



# La doxografía mítico-filosófica de Agathodaimon en el contexto árabe-islámico: Suhrawardī y Ṣadrā

The Mythico-Philosophical Doxography of Agathodaimon in the Arab-Islamic Context: Suhrawardī and Ṣadrā

Amílcar Aldama Cruz 

Universidad Internacional Al-Muṣṭafā (Irán) - Universidad de la Habana (Cuba)

✉ amilcaraldama@gmail.com

Fecha de recepción del manuscrito: 10/07/2024

Fecha de aceptación del manuscrito: 18/10/2024

Fecha de publicación: 19/01/2025

**Resumen** — La doxografía mítico-filosófica del contexto islámico tuvo a las figuras de Hermes (Hirmis) y Agathodaimon (Āġātāḍīmūn) como los maestros de la sapiencia arcana, que contempla tanto el conocimiento filosófico como el esotérico, los cuales fueron transmitidos a la humanidad. Agathodaimon o Agathós Daimōn (Ἀγαθὸς Δαίμων) tuvo su origen dentro de la antigua religión mediterránea, siendo una deidad ctónica representada como una serpiente, y sincretizada a Osiris-Amōn, Shait, Serapis y Zeus Kthēsios. También fue venerado en los cultos sabeos-harrianos, y junto a la figura de Hermes posee un rol importante dentro del *Corpus Hermeticum*. En el contexto filosófico islámico, Agathós Daimōn fue llamado “Agathosdaimon el egipcio” (Āġātāḍīmūn al-Miṣrī), teniendo un lugar importante como intermediario entre los antiguos conocimientos ocultos - alquímicos y los diversos pensadores y corrientes filosóficas islámicas. Este trabajo dará una descripción de la doxografía mítico-filosófica de las escuelas *iṣrāqī* (Iluminativa) y *ḥikmat al-muta‘āliyya* (Filosofía Trascendente) en cuanto a la figura de Agathodaimon y su valor dentro del pensamiento filosófico desarrollado por las mismas, dándose énfasis en las obras de los filósofos persas Šihāb ad-Dīn al-Suhrawardī (1154–1191) y Mullā Ṣadrā (1571- 1635).

**Palabras clave** — doxografía filosófica, Agathodaimōn, Suhrawardī, religiones comparadas, Agathós Daimōn.

**Abstract** — In the mythical-philosophical doxography of the Islamic context, the figures of Hermes (Hirmis) and Agathodaimon (Āġātāḍīmūn) are revered as masters of Arcane Wisdom, encompassing both philosophical and theurgical knowledge transmitted to humanity. Agathodaimon, or Agathós Daimōn (Ἀγαθὸς Δαίμων), originates in the ancient Mediterranean religion as a chthonic deity often represented as a serpent and syncretized with Osiris-Amōn, Shait, Serapis, and Zeus Kthēsios. His veneration extended to the Sabeo-Harrian cults, and his association with Hermes grants him a pivotal role in the *Corpus Hermeticum*. In the Islamic philosophical tradition, Agathós Daimōn was known as “Agathodaimon the Egyptian” (Āġātāḍīmūn al-Miṣrī) and became a key intermediary linking ancient occult knowledge—particularly alchemy—with various Islamic philosophers and schools of thought. This study explores the mythical-philosophical significance of Agathodaimon within the *iṣrāqī* (Illuminative) and *ḥikmat al-muta‘āliyya* (Transcendent Philosophy) traditions. Special attention is given to his influence on the philosophical frameworks of Šihāb ad-Dīn al-Suhrawardī (1154–1191) and Mullā Ṣadrā (1571–1635), emphasizing his enduring role in Islamic intellectual history.

**Keywords** — Philosophical Doxography, Agathodaimon, Suhrawardī, comparative religions, Agathós Daimōn.

**Para Citar:** Aldama Cruz, A. (2025). La doxografía mítico-filosófica de agathodaimon en el contexto árabe-islámico: Suhrawardī y Ṣadrā. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 7. <https://doi.org/10.51528/dk.vol7.id173>



*El daimon individual reemplazado por el hechicero hereditario*

José Lezama Lima, "La dignidad de la poesía"

## INTRODUCCIÓN

La conformación de la filosofía árabe-islámica entre los siglos VIII y X estuvo sujeta a una serie de influencias traídas de ciencias foráneas por medio de un potente movimiento de traducción. El arabista Dimitri Gutas ha expresado que este movimiento de traducción al árabe fue un fenómeno social muy complejo, establecido el mismo por una variedad de factores que contribuyeron decisivamente a su desarrollo y mantenimiento, pero del cual no se ha encontrado ningún conjunto de teorías que puedan hacer comprender su multiformidad histórica, ni se ha hallado la circunstancia, serie de acontecimientos o personalidades que puedan señalarse como su causa (Gutas, 1998, 6). En esta configuración de la filosofía árabe-islámica, por un lado, se recibió el legado en griego de algunos de los presocráticos, Platón, Aristóteles y los neoplatónicos, así como del hermetismo, gnosticismo alejandrino y la doxografía bizantina sobre los antiguos sabios. Por otro lado, en lenguas orientales como el pahlaví se absorbieron las tradiciones persas de la sabiduría *hosrawānī* o *fahlawī*, en lengua siríaca estuvieron presentes las tradiciones sapienciales caldeas y sabeas, así como del sánscrito se aportaron ciencias como la aritmética y la botánica.

Estas ciencias convergieron con un grupo de saberes ya desarrollados en el contexto islámico, entre las cuales se encuentran la gramática (*naḥw*) y retórica árabe (*ḥaṭāba*), la exégesis coránica (*tafsīr*) y sobre todo aquellas ciencias relacionadas a la narración profética (*ḥadīth*) como la ciencia de los narradores (*‘ilm ar-riḡāl*), la ciencia biográfica (*‘ilm al-tarāḡī*) y la ciencia de la comprensión y análisis textual de narraciones (*‘ilm al-dirāyat*). A partir de esta simbiosis de diversas sapiencias se gestó la singular filosofía árabe-islámica, la cual se encontró de inicio con la disyuntiva del cómo legitimar este conocimiento de múltiple conformación, y gestado por autores considerados paganos, frente a un sector religioso ortodoxo que le ejercía fuerte resistencia. Es por ello que se hizo necesario revestir de un aura de carácter profético (*nabī*), de santidad (*waṣī - walī*) o de monoteísta (*ḥanīf*) a los filósofos aceptados de las diferentes tradiciones dentro de la doxografía filosófica islámica, para poder validar su incorporación en dicho contexto, auxiliados en la mención - dentro de las narraciones proféticas - de la existencia anterior al último Profeta de otros 124.000 profetas, de los cuales sólo veinticinco se mencionan en el Corán.

Muchos de los filósofos aceptados, como Pitágoras de Samos (Fīṭāḡūris) y Empédocles de Agrigento (*‘Anbāduqlis*), ya gozaban de un prestigio espiritual como hierofantes, tanto en su tiempo como en la



literatura neoplatónica tardía, algo sustentado por la literatura hagiográfica que llegó al contexto islámico.<sup>1</sup> Este tipo de hagiografía se hicieron populares en dicho contexto por medio de la literatura biográfica y gnómica (colecciones de dichos y anécdotas breves apócrifas), como lo fue el poema pseudo-pitagórico conocido en árabe como *'Abyat al-ḍahabiya* (los *Versos áureos*), dedicado principalmente al modo de vida pitagórico, y donde se describía a Pitágoras como un hombre marcado por lo divino (Anna Izdebska, 2022, 195). Otros como Platón (‘Aflātūn), llamado *al-’Ilahī* (el Divino), y Aristóteles (‘Aristūṭālīs), llamado *al-Mu’allim al-’Awwal* (el Primer Maestro) o *’Imām al-Ḥikma* (el Guía de la Sabiduría), se les otorgó este carácter de rango espiritual.<sup>2</sup> En esto se siguió el criterio de los neoplatónicos y los aristotélicos alejandrinos del período tardío. Se debe tener en cuenta que muchas de estas doxografías de los filósofos antiguos no estuvieron lejos de condiciones adversas en su transmisión textual, ya que las traducciones al árabe a menudo ni siquiera se realizaron directamente del griego, teniendo al siríaco como lengua intermediaria. Esto pudo ocasionar deformaciones doxográficas donde, por ejemplo, historias y frases de Diógenes de Sinope fueron adjudicadas a Sócrates (Suqrāt).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> En el caso de Pitágoras, entorno a su figura y pensamiento se elaboró un credo con sus sistemas de ritos dentro de la escuela pitagórica de Crotona. En cuanto a Empédocles se constata en su hagiografía el carácter de hierofante órfico-pitagórico y mantis (μάντις) de Apolo. Véase a Peter Kingsley (2008), *Filosofía antigua, misterio y magia. Empédocles y la tradición pitagórica*.

<sup>2</sup> Este tema entró en el terreno de las narraciones proféticas (*ḥadīth*), con algunas narraciones catalogadas como irregulares (*ṣaḥih*) [aquellas narraciones que han sido relatadas por personas confiables, pero va en contra de las narraciones de personas más confiables que los primeros]. Dentro de este tipo de narraciones hay una donde el Profeta Muḥammad dice: *’anā ’Aristūṭālīs ḥadīth al-’Ummah* (“أنا أرسطوطاليس هذه الأمة”) – “Yo soy el Aristóteles de esta Comunidad.” No se proporciona ninguna fuente para esta narración en particular, además de que no se encuentra en ninguno de los libros de narraciones sunnitas y chiítas. Lo único que se dice antes de esta narración es *’dukir fī kutub ’ahl al-Ḥaqq* (ذكر في كتب أهل الحق) – “Ha sido mencionado en los libros de la Gente de la Verdad”. Lo mismo ocurre con otra narración donde ‘Amr bin al-’Āṣ le cuenta al Profeta Muḥammad como en su viaje a Alejandría oyó hablar en algunas reuniones de un sabio pagano llamado Aristóteles, maldiciéndolo acto seguido, por lo que dijo el Profeta: *’Yā ’Amr, ’ina ’Aristūṭālīs kāna nabīya faḡahlah qawmuh* (يا عمرو، إن (أرسطوطاليس كان نبيا فجعله قومه) – “Oh ‘Amr!, ciertamente Aristóteles fue un profeta, pero su nación lo ignoró.” (*Mahbūb al-Qulūb* de Muḥammad al-Daylamī, 14). En este caso se cuestiona su cadena de narradores (*sanad*), ya que el libro donde se menciona no es aceptado ni por la escuela sunnita ni por la chiíta (para esta última escuela el narrador ‘Amr bin al-’Āṣ no es un narrador de confianza). Igualmente hay una mención a Aristóteles en el libro de narraciones chiítas *Tawhīd al-Mufaḍḍal*, por parte del Imām aṣ-Ṣādiq (*Tawhīd al-Mufaḍḍal*, 2006, 180).

<sup>3</sup> Por ejemplo, Avicena (Ibn Sīnā) en la parte de la *Física* (*ṭabī’iyya*) de su libro *aṣ-Ṣifā*, a saber, el capítulo I - 4, se dedicó a analizar las opiniones presocráticas, refiriéndose (implícita o explícitamente) a las opiniones de Parménides, Meliso de Samos, Tales de Mileto, Anaxímenes, los atomistas y Anaxágoras, pero los textos a su disposición bien podrían haber sufrido una traducción incorrecta o errores de escritura en múltiples etapas, o pudieron ser el resultado de fuentes contaminadas, no auténticas o deliberadamente modificadas, si pensamos en la *Teología Plotiniana* adjudicada a Aristóteles (*’Uṭūlūḡīyā*). De hecho, en uno de sus tratados, Avicena llama explícitamente a la *Teología de Aristóteles* como una obra “algo sospechosa”, dudando de su autenticidad y, por lo tanto, mostrando su sensibilidad a las cuestiones de transmisión textual. A falta de más evidencia textual y más confiabilidad, Avicena dijo que no hay otra opción que tomar el relato sobre los presocráticos de acuerdo con “el significado externo de sus palabras”, es decir, “al pie de la letra” (Lammer, 2022, 313).

Pero en los casos de las figuras de Hermes (Hirmis), relacionado con Enoc (ʿIḍrīs) - apodado como “el Padre de los Filósofos” (ʿAbū al-ḥukamāʿ) - y Agathodaimon (Āġātāḍīmūn) – vinculado a Seth (Šīt)-, con el fin de apelar a su antigüedad y de crear por ello un nexo con el ciclo profético del credo islámico, tuvieron un lugar especial en la categorización como sabios proféticos dentro de la doxografía filosófica islámica (En este caso entra también otra figura clave de la religión mediterránea antigua y del hermetismo, Asclepio - Esculapio o ʿIsqulabīūs). El historiador árabe ʿAlī ʿIzz ad-Dīn Ibn al-Aṭīr al-Ġazarī (1160–1233) en su *Al-Kāmil fī al-tārīḥ* (*La historia completa*) analizando la cronología de los hijos de Adán, expresa que: “El heredero de ʿIārid fue ʿAġnūġ conocido como ʿIḍrīs el Profeta. ʿIḍrīs es famoso entre los sabios griegos bajo el título del sabio Hermes” (1987, Vol. I, 24).

En el caso de Agathodaimon, este fue asimilado en el contexto islámico como Šīt (شيث), el Set bíblico presente en la tradición judía como Šēt (שֵׁט) y en la tradición cristiana como Seth (Σήθ - *Seth*). Para los místicos islámicos Šīt tiene una centralidad como profeta y maestro espiritual, tal como se aprecia en el texto de Ibn ʿArabī (1165 – 1240) *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (*Los engarces de la sabiduría*), en el cual se dedica su segundo capítulo plenamente a Šīt y su enseñanza.

Las figuras de Hermes y Agathodaimon están muy interrelacionadas en el *Corpus Hermeticum* y en la literatura neoplatónica alejandrina, desarrollando tres tipos de representación vinculados a la religión egipcia-helénica, la filosofía griega y la tradición sapiencial oriental, ésta visible en un sistema de creencias y ritos dentro del mazdeísmo, sabeísmo, maniqueísmo y las escuelas esotéricas islámicas.

Sobre el Hermes árabe-islámico existe un grupo de investigaciones inestimables, que contextualizan el fenómeno de asimilación y sincretismo de esta figura en el contexto islámico. Dentro de ellas han de mencionarse las del islamólogo Louis Massignon (1883-1962), el cual junto con el filólogo y traductor del *Corpus Hermeticum* al francés, André-Jean Festugière (1898-1982), realizó un apéndice sobre el hermetismo árabe en *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (1944); también las del islamólogo e iranólogo Henry Corbin (1903- 1978) quien dedicó algunos estudios sobre la figura de Hermes en el contexto islámico en textos como *Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite* (1979) y *Temple et Contemplation* (1981). Se destaca asimismo el estudio “Hermes and Harran: The Roots of Arabic-Islamic Occultism” (2004) de Francis E. Peters, así como la edición en árabe y traducción al francés del texto *Le Cercle des lettres de l'alphabet: Dā'irat al-aḥruf al-abġadiyya. Un traité pratique de magie des lettres attribué à Hermès* (2016) por Cécile Bonmariage y Sébastien Moureau. Pero a partir del esencial texto *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science* (2019) de Kevin van Bladel - el cual explora la impronta de Hermes Trismegisto dentro de la filosofía, la doxografía, la teología y la teúrgia árabe-islámica - se han venido realizando un gran número de indagaciones sobre este tema, entre las cuales cabe señalar: “World



as (Arabic) Text: Mīr Dāmād and the Neopythagoreanization of Philosophy in Safavid Iran” (2019) de Matthew Melvin-Koushki, *Philosophising the Occult. Avicennan Psychology and ‘The Hidden Secret’ of Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (2021) de Michael-Sebastian Noble, “Sabians, the School of al-Kindī, and the Brethren of Purity” (2022) de Janne Mattila, “A Case Study in Arabic Doxography: Šahrastānī’s Account of Pythagoras and Its Ismā‘īlī Background” (2022) de Fedor Benevich y “Absent from Its World: The Image of the Fallen Soul in al-Suhrawardī’s *al-Wāridāt wa-l-Taqdīsāt* [Divine Inspirations and Sanctifications]” (2024) de Łukasz Piątak.

Con respecto a la enigmática figura de Agathodaimon se han realizado estudios sobre su presencia en las religiones antiguas mediterráneas, entre las que se puede menciona un texto clásico como *Daimon och Agathos daimon* (1925) de Oskar Jakobsson, hasta investigaciones actuales como *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds* (2013) de Daniel Ogden, *Dionizos – Agathos Daimon* (2015) de Joanna Rybowska, *The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and influence* (2015) de Dorian Gieseler Greenbaum, “The Agathos Daimon in Greco-Egyptian religion” (2016) de João Pedro Feliciano y “Agathos Daimōn in Chariton’s Chaereas and Callirhoe” (2018) de Daniel Jolowicz. Por otro lado, Agathodaimōn es una figura trabajada, en su aspecto de arquetipo y símbolo de renovación, en el psicoanálisis de Carl Gustav Jung, como lo muestran sus textos: *Symbole der Wandlung* (1912), *Aion: Beiträge zur Symbolik des Selbst* (1951) y *Mysterium Coniunctionis* (1956), por tan solo mencionar estos.<sup>4</sup> Estas referencias jungianas tuvieron impacto en el ensayo *Daimonic Reality. A Field Guide to the Otherworld* (1995) del escritor Patrick Harpur, en específico en sus capítulos cuarto y quinto, donde desarrolla el concepto de realidad daimónica.

Pero sobre Agathodaimōn (Āgātāḍīmūn) dentro del contexto árabe no se conoce algún estudio dedicado al traspaso simbólico de dicha figura desde las religiones antiguas mediterráneas hasta el ámbito filosófico - alquímico islámico, con especificidad al ámbito post-aviceniano. Este trabajo dará una descripción de la evolución semántica, simbólica y filosófica en torno a Agathodaimōn, desde la religión antigua mediterránea, pasando por la conformación de la doctrina hermética (έρμαϊκὰς δόξας) hasta la alquimia y doxografía mítico-filosófica islámica, con énfasis en el *ḥikmat al-išrāqī* (la filosofía iluminativa) y el *ḥikmat al-muta‘āliyya* (la filosofía trascendente) representadas respectivamente por los filósofos persas Šihāb ad-Dīn al-Suhrawardī (1154–1191) y Mullā Šadrā (1571- 1635). Al ser Agathodaimōn (Āgātāḍīmūn) una figura interrelacionada con Hermes (Hirmis), deberá estudiarse como parte del fenómeno del “hermetismo árabe-islámico”, aunque a juicio de Kevin van Bladel (2019) no puede hablarse

<sup>4</sup> Véase de la Editorial Trotta, Obra completa de Carl Gustav Jung, el tratamiento sobre Agathodaimōn en las traducciones de las obras mencionadas: *Símbolos de transformación* (Vol V, 2012: 410, 580, 593), *Aion: Contribuciones al simbolismo del sí mismo* (Vo. IX, 2011: 291, 293, 366, 385) y *Mysterium Coniunctionis* (Vol. XIV, 2002: 245, 255).

propriadamente de la existencia de un hermertismo árabe-islámico, sino más bien de la presencia de una comunidad con prácticas y creencias (astrología, medicina, metafísica y esoterismo) atribuidas a Hermes. En gran medida estas prácticas y creencias árabe-islámicas en torno a Hermes y Agathodaimōn están permeadas profundamente por una lectura neopitagórica y neoplatónica, que darán una distinción al pensamiento filosófico de las escuelas *iṣrāqī* y *ḥikmat al-muta`aliyya*, algo que puede compararse a la corriente hermética europea de los llamados “neoplatónicos de Roma” conformada por los filósofos Lodovico Lazzarelli (1447-1500), Francesco Giorgi (1466 -1540), Agostino Steuco (1597 - 1548) y Franjo Petris (1529-1597). Todos ellos, al igual que los hermetistas neoplatónicos Giordano Bruno (1548-1600) y Tommaso Campanella (1568 - 1639), fueron contemporáneos del persa Mullā Ṣadrā.

## ORÍGENES DE AGATHODAIMON (ĀĠĀṬĀḌĪMŪN) EN ÁRABE

### Formas del nombre Agathodaimon

El sustantivo árabe ĀġāṭāḌīmūn (أغاثاديمون), o las formas `Agāḍīmūn (أغاديون), Ġūṭāḍīmūn (غوثاديمون) y `Agāmūn (أغامون), son transcripciones fonéticas del término griego Agathós Daimōn (Ἄγαθος Δαίμων - Ἄγαθοῦ Δαίμονος) llevado igualmente al latín como *Agathodæmon*. Esta forma de transcripción fonética del griego al siriano y finalmente al árabe, o del griego directo al árabe, en este caso Agathós Daimōn en ĀġāṭāḌīmūn (Ἄγαθος = آغاثا + δαίμων = ذيمون), fue muy común en muchos términos técnicos traducidos por dicha vía, como lo fue - en el caso de la traducción de los *Elementos* de Euclides (*Kitāb `Uqlīdus fī al-Uṣṭuqusāt*) - con el término árabe *uṣṭuqus* (اسطقس), venido de la transcripción fonética griega de *stoicheia* (στοιχεῖα), con una gran polivalencia de sentidos en árabe (Cruz, 2023, 56).

Este nombre propio fue llevado posteriormente del árabe al latín y a las lenguas romances con una serie de modificaciones, aunque paradójicamente ya este nombre había sido transliterado en la antigüedad del griego al latín en la forma *Agathodæmon*. Ejemplo de dichas modificaciones del árabe al latín se encuentra en la obra *Turba Philosophorum* (*Asamblea de los filósofos*), un tratado alquímico del que se ha perdido su original en lengua árabe, llamado presuntamente *Muṣḥaf al-ġamā`a*, y el cual fue uno de los textos fundacionales de la alquimia latina medieval. La *Turba Philosophorum*, en la forma de un protocolo ficticio de una reunión entre filósofos antiguos presidida por Pitágoras, se divide en 72 discursos (1-9 cosmológicos, 10-72 alquímicos). En esta asamblea además de Pitágoras aparecen Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Empédocles, Arquelaos de Atenas, Leucipo de Mileto, Parménides, Sócrates y Platón. Dentro de los filósofos oradores aparece ĀġāṭāḌīmūn bajo modificación en el nombre Agadimo (*Turba Philosophorum*, XXVI, n°24). Otras traducciones o modificaciones usadas para ĀġāṭāḌīmūn



(أغاثاڨيمون), ‘Āgāṭāḍīmūn (أغاذيون), ‘Āgāmūn (أغامون) y Ġūṭāḍīmūn (غوṭاذيمون) en los textos alquímicos latinos traducidos del árabe son: Adimon, Adamon, Adimora, Admion, Adymon, Agadinon, Agadion, Agadmon, Agidemon, Agmon, Agrademon, Agradimon, Agydemon, Aidemon, Algadimon, Ayedemon, Bradimon, Cradanon, Galdemon, Gradianon, Gradimon (Lacaze, 2018, 597).

En la misma tradición islámica este nombre se da como Āgāṭāḍīmūn al-Miṣrī (أغاثاڨيمون المصري), o sea, Agathodaimon el egipcio, contactando así a la figura con la religión egipcia tardía y el hermetismo alejandrino. Por lo tanto, el título de Āgāṭāḍīmūn al-Miṣrī puede referir a ese Egipto arcaico, donde Agathodaimon cumple con el rol de trasmisor y maestro de un conocimiento oculto antiguo. Este significado que cumple como antecedente para el Āgāṭāḍīmūn árabe, y su rol dentro de la doxografía *iṣrāqī*, y de la corriente del *ḥikmat al-muta‘āliyya*, debe buscarse en la antigua religión mediterránea bajo el culto a la deidad Agathós Daimōn.

### La deidad serpiente de la antigua religión mediterránea

El término griego Agathós Daimōn (ἀγαθός δαίμων) refiere a los significados de “buen espíritu”, “espíritu noble” o “buen destino”.<sup>5</sup> El Agathós Daimōn fue una deidad multifacética, con fuerte trasfondo astral, de la antigua religión mediterránea, y conocido desde el siglo IV a. C. en Grecia. Esta deidad fue representada iconográficamente con el símbolo ctónico de la serpiente (símbolo de curación),<sup>6</sup> la “serpiente mercurial” que tuvo sus orígenes en la noción de un dios doméstico,<sup>7</sup> siendo considerado como un

<sup>5</sup> ἀγαθός (*agathós*): bueno, valiente, noble, moral, gentil; afortunado, afortunado; útil. δαίμων: (*daímōn*): dios, diosa, semidiós, semejante a un dios [raíz \**da-* “dividir”]; poder divino, deidad; espíritu guardián (genio latino), el destino, la fortuna del alma partida; demonio, espíritu.

<sup>6</sup> Otras representaciones de su presencia numinosa se dieron en el arte como la de un joven que lleva una cornucopia y un cuenco en una mano, y una amapola en la otra.

<sup>7</sup> Agathós Daimōn igualmente está asociado con Dioniso, por lo que su culto estaba especialmente asociado con el uso adecuado del vino. Era costumbre, como dedicación a Dioniso, realizar pequeñas libaciones de vino sin mezclar, después de las comidas, a las que llamaban Agathodemōn o Zeus Soter (salvador), para suplicar al dios que no hiciera nada indecente o que tuviera un deseo demasiado fuerte por beber, y que pudiera recibir de ello todo lo que es noble y saludable. Véase en Aristófanes: “echemos un trago [de vino en honor del] Buen Genio”- “πιεῖν [...] ἀγαθοῦ δαίμονος” (Aristófanes, *Los caballeros*, 85). En Beocia a Agathós Daimōn se le hacían sacrificios ante la nueva cosecha. Agathós Daimōn tuvo al menos dos templos dedicados a su culto; el primero se ubicó en el camino de Megalópolis a Ménalo en Arcadia, Grecia. El segundo estuvo en Alejandría, donde se dice que Alejandro Magno le construyó un templo, convirtiéndolo en la figura tutelar de la ciudad. En la época romana tardía, Agathós Daimōn fue transliterado al latín como *Agathodæmon*, siendo visto como un espíritu compañero y protector tanto de los individuos como de los hogares en los que vivían. Este espíritu residente benigno ocupó un lugar destacado en el arte romano, siendo venerado como protector del hogar en el primer siglo tanto en Pompeya como en Herculano. El motivo *Agathodæmon* también apareció en monedas romanas, como los óbolos de bronce de Antonino Pío (138 - 161 d.C.) de las casas

intermediario entre los mortales y los dioses. En ese sentido es similar a la figura del *eudáimōn* (εὐδαίμων) o “espíritu de la felicidad”, y opuesto a la figura del *kakodaimōn* (κακοδαίμων), el cacodemonio o “espíritu maligno”.<sup>8</sup> A la deidad doméstica Agathós Daimōn se le ofrecía una observancia religiosa, la cual se realizaba el segundo día de cada mes lunar, inmediatamente después de la Noumenia cuando es más probable vislumbrar la luna creciente, siendo la tercera celebración de un trío de observancias mensuales domésticas. En estas fechas la forma de la luna parece tener “dos cuernos”, especialmente durante el crepúsculo. En el “Himno Órfico a Selene”, la luna es descrita como taurokeros, “toro con cuernos”. Así, la luna creciente se asemeja a la cima del *kērykeion* (κηρύκειον), el bastón de Hermes (Mercurio), donde las dos serpientes, el Agathós Daimōn (el “espíritu de bondad abundante”) y Agatha Tychē (“buena fortuna”), forman un círculo abierto y un círculo completo, que representa las fases de la luna. Los romanos posteriormente embellecieron el *kērykeion* con alas para formar el conocido caduceo de Hermes, el cual porta como el heraldo de los dioses que traslada la bondad y buena fortuna. Según John Pearn (2011), Agathós Daimōn fue uno de los orígenes para el emblema de Asclepio, representado como la serpiente asociada al Asclepio homérico.

Agathós Daimōn como deidad egipcia cobró estatus de protector de la ciudad de Alejandría ptolemaica, en donde logró un sincretismo con deidades como Shai o Šai (Šaj), Osiris-Amōn, Serapis, y Kamephis.<sup>9</sup> Este Agathós Daimōn del periodo ptolemaico, es muy cercano a la deidad Shai (en griego Psais), como lo demostró el egiptólogo Jan Quaegebeur en su *Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique* (1975). Ambos son vistos como deidades protectoras que tienen una conexión con las serpientes, preservadores locales y personales del hogar o un lugar y con fuertes vínculos a la idea de destino; aunque las concepciones griegas del destino no son las mismas que las egipcias (Greenbaum, 2015, 83).<sup>10</sup> Otro sincretismo es señalado por el lexicógrafo fenicio Filón de Biblos (50-140 d.C), el cual afirmó que los fenicios identificaban a Agathós Daimōn con la deidad egipcia Knēph, la cual posteriormente fue asociada al demiurgo gnóstico. Como deidad de la fortuna y el destino, a Agathós Daimōn se le adoró junto a Isis

---

de moneda de Alejandría en Egipto. Véase John Pearn (2011) “Agathós Daimōn and the Asklepiian serpent”, y Andrei Timotin (2012) *La démonologie platonicienne: Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*.

<sup>8</sup> En los *Papiros mágicos griegos* (PMG) aparece la siguiente definición: “διαλλάσσει κακοδαίμονος, ἐὰν ὀρθῶς αὐτῷ χρῆσις καὶ ἄγνῶς” - “se diferencia de un *daimōn* maligno si lo tratas correctamente y de manera sagrada.” (P XII 16)

<sup>9</sup> El dios Kamephis o Kneph (egipcio *Km-atef*) se describe de diversas formas en las fuentes griegas. Según Plutarco, Kneph era honrado en la Tebas egipcia (Luxor) como un dios “no nacido e inmortal”. Kneph está representado por un huevo alado o un globo terráqueo, rodeado de una o más serpientes, también como Amōn en la forma de la serpiente Kematef. Fue sincretizado posteriormente con Serapis. En el texto profético egipcio-helenístico “*Oráculo del Alfarero*” se identifica a Kneph, o Knephis, con Agathós Daimōn.

<sup>10</sup> El faraón Akenatón, al introducir el monoteísmo, dictaminó que Shai era un atributo de Atón, mientras que Ramsés II afirmó ser el señor de Shai (es decir, el señor del destino).



Thermouthis (Buen Suceso), quien fue representada como la diosa Isis con cuerpo de serpiente (Ogden, 2013, 159). Un elemento importante en la figura de Agathós Daimōn dentro de este contexto es su interrelación con el mundo de la taumaturgia y los talismanes, algo que tendrá eco posteriormente en el pensamiento esotérico árabe-islámico. Agathós Daimōn, sincretizado con la deidad Serapis, se le representó iconográficamente con los dos cuernos de Amōn, su parte inferior en forma de serpiente y su parte superior con cuatro ojos, teniendo en el cuello un talismán en forma de templete. Para esta cosmovisión, todos sus elementos unidos (1 serpiente + 4 ojos + 1 amuleto colgado del cuello + el dios Serapis + 1 par de cuernos) suman 9 ( $3 \times 3$ ), un número cuadrado y mágico para los pitagóricos, y que aquí conformaría un talismán de poder. Dentro de otros sentidos que tiene Agathós Daimōn en la cosmovisión egipcia - helénica están sus referencias a los antepasados familiares, a uno de los grandes ramales que forman el delta del Nilo y a la región astrológica propicia, donde Agathós Daimōn es regido por Zeus y Cronos. En la literatura neoplatónica Agathós Daimōn se representa ontológicamente como abstracción de “lo simple”, “lo puro” o “lo único” bajo el término *haplōs* (ἀπλῶς), un vocablo equivalente al término ontológico árabe *al-basīṭ* (بسيط), el cual fue utilizado para traducirlo en las obras filosóficas griegas llegadas al ámbito árabe-islámico, por mediación del vocablo siríaco *p<sup>e</sup>šaṭ* (ܦܫܬܐ), (Cruz, 2023, 60). El filósofo neoplatónico sirio Damascio (458 – 538) en su texto *Dificultades y soluciones de los principios primeros* (Pr.), expone esta noción ontológica sobre Agathós Daimōn: “El intelecto simple [...] engendra [...] pero en el (intelecto) del Buen Espíritu” - “ὁ ἀπλῶς νοῦς [...] ἀπογεννᾷ [...] τῷ δὲ ἀγαθῷ τὸν (νοῦν) τοῦ ἀγαθοῦ δαίμονος” (Pr. 95, en Timotin, 2012).

Se aprecia entonces en Agathós Daimōn una polivalencia de significados, simbologías, representaciones numinosas e iconográficas por medio de su sincretismo en los diversos nichos religiosos del contexto mediterráneo antiguo. Sobre esta transformación sincrética de la deidad expresa João Pedro Feliciano:

Agathós Daimōn fue adorado tanto en la religión griega como en la romana, representado como una serpiente en los santuarios y lararios romanos, y honrado como presagio de suerte entre los griegos. Sin embargo, su forma más desarrollada floreció en el Egipto ptolemaico y romano, donde Agathós Daimōn se convirtió en una deidad exaltada, mucho más allá del estatus de un dios doméstico, y se asoció con Šai y Kematef, los dioses creadores egipcios, que fueron representados de manera similar como serpientes en la iconografía existente, además de adquirir atributos solares y fusionarse con Prē y Helios como resultado de las últimas innovaciones teológicas egipcias. Esta nueva deidad sincretista es una figura central de los *Papiros mágicos griegos*, en los que abundan numerosos rituales, oraciones y material teológico directamente relacionado con el Agathós Daimōn. (2016, 171)

Para comprender el fenómeno del Agathós Daimōn dentro del sistema de creencias de la antigua religión mediterránea, y relacionarlo con el Āġātāḍīmūn llegado a las traducciones al árabe, es necesario que sean analizadas las seis premisas básicas expuestas por la investigadora Elani Temperance (2013) para el significado de esta deidad, en su origen dentro la religión griega:

- El Agathós Daimōn como un dios menor (o entidad semidivina), consorte de la diosa menor Agathe Tyche (Ἀγαθή Τύχη) o “Buena Fortuna” (la equivalencia egipcia ptolemaica de esta unión está en las figuras de Agathós Daimōn/Osiris-Serapis y Agathe Tyche/Isis Thermouthis).
- El Agathós Daimōn en forma de un epíteto de Zeus, como advocación al dador de hospitalidad y la amabilidad del dios, es decir, Zeus *Kthēsios* (Κτησιος) y Zeus *Melichios* (μειλίχιος) [véase Ogden, 2013, 284-309].<sup>11</sup>
- El Agathós Daimōn como un *daimōn* (δαίμων) de la fertilidad, ligado a la cosecha y la prosperidad de la agricultura, en específico, los campos de cereales y viñedos (con vinculación a Dioniso).
- El Agathós Daimōn como un espíritu guardián personal, ligado a la persona, a la familia y al conjunto de bienes y personas u *oikos* (οἶκος).
- El Agathós Daimōn como la personificación de la conciencia de una persona, o incluso su musa.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> El historiador y geógrafo griego Pausanias (c. 110-180) asumió en su *Descripción de Grecia* que el nombre Agathós Daimōn era un epíteto de Zeus. En esta forma vinculada a una divinidad suprema se encuentra en los *Papiros mágicos griegos* (PMG). El investigador Muñoz Delgado en su *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos* (2001) traduce del papiro XII -135: “Demon Bueno, cuyo poder en el mayor entre los dioses, escúchame” (Ἀγαθὲ Δαίμων, οὗ κράτος μέγιστόν ἐστιν ἐν θεοῖς, ἐπάκουσόν μου), también en el papiro XXI -7 como: “tú eres el Demon Bueno, el señor” (σὺ εἶ Ἀγαθὸς Δαίμων, ὁ κύριος). Como deidad vinculada a Helios, en el papiro IV-1607 aparece: “ven a mí, el que surge desde los cuatro vientos, el propicio Demon Bueno” (δεῦρό μοι, ὁ ἀνατέλλων ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, ὁ ἰλαρὸς Ἀγαθὸς Δαίμων), igualmente en el XXXIV-216 expresa: “yo te saludo, Demon Bueno del cosmos” (χαῖρε μοι ... ὁ Ἀγαθὸς Δαίμων τοῦ κόσμου) y en el I-27 se conjura: “ven a mí, agricultor bueno, Demon Bueno” (ἦκε μοι, ἀγαθὲ γεωργέ, Ἀγαθὸς Δ[αί]μων). Como parte de la divinidad máxima se menciona a Agathos Daimōn en los papiros XIII-772 y LXI - 8 como: “el agua que te rodea es el Buen Demon” (τὸ δὲ περὶ σ<ε> ὄν ὕδωρ ὁ Ἀγαθὸς Δαίμων) - “no eres aceite, sino sudor del Demon Bueno” (οὐκ εἶ δὲ ἔλαιον, ἀλλὰ ἰδρῶς τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος). El Agathos Daimōn hace una famosa aparición en *El oráculo del alfarero*. Este relato tardío cae dentro del género de la literatura apocalíptica, del cual solo existe una versión griega, en papiros de los siglos II y III d. C., pero las alusiones internas la datan en torno al año 130 a. C. Aquí se cuenta la profecía de un alfarero sobre la destrucción de Alejandría y el regreso de su Agathos Daimōn a Menfis (su perspectiva es fuertemente antigriega). Véase Muñoz Delgado (2001) *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*, y la introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez y María Dolores Sánchez Romero (1987) en *Textos de magia en papiros griegos*.

<sup>12</sup> En cuanto a que Agathós Daimōn sea un espíritu guardián personal o la personificación de la conciencia de una persona o incluso su musa, es una idea que parece ser una evolución neoplatónica de los daimones clásicos de Hesíodo, popularizados



- El Agathós Daimōn como deidad vinculada a Hermes Ctónico o *Khthonius* (χθόνιος), el psicopompo (ψυχοπομπός) o guía de las almas en el inframundo.

Es en la sexta premisa donde hallamos la vinculación de la deidad griega con Āgātāḍīmūn o el Agathodaimon árabe. La relación con el dios Hermes (el Mercurio romano), en especial con la advocación de Hermes Ctónico, expresa la relación con el conocimiento de lo oculto, la magia y del inframundo. De igual modo, se da la correlación con el emblema telúrico de la serpiente que tendrá un rol importante en el sincretismo del contexto egipcio ptolemaico, aunque la serpiente ya era un símbolo primordial de la cosmología tebana. Dentro de los *Papiros mágicos griegos* (PGM), en el papiro XIV-8, aparece un conjuro donde se relaciona a Agathós Daimōn con la serpiente: “Te conjuro por el que está sentado sobre la cabeza de cola de serpiente del Agathós Daimōn todopoderoso” - (ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ ... καθημένου ἐπὶ τῆς ἀκρουραίας κεφαλῆς τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος παντοκράτορος). Las representaciones de Agathós Daimōn, ya sea como una sierpe con el rostro de Osiris-Serapis o como una serpiente frente a un altar ceremonial con fuego, son comunes en los bajos relieves de Alejandría y en los frescos de Pompeya. Dentro de esta iconografía se conserva una estatua egipcia (siglo I d.C.) en el museo arqueológico de la Universidad de Ámsterdam donde se representa al dios Thot como un babuino con una serpiente en la cabeza y un ibis a sus pies (el babuino y el ibis representan el carácter bipartito de Thot de intelecto-inteligencia). Algunos investigadores creen que esta estatua podría ser una representación de la genealogía de la sabiduría divina, siendo Agathós Daimōn en la forma de sierpe, el estado de sapiencia superior que desciende hasta Thot en su forma de babuino (intelecto) y que acaba en el ibis (inteligencia). Thot en la forma de ibis (percepción correcta) sería la representación de Hermes Trismegisto como el maestro humano. Esta representación de Agathós Daimōn como punto de inicio de la genealogía de la sabiduría divina es un elemento que tendrá gran importancia en la corriente hermética y su doxografía.

Un punto interesante está dentro de escuelas filosófico-espirituales, tal como la pitagórica, en las que se desarrolla una idea de demonología que escapa a la noción del *daimōn* vinculado a la comunidad agrícola, al culto doméstico, los sueños, y las enfermedades. Marcel Detienne en su texto *La Notion de Daimon dans le pythagorisme ancien* (1963), expresa que el término *daimōn* en el pitagorismo no sólo designó la porción de lo divino que el hombre lleva dentro de sí mismo, sino que puede tener igualmente un significado

---

por Sócrates (y sus seguidores), quien describió su *daimōn* personal o *daimōnion* (“algo divino”), en su juicio, como una pequeña voz que le hablaba y advertía de abstenerse de ciertas acciones (Platón, *Apología*, 31d). El helenista Paul Shorey (1857-1934) ve el *daimōnion* no como una inspiración sino como una especie de tacto espiritual que impide a Sócrates cualquier acto opuesto a sus verdaderos intereses morales e intelectuales. Platón en el *Simposio* pone en boca de Sócrates todo lo *daimōnion* está entre lo divino y lo mortal (Platón, *Simposio*, 202d–e), y describe a los *daimōns* como “interpretadores y transportadores de cosas humanas a los dioses y cosas divinas a los hombres; súplicas y sacrificios desde abajo, y ordenanzas y compensaciones desde arriba...” (Platón, *Simposio*, 202e).

escatológico (manifiesto también en Hesíodo). Existe la creencia pitagórica, presente en el *Pythagoricorum fragmenta de daemonibus*, según la cual el alma virtuosa se convierte en un *daimōn* bueno y lleno de amor por los hombres. Ya no se trata de tener un *agathós daimōn*, sino que, mediante la práctica de la virtud, el hombre puede convertirse en uno ya sea después de la muerte o durante la vida. Pitágoras de Samos, dentro de la doxografía de sus discípulos acúsmatas y matemáticos, es el ejemplo más perfecto de este tipo de transformación en *agathós daimōn*, inferior a los dioses y superior a los hombres, que desciende a la tierra para intervenir en los asuntos humanos y salvar a la raza de los hombres (Detienne, 2021). Esto deja un antecedente en la evolución futura de la figura de una deidad sierpe a la de un maestro taumaturgo y profeta, lo cual pudiera representar una especie de salto desde el pensamiento religioso al pensamiento filosófico.

### Agathosdaimon en el hermetismo egipcio-helénico y la doxografía bizantina

Es en el contexto del hermetismo donde la figura de Agathodaimon irá pasando abiertamente de ser un *daimōn* a representar al sacerdote-sabio de la antigüedad, aunque en algunos textos neoplatónicos todavía conserve su estatus de deidad. Sobre la doctrina hermética (ἐρμαϊκὰς δόξας) existe un valioso grupo de investigaciones contemporáneas,<sup>13</sup> al igual de poder contatarse varias traducciones críticas del *Corpus Hermeticum* y de los *Hermética* en general.<sup>14</sup> Todas son de gran referencia para profundizar en este tema.

En cuanto a la figura de Agathodaimon en la tradición hermética, este fue percibido como un maestro antiguo, siendo aquel que enseñó a Osiris y, sobre todo, el que educó en la sabiduría secreta a Hermes. En esta narrativa, Agathosdaimon ostenta siempre el rol de maestro y nunca el de discípulo. Este será el sentido pedagógico que dará la doxografía bizantina a las figuras de Hermes y Agathodaimon (doxografía que será muy importante en la que se realizará posteriormente en el contexto islámico). Aquí se destaca el alegato

---

<sup>13</sup> Véanse, por ejemplo: Garth Fowden (1993), *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*; Anna Van den Kerchove (2012), *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*; Jacob Slavenburg (2012), *The Hermetic Link from Secret Tradition to Modern Thought*; Christian H. Bull (2018), *The Tradition of Hermes Trismegistus: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom* y Wouter J. Hanegraaff (2022), *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination: Altered States of Knowledge in Late Antiquity*.

<sup>14</sup> Véanse *Textos Gnósticos. Biblioteca De Nag Hammadi I* (1997), los textos herméticos “Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada”, “Asclepio” y “La Oración de Acción de Gracias”, traducción y notas de Antonio Piñero, José Montserrat Torrents, Francisco García Bazán, Fernando Bermejo y Alberto Quevedo; *Textos herméticos* (1999), con introducción, traducción y notas de Xavier Renau Nebot; *Corpus Hermeticum* (2005) una edición crítica en griego, latín y copto, con la traducción al italiano de la introducción y comentario de la edición de Nock-Festugière y la edición de los textos herméticos coptos de I. Ramelli; *Hermética II: The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies* (2018), con introducción, traducción y notas de M. David Litwa y *Acerca de los seis principios de las cosas. Un sistema medieval del universo* (2019), con introducción, traducción y notas de Francisco Bastitta, Valeria Buffon y Cecilia Rusconi.



del cronista y monje bizantino Jorge Sincelo [Georgius Syncellus – Geōrgios Synkellos] (m. 810), en el texto *Ecloga chronographica* (*Ekloguḗ Cronografías*), el cual se apoya en el informe del historiador y sacerdote egipcio Manetón de Sebennitos (n. siglo III a. C). Sincelo proporciona una carta, supuestamente escrita por Manetón, a Ptolomeo II Filadelfo, y la antepone con una nota explicativa sobre la sucesión de los diferentes Hermes egipcios (Torgerson, 2022). Menetón y Sincelo pautaron la cronología para futuras interpretaciones, con énfasis en lo referido a la cadena de enseñanza entre Agathodaimon y Hermes:

|   |   |
|---|---|
| <p>ἐκ τῶν [. . .] στηλῶν ἱερᾶ [. . .] διαλέκτω καὶ ἱερογραφικοῖς<br/>         κεχαρακτηρισμένων ὑπὸ Θῶθ τοῦ πρώτου Ἑρμοῦ καὶ ἐρμηνευθεισῶν μετὰ τὸν κατακλυσμὸν ἐκ τῆς ἱερᾶς διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλληνίδα φωνὴν γράμμασιν ἱερογλυφικοῖς καὶ ἀποτεθέντων ἐν βίβλοις ὑπὸ τοῦ Ἀγαθοδαίμονος υἱοῦ τοῦ δευτέρου Ἑρμοῦ, πατρὸς δὲ τοῦ Τᾶτ ἐν τοῖς ἀδύτοις τῶν ἱερῶν Αἰγύπτου [. . .] ἱερὰ βιβλία γραφέντα ὑπὸ τοῦ προπάτορος τρισημέστου Ἑρμοῦ κτλ.</p> | <p>Las estelas grabadas en lengua sagrada y en caracteres “hierográficos” por Thot el primer Hermes y traducidos, después del cataclismo, de la lengua sagrada {a la lengua griega} con caracteres “jeroglíficos” y consignados, por el hijo de Agathodaimon, el segundo Hermes, padre de Tāt, en libros (= ¿papiro?) (¿colocados?) en los santuarios interiores de los templos de Egipto [. . .]. Los libros sagrados escritos por el antepasado Hermes Trismegisto, etc. (Menetón, 1904, 208)</p> |
|---|---|

De lo anterior, a pesar de la dificultad de traducción que posee el fragmento<sup>15</sup> el cual es sujeto a ser modificado (Christian H. Bull, 2018, 48), puede suponerse que Agathodaimōn era parte de un linaje surgido de Hermes-Thot (el Primer Hermes). Agathodaimōn recibió las doctrinas secretas y las inscribió en la sagrada lengua sobre estelas en letras jeroglíficas, después del diluvio fueron traducidas de la lengua sagrada a la lengua común por el hijo de Agathodaimōn (el segundo Hermes) y padre de Tāt. Esto coincide con la figura de Agathodaimōn en su representación islámica de Set (Šīṭ), ya que en algunas doxografías árabes Šīṭ, como patriarca antediluviano, es el receptor de escrituras o Ley de Dios a la humanidad de manos de Adán (Ādam). Se dice que estas escrituras son las “primeras escrituras” (*aṣ-ṣuḥufi al-’ulā*) mencionadas en el *Corán* 87:18. El historiador y exégeta medieval al-Ṭabarī (839 - 923) dice que Šīṭ enterró

<sup>15</sup> En la discusión de este pasaje, W. Scott, en su edición de la *Hermetica* (III, 492) señaló las rupturas manifiestas de continuidad después de “χρηματίσας” (finales de 1.4) y luego de “Αἰγύπτου” (finales de 1.12). Si se cortan las ocho líneas intermedias (ἐκ τῶν... Αἰγύπτου), la frase transcurre sin problemas. Scott sugirió que estas ocho líneas originalmente estaban en la carta de Manetón después de “ἃ ἔμαθον”. Incluso con esta inserción todavía queda un vacío antes de “ἱερὰ βιβλία”, pero aparte de esta laguna, el conjunto se vuelve inteligible. Christian H. Bull (2018) explica la necesidad de modificar la traducción para convertir al segundo Hermes en hijo de Agathodaimōn, no al revés, como lo demuestra la colocación del artículo.

a Ādam con los textos secretos en su tumba. Šīṭ es poseedor de varios tipos de sabiduría: el conocimiento del tiempo, la profecía del futuro Gran Diluvio y la inspiración sobre los métodos de oración nocturna.<sup>16</sup>

Al alquimista y ocultista iraquí del siglo IX, Aḥmad ibn ‘Alī Ibn Waḥšīyya (m. 930), se le atribuye la obra *Kitāb Šawq al-mustahām fī ma‘rifat rumūz al-aqlām* (*El libro del deseo del amante enloquecido por el conocimiento de las escrituras secretas*), un texto de línea hermética que trata una interpretación de diversos tipos de alfabetos antiguos y los caracteres jeroglíficos. Allí menciona tres tipos de alfabetos o escrituras primordiales: el alfabeto siríaco antiguo (*al-qalm al-suriyānī al-qadīm*) o el primer alfabeto divino, el cual fue enseñado por Dios a Adán (las “primeras escrituras” o “*aṣ-ṣuḥufi al-‘ulā*”); el alfabeto celestial (*al-qalam al-samāwī*) o el alfabeto en el que estaba escrito el libro que Set (Šīṭ - Āgātāḍīmūn) recibió del cielo; y el alfabeto de Enoc (*qalam ‘Idrīs*), descendida a Enoc (‘Idrīs- Hirmis) por mediación del arcángel Gabriel (Pseudo-Ibn Waḥšīyya, *Kitāb Šawq al-mustahām fī ma‘rifat rumūz al-aqlām*, 121). El alfabeto celestial (*al-qalm al-samāwī*) de Šīṭ - Āgātāḍīmūn se corresponde con las letras jeroglíficas (ἱερογλυφικοῖς) que posteriormente fueran traducidas a la lengua común. Paradójicamente en el mismo texto se cita a Agathodaimōn (en la forma ‘Agātāḍīmūn) comentando sobre el valor de estos tres alfabetos:

---

Con respecto a esto, Agathodaimōn (‘Agātāḍīmūn) opina lo mismo en su *Safar al-Ḥaqqāyyā*: “Es necesario que aquellos que poseen las leyes divinas preserven sus secretos en uno de estas tres escrituras” (Pseudo-Ibn Waḥšīyya, *Kitāb Šawq al-mustahām fī ma‘rifat rumūz al-aqlām*, 121).

وحقق هذا كلام ايضا اغاذيمون بقوله في سفر الحقايا مما يجب على اصحاب النواميس لالهية. أن يثبتوا اسراهم بهذه الاقلام الثلاثة.

---

Volviendo al fragmento de Menetón citado por Sincelo, algunos de sus comentaristas afirman que el mismo Hermes es quien desciende tres veces a la tierra como intelecto, que es una de las tres potencias inefables del hermetismo. El mismo Menetón en su *Aigyptiaka* (*Historia de Egipto*) establece otra genealogía mítica

---

<sup>16</sup> Para la tradición cabalística judía Set (Šēt) es el “ancestro de todas las generaciones de *tzadikim* o justos” (*Zohar*, 1:36 b). El historiador judío Flavio Josefo se refiere a Šēt como virtuoso y de excelente carácter e informa que sus descendientes inventaron la sabiduría de los cuerpos celestes y construyeron los “pilares de los hijos de Šēt”, dos pilares inscritos con muchos descubrimientos e invenciones científicas, sobre todo en astronomía (*Antigüedades judías*, Capítulo II, sección 3). En las dos visiones judías sobre Šēt coinciden el sentido de la virtud y lo bueno, que se relaciona al *agathós* griego que refiere nobleza y bondad.



donde Agathodaimōn (Ἀγαθοδαίμων) ocupa un tercer lugar posterior a Hefesto (Ptah) y Helios (Ra) en la lista de los reyes divinos de Egipto (1964, 14).

El hermetista André-Jean Festugière, a través de la nota de Sincelo, afirma una genealogía en la que un Hermes mayor (que tal vez sea el dios Thot) engendra a Agathodaimōn, que es el padre del Hermes más joven, llamado Trismegisto, quien a su vez es el padre de Tāt. El padre de Hermes era Agathodaimōn, pero a menudo el nombre “padre” también se usaba para un guía espiritual; al igual que se usaba “hijo” o “hija” para los estudiantes espirituales. Quizás en el caso de Hermes Trismegisto, Agathodaimōn pueda ser a la vez su padre y su guía espiritual. Según este texto habría al menos dos Hermes; el primero es Thot y el segundo el apodado Hermes Trismegisto. Si se traduce “τοῦ προπάτορος τριμεγίστου Ἑρμοῦ” por “el antepasado Hermes Trismegisto” y no por “el antepasado de Hermes Trismegisto”, en este último caso dicho Hermes sería el segundo o incluso un tercer Hermes. Si se adopta la traducción propuesta anteriormente para “τοῦ Ἀγαθοδαίμονος [...] τοῦ Τᾶτ”, la genealogía propuesta no correspondería a lo que se lee en los tratados herméticos, donde Hermes Trismegisto es instruido por el “Buen Demiōn” en *Corpus hermeticum* XII y enseña a Tāt como su hijo. Si, por el contrario, se adopta la traducción “por el hijo de Agathodaimōn, el segundo Hermes y padre de Tāt”, el Hermes Trismegisto de los tratados corresponde a este segundo Hermes (Kerchove, 2012, 27).

El doxógrafo antiguo Isidoro usa el término elativo Trismegisto o “grande, grande y grandísimo” para describir la grandeza de Agathodaimōn. Sólo más tarde se aplica el título trismegisto al Hermes “tres veces mayor”. Cirilo de Alejandría (376 / 78 - 444) en su texto *Contra Juliano*, cita un “Discurso de Asclepio” en el que Osiris se dirige al “Buen Daimōn más grande” (*megistre Agathós Daimōn*) y lo llama también “*trimegiste Agathós Daimōn*” (tres veces grande). Cirilo además atribuye el logos a Agathodaimōn. Se aprecia en el *Corpus Hermeticum XII* como el gran Hermes Trismegisto parece hablar del tres veces grande Agathodaimōn como su propio maestro espiritual, y lo describe con atributos divinos: “él solo (...) como Dios primogénito [*hōs prōtogenos theos*] verdaderamente contempló el Todo y habló palabras divinas [*to panta katidōn theious logous ephthexato*]” (Capítulo XII. 8)

En este texto se expresa como Agathodaimōn enseñaba sobre la unidad noética del todo, pero, para profundo pesar de Hermes, nunca puso sus palabras por escrito. Así, el autor anónimo de este tratado lo presenta como un ser humano a quien conocía, cuyas palabras tenían una gran autoridad, pero que presumiblemente ya no estaba vivo. La formulación “Dios primogénito” sugiere que Hermes pensó en Agathodaimōn como el primer ser humano en renacer divino y “convertirse en el *aiōn*”, obteniendo así la capacidad de ver todas las cosas tal como aparecen en la propia imaginación incorpórea de Dios (es decir, “contemplar verdaderamente el Todo”). Esto convertiría a Agathodaimōn en el predecesor tanto de Hermes

como de Tāt y su modelo ideal de realización espiritual. Agathodaimōn posiblemente sería el elegido para ser el fundador original y primer heraldo de la comunidad hermética. En fuentes antiguas también se logra encontrar la intrigante referencia a “los adeptos de Agathodaimōn” (οἱ Ἀγαθοδαίμωνῖται), algo que recuerda al posterior movimiento gnóstico, con pensamiento neoplatónico-iranio, de los seguidores de Set (Seth) o setianos (II –III d.C.), que tenían su guía en la lectura del *Evangelio de los Egipcios* (dentro de los Manuscritos de Nag Hammadi) y en la doctrina de Set como el *aiōn* y salvador celestial-terreno de su simiente. Los setianos serán mencionados posteriormente, con una connotación negativa, en *al-Filāḥa an-Nabaṭiyya* (*La agricultura nabatea*), una obra legítima de Aḥmad ibn ‘Alī Ibn Waḥṣiyya sobre agricultura, astronomía y magia, donde la figura de Set (Šīṭ = Āgātāḍīmūn) será muy abordada (Hämeen-Anttila, 2006).

Ya con la eclosión de las escuelas místicas en el siglo II d.C. (neopitagorismo - gnosticismo) y la adopción en los textos herméticos de un estilo dialogal y de instrucción que miran a la tradición griega, los hermetistas filosóficos tardíos ponen en las enseñanzas Agathodaimōn doctrinas de Heráclito de Éfeso (Fowden, 1993, 34). Debido a esto la doctrina heraclítica de la temporalidad divina de Aiōn (Αἰών)<sup>17</sup> se interrelacionó con la potestad de Agathodaimōn como deidad egipcio-helenística afín a Aiōn. En el papiro mágico griego IV-3169 se da la siguiente impetración: “Sí, tú que gobiernas la esperanza, Aiōn (Αἰών) dador de riquezas, sagrado Agathodaimōn, cumple todos los favores” [ναί, κυριεύων ἐλπίδος, πλουτοδότα Αἰών, ἱερὲ Ἀγαθὲ Δαίμων, τέλει πάσας χάριτας] (M. Delgado, 2001). De igual modo, este tipo de invocaciones a Agathodaimōn en el *Corpus Hermeticum* realizan una asimilación neoplatónica por medio del término *noūs* (νοῦν), como aquello que “piensa y es pensado volviéndose hacia el Uno” (“mirando hacia él”), algo que se concreta en la idea del alma individual que se eleva a un *noūs* supraindividual y se adapta a él de tal manera que pueda captarlo intuitivamente. Así es visible en los *Poimandres*: “[...] pide a Agathodaimōn; entra en mi *noūs* y mi razón [...] y cúmpleme todos los deseos que albergo en mi alma” (*Hermetica*, 1924, Vol. I).

Queda ahora distinguir otra arista de Agathodaimōn, esta vez desde una posición más oriental y cercana a la que asumiré el hermetismo árabe-islámico posterior y los doxógrafos de dicho contexto.

<sup>17</sup> Refiere al oracular fragmento (B52) de Heráclito: “Aiōn paĩs esti paízōn, pesseúōn; paidōs hē basilēiē” (Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληίη.). Sus traducciones - e interpretaciones - son múltiples, aunque se puede asumir como: “Aiōn [el Eterno] es un niño jugando [moviendo fichas en un tablero de juego]. El reino es del niño” (Leibovich, 1994, 98).



## Agathodaimōn en el hermetismo iranio, armenio y sabeo-harraniano

### a. Contexto iranio

El hermetismo en el contexto iranio, así como el reconocimiento de la figura mítica de Agathodaimōn en Persia, tiene su conformación a partir de las campañas bélicas de Macedonia en Asia (331 -323 a. C.). Alejandro Magno tuvo una fuerte cercanía al culto a Agathós Daimōn en Alejandría y, según algunos doxógrafos, a las enseñanzas herméticas de su tiempo. Se sabe que dentro de sus expedicionarios al Asia se encontraban filósofos, matemáticos y eruditos, muchos de los cuales tenían una práctica hermética. Esto pudo haber sido una de las vías de llegada del hermetismo a Persia, el cual tiene mayor visibilidad en el período de la dinastía sasánida (desde 224 d. C) por mediación del idioma pahlavi o persa medio. Se han encontrado en este idioma inscripciones con referencias a Hermes, sobre todo en cuencos mágicos con frases como “estoy vestido con el manto de Hermes” o “Hermes el gran señor”, los cuales guardan mucha relación con los papiros mágicos griegos. Igualmente hay registro de una amplia literatura hermética en persa medio, incluso se especuló sobre como el emperador sasánida Sapor I (215-272) había ordenado la traducción al idioma pahlavi del *Corpus Hermeticum*, siendo el caso que muchos relatos de los doxógrafos árabes partieran de esta narrativa para validar la existencia de un conjunto de obras de Hermes en persa medio. En el mismo periodo del reinado de Sapor I, el reformador religioso Mānī (aprox. 216 - 527) legitimaba su doctrina maniquea por medio de una cadena espiritual de luminosos antepasados que llegaban hasta Hermes bajo la forma de Enoc, por lo que a él se le debe la equivalencia entre 'Idrīs (Enoc) y Hermes.

En cuanto al contexto hermético iranio y Agathodaimōn, éste estuvo sujeto a una serie de asimilaciones y sincretismos con deidades de la religión mazdeísta, algo que fue registrado por los doxógrafos griegos. El historiador griego Diodoro Sículo (90– 30 a. C.) afirma que Agathós Daimōn le dio las leyes a Zaratustra, una afirmación que también se menciona en un escolio de Alcibíades Clinias Escambónidas (450 - 404 a. C.). Diodoro Sículo lo expresa de este modo:

Así se registra entre los arrianos que Zaratustra afirmaba que el Buen Espíritu [ἀγαθὸς δαίμων] le dio sus leyes. Entre el pueblo conocido como los getas (Tracia), los cuales se declaraban como inmortales, Zalmoxis [Ζάλμοξις] afirmó lo mismo de su diosa referencial Hestia. Y entre los judíos, Moisés remitió sus leyes al dios que es invocado como Iao [o Yao (Ἰαω), forma griega del tetragrámaton YHWH (יהוה)]. (Greenbaum, 2015, 161)

El escolio de Alcibíades reafirma lo anterior en los siguientes términos:

---

Ζωροάστρης ἀρχαιότερος ἑξακισχιλίοις Se dice que Zaratustra era seis mil años mayor que  
 ἔτεσιν ἧ λέγεται Πλάτωνος· ὃν οἱ μὲν Ἕληνα, Platón. Algunos dicen que era de Grecia, pero otros

---

οἱ δὲ τῶν ἐκ τῆς ὑπὲρ τὴν μεγάλην θάλασσαν [afirman] que era descendiente de aquellos que se ἠπέιρου ὀρωμένων φασίν, πᾶσάν τε originaron en la tierra de más allá del gran mar, y σοφίαν παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ δαίμονος que aprendió toda la sabiduría del Agathós ἐκμαθεῖν, τουτέστιν ἐπιτυχοῦς νοήματος. Daimōn, es decir, “el pensamiento próspero”. (Idem.)

Este pensamiento próspero que representa la sabiduría de Agathodaimōn se relaciona con uno de los tres fundamentos éticos del zoroastrismo, los cuales son: el buen pensamiento (*hūmat*), la buena palabra (*hūhat*) y la buena acción (*hūrašt*).<sup>18</sup> Este “buen pensamiento” (*hūmat*) tiene su hipóstasis en la deidad irania Vohu Manah (Buen Pensamiento), que en el *Avesta* es uno de los Amesha Spenta (Aməša Spənta) y en los textos en pahlaví es llamado Wahman y Bahman.<sup>19</sup> Vohu Manah representa el buen estado moral de la mente de una persona, por lo que tanto Vohu Manah como Agathós Daimōn se pueden correlacionar en la referencia a: *vohu* = *agathós* (bueno) y *manah* = *daímōn* (en el sentido de espíritu).<sup>20</sup>

Henry Corbin, basándose en la doxografía de Diodoro Sículo y Alcibiades, expresó que Zaratustra se había iniciado directamente en la sabiduría por mediación de Agathodaimōn, el cual él reconoce como una figura homóloga a la deidad irania Daēnā (en pahlaví *Dēn*), referida a “lo que es visto”, el Yo celestial, el *Anima*

<sup>18</sup> Los términos persas *hūmat* (هو مانت), *hūhat* (هوخت) y *hūrašt* (هورشت), parten de la raíz del persa antiguo *vahu* -*wahuš* (del proto-iraní *Hwásuš*), referente a bueno y excelente [persa medio: *wih*, *wah*; escritura maniquea: *wyh*; escritura pahlaví: *wyh*] (Pokorny, *Proto-Indo-European Etymological Dictionary*, 2007, “\**vahuš*”).

<sup>19</sup> Vohu Manah [*vohu* - “bueno” y *manah*- “mente, espíritu, pensamiento”, en persa moderno: *wohū* (وهو) - *manah* (منه)] compuesto en *wohū manah* (وهُوْمَنْه) aparece en los *Gathas* principalmente en asociación con Ahura Mazdā y otros seres, por ejemplo, “Yo también te alabaré, Oh Verdad, como nunca antes, (a ti) y al Buen Pensamiento y a los Señores Sabios” (Yašt, 28.3; cf. Yašt, 28.9, y Yašt, 33.11). En la morada donde habita Ahura Mazdā, Vohu Manah está presente junto con las almas de los veraces (Yašt, 49.10). Una de las designaciones del próximo mundo es “Morada del Buen Pensamiento” (Yašt, 32.15). Vohu Manah es presentado como uno de los hechos básicos de la creación (Yašt, 44.4). Ahura Mazdā es nombrado como su padre (Yašt. 31.8; 45.4), pero esta relación, que también disfrutaban otros seres divinos, no está descrita en términos claramente antropomórficos. Así como Ahura Mazdā está relacionada con Vohu Manah (Yašt. 32.2), también el hombre se esfuerza por asociarse con él (Yašt 49.3, 5). Una función característica de Vohu Manah es la de consejero (Yašt, 44.8, 13; 47.3). El hombre debe seguir los “caminos del buen pensamiento” (Yašt, 34.12, 13; 51.16). Cualquiera que haga el bien a una persona veraz – entre otras cosas cuidando vacas– tendrá un lugar “en el prado de la Verdad y el Buen Pensamiento” (Yašt 33.3) (Almut, *Zamyād Yašt*, 1994). Por otra parte, en los textos en pahlaví es llamado Wahman, en persa moderno *wohman* (وهُمَنْ), y Bahman, en persa moderno *bahman* (بَهْمَنْ). Wahman y Bahman indican a dos cualidades esenciales, bondad (*wehīh*) y pensamiento (*menišn*).

<sup>20</sup> El vocablo *manah* (*mnh* / *manah*) deriva de la raíz protoindoiraní \**mánas* (*mn-š* / *manaš*) y ésta a su vez del védico *mánas* (मनस्), que refiere a los sentidos de mente, espíritu y pensamiento (Pokorny, *Proto-Indo-European Etymological Dictionary*, 2007, “\**mánas*”).



*caelestis* y el Aiōn (Corbin, 2005, 57). Daēnā en los *Gathas* denota “visión, conciencia, individualidad”, y en el *Avesta* expresa el sentido de “camino de la luz” (*daē* = “luz” / *nā* = “camino de”). También Daēnā encierra el significado de “conciencia” como una de las cinco facultades espirituales, junto con *axw* - “fuerza vital”, *baodah* - “percepción”, *urvan* - “alma” y *fravaši* - “el eterno y celestial tutelar de los seres materiales” (Āliḥānī, 2023, 47). Daēnā no es sólo sabiduría divina sino también su emanación como sabiduría humana innata (*āsn-xrad*), un principio con implicaciones de largo alcance, ya que todo conocimiento beneficioso cae necesariamente dentro de la trascendencia de Daēnā (Hāšem Razī, 2000, 282). Al igual que el Agathós Daimōn ctónico de la religión mediterránea, Daēnā actúa de psicopompo de las almas puras y de las condenadas en el más allá bajo la acción de los Amesha Spenta (Aməša Spənta). En la doctrina filosófica del *Ḥikma fahlawī*, *Ḥikma ḥosrawānī* o sabiduría irania antigua,<sup>21</sup> a la cual dará continuidad Suhrawardī, Daēnā representa la intuición de lo oculto personificado con la expresión “*chešm-e del*” u “ojo del corazón” (Āliḥānī, 2023, 49). De esta forma Agathodaimōn se interrelaciona y sincretiza con una deidad del saber secreto iranio.

Una relación curiosa entre el Agathós Daimōn de la tradición egipcia con la tradición mazdeísta está en práctica de los taumaturgos persas, donde destaca la figura del legendario mago del periodo aqueménida Ostanēs [\* (H)uštāna], del cual Filón de Biblos narró que tenía un culto a una deidad en forma de serpiente, y Sinesio el alquimista o el pseudo-Demócrito (s. I d.C.), cuenta como habría obtenido su conocimiento por mediación de Ostanēs el Mago, relatando igualmente su descubrimiento de textos que contienen sabiduría ancestral (*topos* que dará lugar al mito de la *Tabla Hermética Esmeralda - Tabula Smaragdina* (*Širr al-ḥalīqa*) - como un antiguo conocimiento de Agathodaimōn y Hermes en idioma persa perdido en Egipto). Otra figura heredera de esta tradición mágica persa es el alquimista griego Zósimo de Panópolis (finales del siglo III), que, en su supuesta obra traducida al árabe *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar*, expone las lecciones a su discípulo Teosebia de la doctrina química griega, es decir, la de sus fundadores Demócrito, Ostanēs, Hermes, Agathodaimōn y Maria la judía (Lacaze, 2018, 335). Es en un fragmento de *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar* donde se describe a un Agathodaimōn alquimista:

Agathodaimōn [...] dijo: “Moler y cocer, moler y cocer, repítelo, no seas impaciente, y repítelo”. Porque el trabajo en estas cosas al comienzo de la mezcla, la cocción, el remojo, el tostado, el calentamiento, el

<sup>21</sup> El *ḥikma ḥosrawānī* o sabiduría “josravani” es un tipo de filosofía y el misticismo del antiguo Irán, cuyos pensadores se llaman sabios *ḥosrawānī* o *ḥosrawāniyyun* (خسروانیون). Los pensadores célebres del antiguo Irán y sus herederos en el período islámico fueron conocidos por esta filosofía. El *ḥikma ḥosrawānī* fue posteriormente reconocida y revelada en la filosofía de la iluminación por Suhrawardī en relación con la filosofía islámica. La palabra “*ḥosrawān*” significa “real” o “el que tiene buena fama” (Es el nombre de varios monarcas persas latinizados como Josro o Cosroes). Según el filósofo iraní Suhrawardī, los *ḥosrawāniyyun* eran místicos que expresaban las verdades después de comprenderlas a través del desvelamiento y la intuición, en el lenguaje de los secretos y bajo la apariencia de “luz y oscuridad”.

blanqueamiento, el machacado, el soflamado, la vaporización, la oxidación y el teñido es uno. Si Agathodaimōn hubiera sabido que un golpe, una cocción y un remojo serían suficientes, no habría repetido lo que dijo. Sin embargo, repitió la frase “moler y cocer” (para que) lo cocieran muchas veces sin perder la paciencia y para disimularlo de quienes no conocían estos nombres. (*Corpus Alchemicum Arabicum*, 2007, Vol. II-1, 149)

Aquí se ve una síntesis de referencias que termina sustentando al modelo griego del hermetismo (la vía de instrucción y diálogo). Uno de los tratados alquímicos atribuidos a Agathodaimōn es, según el investigador de la alquimia Henry Ernest Stapleton (1878–1962), uno de los escritos alquímicos más antiguos que nos han llegado al presente. Para Stapleton, este tratado constituye la base de los escritos alquímicos de Alejandría. Basándose en pasajes de texto paralelos en Ĝāmāsb, Asfīdiyus y Zósimos, cree que este tratado fue escrito en el período seléucida y representa una alquimia helenizada de los harranios, los que se abordarán más adelante. En el tratado conservado en árabe y en los fragmentos griegos, la alquimia de Agathodaimōn utiliza los símbolos “la Gran Obra” y “el mundo como una piedra que no es piedra”, que indica los medios de transformación. En Agathodaimōn, este símbolo reemplaza al de la serpiente uróboro, en el que el fin es el principio y el principio es el fin. En la “Gran Obra” la materia prima pasa a metales individuales que están presentes en ella y de los cuales se puede recuperar. A juzgar por una cita de Ĝābir, a Agathodaimōn en algunos textos pseudoepigráficos se le atribuye el conocimiento de la teoría de las relaciones de equilibrio (Fuat Sezgin, 1971, 47).

Para finalizar en cuanto al contexto iranio, en un fragmento del texto maniqueo “El himno de la perla” (el gnóstico “Himno del Apóstol Judas Tomás”), se refiere a Partia (Irán) como origen de la sabiduría egipcia (un conocimiento persa perdido en Egipto), la cual es simbolizada como una perla custodiada en Egipto por una serpiente. Este texto narra como un príncipe (*wāspuhr*) parto debe realizar la búsqueda de la perla. Ya estando en la “morada de la sierpe” (en siríaco: *ašpāzā*, en persa: *sepanj* y en armenio: *aspnĵ-akan*) por medio de un hechizo (*memaggēš*), que pone a la serpiente a dormir, podrá tomar la perla. Encontrará igualmente a su hermano gemelo (alegoría maniquea) con lo cual heredan juntos su reino. La serpiente aquí representa la repetición, la reencarnación, la transformación y la sabiduría adquirida en la materia, la cual es simbolizada por el *locus* de Egipto (James R. Russell, “Hymn of the Pearl” en *Encyclopædia Iranica*, 2004, Vol. XII, 604-605).

En el contexto armenio se encontrará un referente a Agathodaimōn menos dependiente del modelo griego y más fiel al modelo hermético egipcio.

b. Contexto armenio



La figura de Agathodaimōn en el ámbito armenio posee un estrecho vínculo con el contexto iranio. El hermetismo armenio tiene su centralidad en la colección de aforismos en lengua armenia titulado “*Las definiciones de [Hermes] Trismegisto a Asclepio*” - *Trismegisti sahmanumnera Asklepiosin* (Տրիսմեգիստի սահմանումները Ասկլեպիոսին), siendo tal vez el texto hermético más antiguo del que se tenga registro (s. I d. C.). El argumento principal para esta datación temprana es el hecho de que algunos de sus aforismos se citan en múltiples obras herméticas griegas independientes. El armeniólogo y experto en literatura hermética Jean-Pierre Mahé, en su obra *Le fragment du Discours parfait et les Définitions hermétiques arméniennes* (1982), expresa que estos aforismos siguen un modelo egipcio (sentencias, no diálogos) y contienen el núcleo de las enseñanzas que se encuentran en la hermética religioso-filosófica griega posterior.<sup>22</sup>

Es por ello que los armenios pre-cristianos tuvieron un conocimiento de las doctrinas de Hermes (Հերմես) permeadas de elementos irancieros, como el culto solar la adoración del Gran Espíritu Ār o Āreg (Արեգ) que se consideraba encarnado en el sol, el culto a las deidades Ānāhīt (Անահիտ), Ārāmāzd (Արամազդ) y Mitrā o Mihran (մեհեան), y adherencia flexible a las enseñanzas esotéricas de Zoroastro o Zaraθuštra (Զրադաշտ) y Mānī (Մանի). Dentro de estas enseñanzas se encontraba las de Agathodaimōn Trismegisto (Տրիսմեգիստի), las cuales son un repaso a la teúrgia y al pensamiento esotérico.

Otro elemento significativo está en lo que expresan Christian Thrué Djurslev y Daniel Ogden en su valiosa investigación “Alexander, Agathoi Daimones, Argives and Armenians” (2018). En la misma se estudia una curiosa relación entre el folclor armenio y la tradición egipcia-alejandrina, la cual consiste en la práctica de los armenios de dirigirse a las serpientes domésticas o *lortuk* (լորտուկ) como “armenias” y de los alejandrinos de tratar a sus serpientes domésticas (agathós daimōn) como “argivas” o naturales de Argos (Djurslev – Ogden, 2018, 15). Agathós Daimōn tiene su centralidad dentro del mito fundacional de la ciudad de Alejandría, donde se le consagró uno de sus dos templos conocidos. En el *Romance de Alejandro* (338 d. C) atribuido al Pseudo-Calístenes y llevado al persa como *Iskandernāme* (*Eskandar-Nāme*), se informa que los trabajadores fueron asustados por una serpiente durante la construcción de Alejandría. El emperador Alejandro Magno ordenó matar a la serpiente y construir un santuario en el lugar. Una vez que

<sup>22</sup> *Las definiciones del Trismegisto a Asclepio* se componen de varios apartados. El primero incluía citas del historiador armenio Eghishe (Եղիշե), o Yeghishe Vardapet (410 – 475), de otras obras más antiguas que incluían las definiciones sagradas de la tradición de sabiduría hermética, incluido un libro armenio llamado *Yacaxapatum Cark* (en armenio, *Discursos frecuentemente repetidos*), escrito en algún momento entre los siglos V y VII d.C., sobre el tema de la moral y la estética armenias. *Las definiciones del Trismegisto* también se compone de las obras periféricas de Anania Shirakatsi - Anania Širakac'i (Անանիս Շիրակացի) - polímata y filósofo pitagórico armenio (610-685), así como también de sermones e ilustraciones grabadas, presumiblemente basadas en un conjunto de textos más antiguos y desconocidos.

se completó el santuario, se dice que muchas serpientes aparecieron y se infiltraron en las casas de las cercanías al templo. Se narra que estas serpientes fueron adoradas como “buenos espíritus”. Esto evidencia una práctica armenia del culto a Agathós Daimōn como deidad tutelar del hogar, dándose así una doble impronta egipcia en Armenia: la del culto a Agathós Daimōn en relación a la deidad benéfica, y la del Agathodaimōn de la tradición hermética en el rol de maestro espiritual.

En lo correspondiente al Agathodaimōn de la hermética irania-armenia, la misma tendrá su eco semítico en la región de Harrān, un espacio fundamental para la presentación de esta mítica figura a la doxografía árabe-islámica.

### c. Contexto sabeo-harraniano

La antigua ciudad de Harrān (ܚܪܐܢ) - en latín *Carrhae* -, situada en el límite de la actual Turquía y Siria, posee una larga data que se extiende desde el período mesopotámico, formando parte de la historia y geografía bíblica (Génesis 11: 31). Harrān fue testigo en la antigüedad y la Edad Media de una serie de dominaciones desde la hitita (siglo XIV a. C.) hasta la árabe (640 d. C.). El siglo anterior a la invasión árabe, se habían establecido en esta ciudad los filósofos neoplatónicos Damascio el Diádoco, Simplicio de Cilicia, Prisciano de Lidia, Eulamio de Frigia, Hermias de Fenicia, Diógenes de Fenicia e Isidoro de Gaza. Los siete filósofos se habían exiliado en la Persia de Cosroes I después del cierre de la Academia de Atenas por Justiniano I (529), pero al firmarse un tratado de paz entre Cosroes I y Justiniano I (532), los filósofos se trasladaron a la ciudad de Harrān cercana a la frontera persa. La elección de esta ciudad tal vez se debió a la actividad intelectual que se desarrollaba en la misma, ya que Harrān asumió el hermetismo persa y lo integró dentro de la tradición semítica de los que los árabes llamarán sabeos-harranianos. En esta región se conocía el tratado I del *Corpus Hermeticum*, el *Poimandres*, y el hermetismo era visible hasta en la comunidad cristiana como lo muestra Tawadrūs Abū Qurrah (Teodoro Abucara), el obispo calcedonio de Harrān (s. IX), el cual narra en algunos de sus textos la creencia en Hermes. Por ello, este contexto brindó a los pensadores árabe-islámicos el encuentro con un neoplatonismo académico y un hermetismo persa revestido con la doctrina astrológica y taumatúrgica (*needed* - نهد ) de los sabeos-harranianos o caldeos-harranianos.<sup>23</sup>

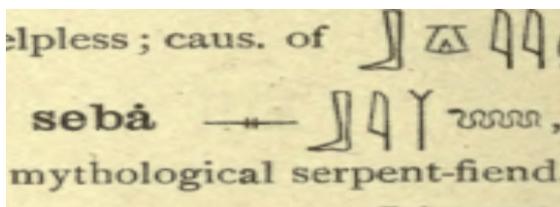
Es dentro de dicha cosmovisión donde se da el mayor punto de contacto entre el Agathós Daimōn de la tradición mediterránea y el hermetismo alejandrino-iranio con el Agathodaimōn (Āgātādimūn) árabe. Las figuras de Agathodaimōn y Hermes bajo la óptica harraniana tienen un fuerte vínculo astrológico. De

---

<sup>23</sup> Es pertinente mencionar que sobre el estudio del hermetismo sabeo-harraniano y su influencia en la doxografía islámica son de indiscutible valor las obras *The City of the Moon God: The Religious Traditions of Harran* (1992) de Tamara M. Green y *From Sasanian Mandaean to Šābians of the Marshes* (2014), otra importante obra de Kevin va Bladel.

hecho, en la lengua siríaca hablada por los habitantes de Harrân, el nombre Hermes o *Hermēs* (ܡܪܝܚܡܐ) refiere tanto al profeta como al planeta Mercurio (también en la forma *nāḥō* - ܢܚܐ). Debido a esto, buena parte del impacto que tuvieron las figuras de Agathodaimōn y Hermes dentro de la doxografía islámica se debió a la lectura que realizaron los eruditos islámicos de las doctrinas y ritos sabeos, interesados en gran medida por la implicación que posee el tema de lo sabeo o *aṣ-Ṣābi'ūn* (الصَّابِئُونَ) en el contexto coránico (Corán 5:69).

Algunos egiptólogos e investigadores sobre paganismo semítico han encontrado una conexión muy temprana entre Harrân y Egipto (Frew, 1999, 21), siendo una de ellas la posible fuente del sustantivo “sabeo”. Si bien comúnmente se cree que su origen está en el verbo árabe *ṣaba'a*, en el sentido de “acción de abandonar” (de raíz *ṣ-b-*), también podría significar “brillar” o “elevarse” (los astros). Esto concordaría con el término hebreo *ṣābā'* (צִבְיָא) - que significa “hueste celestial”<sup>24</sup> - y con el verbo siríaco *sb'* (ܫܒܐ), que significa tanto “bautizar” como “configuración estelar”. Todos estos sentidos podrían proceder de la raíz egipcia *sb'*, que refiere a “estrella” o “meteor” (*seba*), “deidad estelar” (*sbau*), “enseñar” (*sebau*) o “maestro”. Pero lo más sorprendente es encontrar en esta raíz egipcia (*sb'*) los signos jeroglíficos que forman el término *sebā* [bajo el estándar Unicode: el signo 13283 (eje de puerta, s), el signo 130CD (parte inferior de la pierna, b), el signo 131CB (el junco), el signo 1327D (horquilla de soporte) y el signo 13199 (la serpiente ondulada)], el cual refiere a “daimōn serpiente” o “espíritu serpiente” (Budge, *An Egyptian hieroglyphic dictionary*, Vol. II, 594).



Esta etimología referiría tanto al tipo de religión “astral” sabeo-harraniana, el estatus de maestro divino de los “egipcios” Agathodaimōn y Hermes (que enseñaron el secreto de los astros), como a la misma figura Agathós Daimōn en su configuración de deidad serpiente (*sebā*) dentro de la raíz del término sabeo.

Debido que los sabeos, junto a los judíos y cristianos, son denominados como la “gente del Libro” (*'ahl al-kitāb*), estos eran protegidos bajo dominación musulmanas (*'ahl ad-dimmah*), algo que no ocurría con los de credo politeísta los cuales tenían que convertirse a la nueva fe o sufrir las consecuencias de no hacerlo. En el caso de los habitantes de Harrân existió un debate moderno de si pertenecían al pueblo sabeo o no.

<sup>24</sup> El filólogo semítico Yosef Qafih (1917 – 2000) expresaba que la palabra caldea *ṣābā'* significa “aquellos de opinión buena, correcta y justa”.

Para el orientalista ruso-judío Daniel Abramovich Chwolsohn (1819-1911), los habitantes de Harrân que se hacían llamar sabeos (*al-Şābi'ūn*) habían construido “un tejido de mentiras” para protegerse de la conversión forzada al islam, ya que la religión que practicaban no era más que un paganismo semítico tradicional, basado en el culto a deidades planetarias. De este modo, la afirmación de los sabeos de Harrân de tener un libro revelado y un profeta fue un ardid construido únicamente para burlar la persecución de las autoridades musulmanas, por lo que las referencias que aparecen en las fuentes musulmanas respecto al culto harranianos de figuras comunes a la tradición hermética, como Agathodaimōn, los espíritus planetarios y similares, son simplemente falsos (T. M. Green, 1992, 103). Contra este análisis de Chwolsohn, el orientalista y teólogo danés Johannes P. Ejler Pedersen (1883 - 1977) al trabajar con las fuentes utilizadas por doxógrafos islámicos como Ibn Ḥazm (994 -1064) y al-Şahraṣṭānī (1086-1153), concluyó que ninguno de los primeros autores utilizó el sustantivo sabeo como nombre especial a un grupo étnico en particular, ya que dicho calificativo era común a varias sectas diseminadas el contexto islámico, que practicaban una forma de gnosticismo. Sabeo (*al-Şābi'a - al-Şābi'ūn*), bajo este punto de vista, es sinónimo de gnóstico. Esta definición de sabeo hace que tengan sentido en la doxografía filosófica islámica la conexión de las creencias de los sabeos con las de los egipcios, como también las referencias a Hermes y Agathodaimōn y las descripciones de las supuestas peregrinaciones de los sabeos a las pirámides con rituales y oraciones secretas. Además, tal definición podría incluir a los gnósticos mandeos, y al mismo tiempo, no excluiría a los harranianos que se describen en las fuentes doxográficas musulmanas (T. M. Green, 1992, 110).

Muchos de estos doxógrafos se valieron de las descripciones de viajeros y eruditos musulmanes para dar la condición de *ḥunafā'* (monoteístas) a los profetas de la tradición sabeo-harraniana. Uno de estos fue el historiador y geógrafo árabe al-Ḥusayn ibn 'Alī al-Mas'ūdī (896 - 956), quien visitó la ciudad de Harrân en 943, y ofreció en su obra *Kitāb at-Tanbīh wa-'l-işrāf* (*Libro de advertencia y revisión*) el único relato de un testigo ocular musulmán sobre Harrân, distinguiendo allí entre varios tipos diferentes de sabeos (*Şābi'ūn*) y dando una lista extraña de profetas, poetas y deidad griega, la cual es liderada por Agathodaimōn:

Los sabeos egipcios, que honran a Hirmis y Āgāṭādhīmūn como sus profetas; el resto de estos sabeos son los harranianos. Se abstienen de muchos alimentos que comen los sabeos griegos, como cerdo, pollo, ajo, frijoles y otras cosas de este tipo; consideran a sus profetas Āgāṭādhīmūn, Hirmis, Hūmīrūs (Homero), 'Araṭūs (Arato de Soli), 'Aryasīs y 'Aranī [los dos Orfeos]. (T. M. Green, 1992, 115)<sup>25</sup>

<sup>25</sup> A pesar del hecho de que Mas'ūdī colocó a los harranianos entre los sabeos egipcios, gran parte de estos profetas son de origen griego. Mas'ūdī atribuyó a los harranianos la creencia de que los dos profetas llamados Orfeo, que poseían



Mas‘udī en su estudio de los habitantes de Harrān expresó que era una comunidad de filósofos, pero por linaje solamente no por práctica y sabiduría. Aseguró haber leído una frase de Platón en siríaco: “Quien conoce su esencia se volverá al infinito”, una reminiscencia de la frase de Delfos que testifica la influencia en el lugar de la academia platónica persa, o la de los filósofos exiliados en el oriente a partir del cierre de la academia de Atenas (‘Amīrī, 2012, 45).

Esta presencia de Agathodaimon dentro de la tradición profética harraniana es mencionada por eruditos como el matemático persa ‘Aḥmad al-Bīrūnī (973- 1050), el cual en el capítulo XVIII de su *Kitāb al-Ātār al-bāqīya ‘an al-qurūn al-ḥāliya* (*Libro de la cronología de las naciones antiguas*) menciona a “Āgātādīmūn, Hirmis, Wālīs y Sawār” como profetas dentro de la cosmovisión sabeo- harraniana (al-Bīrūnī, *al-Ātār al-bāqīya*, 407). El Agathodaimōn sabeo-harraniano, desde el punto de vista de la doxografía islámica, estaba vinculado fuertemente con las tradiciones de las doctrinas esotéricas-astrológicas. El traductor y filósofo ‘Abū Mas‘ud Dimašqī (m. 1010), por ejemplo, postuló dos tipos diferentes de sabeos: los que reconocen el culto a las mansiones celestiales (es decir, adoran las estrellas) y los que creen en los ídolos. Los primeros afirmaron que habían adquirido esta doctrina de Agathodaimōn o Set (Šīt), el profeta e hijo de Adán. De hecho, sugiere que el término Šābi‘ūn (sabeo) etimológicamente proviene de Šabī, nombre de un hijo de Hermes identificado por ‘Idrīs (T. M. Green, 1992, 116).

Para los mandeos, identificados como sabeos (*al-Šābi‘ūn*) en el contexto islámico,<sup>26</sup> Set (Šīt - Āgātādīmūn) es llamado en mandaico Šītil y es un *uthra* (ángel o guardián) del Mundo de la Luz. Según las escrituras mandeas, incluida la *Qolastā*, *El Libro de Juan* y el *Genzā Rabbā*, la figura soteriológica angelical Šītil representa a un hijo de Ādam Qadmayya (“el primer Adán”) quien enseñó a Juan el Bautista con sus hermanos Anuš (Enoc - Hermes) e Hibil Ziwa (Abel). Se habla de él de diversas formas, como hijo de Adán, hermano o hijo de Hibil y hermano o padre de Anuš. Šītil es uno de los reveladores del mandeísmo, y según esta tradición fue llevado vivo al Mundo de la Luz sin una *masiqta* (misa mortuoria). Esta visión tendrá más tarde eco en la obra *al-Filāḥa an-Nabaṭīyya* (*La agricultura nabatea*) de Ibn Waḥšiyya y en la doctrina filosófica de Suhrawardī.

---

conocimientos ocultos, son idéntico a Hirmis y el Āgātādīmūn, y su lista de alimentos prohibido para ellos recuerda, de hecho, a la dieta vegetariana de los pitagóricos y prohibiciones de los órficos. La confirmación independiente de esto último llega de Yaqut, cuyo diccionario biográfico informa que el sabeo Ibrahim ibn Hilal (m. 994 E.C.) le ofrecieron 1.000 dinares si aceptaba comer habas, oferta que rechazó porque le estaban prohibidas.

<sup>26</sup> Los mandeos son un grupo étnico-religioso originario de la llanura aluvial del sur de Mesopotamia, y cuya religión es el mandeísmo, la cual tiene similitudes con el zoroastrismo y el judaísmo. Los mandeos (del arameo מנדע *manda’*, “conocimiento”) también son llamados nazarenos en algunos textos (del ostaramaico נצר - “guardar”, “observar”, probablemente “gente que observa [ciertos ritos]”).

El filósofo y polímata Ishāq al-Kindī (801-873), describió la religión de Harrān como un “aristotelismo mezclado con astrología”, en el cual las figuras de Hermes y Agathodaimōn eran sus luminarias (*urānī*). Uno de los mejores testimonios lo da un propio habitante de Harrān, el matemático, astrónomo y traductor Ṭābit ibn Qurra (826-901), también llamado Abū al-Ḥasan ibn Zahrūn al-Ḥarrānī al-Ṣābi’ (el sabeo), el cual tradujo del siriaco al árabe las leyes de Hirmis, texto que fue de gran influencia para el erudito y doxógrafo árabe Abū al-Wafā’ al-Mubaššir Ibn Fātik (1019 -1097). Esto es evidente su obra *Kitāb muḥtār al-ḥikam wa-maḥāsīn al-kalim* ( *Libro de la elección de las máximas de sabiduría y las mejores palabras*), donde al-Mubaššir Ibn Fātik aborda la figura de Agathodaimōn en la forma de Ġūṭāḍīmūn (غوثاذيمون) el egipcio, y dedica un capítulo al profeta Šīt (Hanegraaff, 2022, 333).<sup>27</sup> Para al-Mubaššir, Agathodaimōn fue uno de los profetas de los griegos y egipcios, siendo para los sabeo- harranianos “el segundo *Ūrānī*, e ’Idrīs (Hermes) el tercer *Ūrānī*” (Mubaššir, 1980, 45). La explicación que al-Mubaššir da para el nombre Ġūṭāḍīmūn es: “el de feliz fortuna” (*as-sa’īd al-ḡadd*). Aunque para al-Mubaššir Agathodaimōn es el segundo *Ūrānī* y Hermes es el tercero, en otra sección de su libro declara que Šīt (Āḡāṭāḍīmūn) es el primer *Ūrānī*, dando así una contradicción. La primera referencia a *Ūrānī* aparece en la descripción que el viajero y filósofo persa Aḥmad ibn aṭ-Ṭayyib as-Saraḥsī (m. 899) hace de la religión de Harrān, donde se dice que las luminarias de los harranianos (*inna mašhūrīhim wa-a’lāmahum*) son los *urānī* Agathodaimōn y Hermes (Hirmīs). Kevin van Bladel ha expresado como nadie ha podido explicar el origen del término *Ūrānī* (*urānī*) como luminaria, ni cómo Šīt - Āḡāṭāḍīmūn podría ser el primer y segundo *Ūrānī* en el mismo texto (2019, 188).

Otro dato sustancial lo aporta el grupo de filósofos musulmanes del siglo X llamados Iḥwān aṣ-Ṣafā’ (Hermanos de la Pureza), los cuales en su enciclopedia filosófica de línea ismaelí *Rasā’il Iḥwān aṣ-Ṣafā’* hablan a modo simbólico de la entrada al nuevo templo estelar en términos sabeos, haciendo una invocación a Āḡāṭāḍīmūn. Henry Corbin señala esta invocación en su libro *Templo y contemplación* (2003) en el capítulo “Templo sabeo e ismailismo”:

¿No elegirás, oh hermano, entrar en el templo de Āḡāṭāḍīmūn, a fin de contemplar los Cielos de los que habló Platón, que son los Cielos espirituales, y no los cielos visibles que muestran los astrónomos? (Corbin, 2003, 136)

Los Iḥwān aṣ-Ṣafā’ ven en el sabeísmo harraniano el receptáculo de un conocimiento venido de Agathodaimōn y Hermes, que a su vez deriva en las diversas escuelas filosóficas de la antigüedad:

<sup>27</sup> Este texto tuvo una traducción medieval al castellano por Alfonso X el Sabio, con el título *Los Bocados de Oro*, y al latín por Giovanni da Procida con el título de *Liber Philosophorum Moraliū Antiquorum*, el cual fue leído por el filósofo neoplatónico Marsilio T. Ficino, traductor a su vez, del griego al latín, del *Corpus Hermeticum* (1471).



Lo último que escuchamos sobre quienes afirmaban conocer las ciencias talismanes (*'ulūm al-ṭilasmāt*) y sus acciones, de aquellos cuyas noticias nos fueron transmitidas y cuyas obras nos llegaron, fueron los griegos, y estos hombres tienen diferentes nombres. Entre ellos están los sabeos (*aṣ-ṣābi'ūn*), los harranios [...], y tomaron el origen de sus conocimientos de los siríacos y egipcios [...]. Los primeros de ellos fueron Agathodaimon (Aḡādāymūn), Hermes (Hirmis) [...], luego sus huestes se dispersaron en el pitagorismo (*fūtāḡuryya*), aristotelismo (*'aristānūnyya*) y platonismo (*'aflātūnyya*). (*Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, 2017, Capítulo XI)

إن آخر ما سمعنا عن ادعى علوم الطلسمات وأفعالها ممن نُقلت إلينا أخبارهم وبلغنا آثارهم اليونانيون، وهؤلاء لهم عند الناس أسماء مختلفة؛ فمنها الصابئون والحراسون (...)، وقد كانوا إذا أخذوا أصول علومهم عن السريانين وعن المصريين (...) أولهم أعادمايون وهرمس (...)، ثم تفرقت جيوشهم إلى الفوثاغرية والأرسطانونية ومن الأفلاطونية والأقوروسية.

Como expresa el investigador polaco Łukasz Piątak (2024), Hermanos de la Pureza (Iḥwān aṣ-Ṣafā') fueron quizás los antecedentes de Suhrawardī al adoptar algunos rituales talismánicos sabeos, enseñados por Agathodaimōn, como parte de su propio “culto filosófico” (*al- 'ibāda al-falsafiyya al-ilāhiyya*). Este mismo tipo de ritual de ascenso al templo planetario, nuevamente atribuido a los sabeos de Ḥarrān, está descrito por el filósofo Faḥr al-Dīn al-Rāzī (1150-1209) en su *Al-Sirr al-Maktūm* (*El secreto oculto*), en el cual desarrolla, a decir de Sebastian Noble (2021), una “epistemología ocultista” bajo la conjugación de demostraciones filosóficas con referencias a “los señores o maestros de los talismanes” (*aṣḥāb al-ṭilasmāt*), un tema fundamental relativo a Agathodaimōn, que posteriormente desarrollará Suhrawardī en su sistema (Sebastian Noble, 2021, 212). En el *Kitāb Ṣawq al-mustahām fī ma'rifat rumūz al-aqlām* (*El libro del deseo del amante enloquecido por el conocimiento de las escrituras secretas*) del pseudo-Ibn Waḥṣiyya, aparece una cita de Agathodaimōn, donde él mismo se atribuye el ser el que enseñó a los sabeos el conocimiento de los talismanes:

Agathodaimōn (Aḡādāimūn) mencionó que transmitió a ellos [los sabeos] los conocimientos talismánicos, y no hubo algo similar a éste, ni entre los filósofos antiguos (*al-mutaqaddimūn*) ni entre

ذكر اغاذيمون انه نقل العلوم الطلسمية عنه ولم يسبقهم الي ذلك احد من المتقدمين و المتأخرين.

---

los posteriores (*al-mutāḥḥirīn*) (Pseudo-Ibn Waḥṣiyya, *Kitāb Ṣawq al-mustahām*, 130).

---

Este conocimiento talismánico en el contexto islámico no era una mera práctica mágica, sino que, por el contrario, necesitaba de un refinamiento epistemológico que permitiera reconocer múltiples capas de significado dentro de un solo fenómeno. En el nivel de los cuerpos naturales, era necesario observar la causalidad y las correspondencias; en el nivel intelectual, se exploraban las proporciones matemáticas (proporciones numéricas y geométricas) y los principios cosmológicos; y en el nivel esotérico (*bawāṭin al-ḥikam*), se realiza la exégesis de las escrituras y el trabajo espiritual para percibir el principio divino que está detrás de todo (Liana Saif, 2024, 8).

De este modo, los filósofos árabes-islámicos conformaron a través del ritual astrológico - talismánico harraniano un tipo “taxonomía espiritual” al estilo de los filósofos platónicos romanos del siglo III d. C., que se vincularon con la redacción, preservación y uso ritual de ciertos manuales llamados mágicos (Marx-Wolf, 2016). Desde la concepción sabeo-harraniana los doxógrafos musulmanes tomaron a la figura de Agathodaimōn como la de un proto-maestro de las enseñanzas ocultas, que no entraban en contradicción con la doctrina teológica de la Unidad de Dios, y que antecedía en la línea de una pedagogía hermética que llegaba a Sócrates, Platón, Aristóteles y Alejandro Magno (ʿIskandar). De este último se dice, dentro de esta tradición doxográfica, que recibió de Aristóteles toda la doctrina hermética-astrológica, visible en obras como *Kitāb al-Iṣṭamāḥīs*, *Kitāb al-Iṣṭamāṭīs*, *Kitāb al-Uṣṭuwwaṭās*, *Kitāb al-Madīṭīs* y *Kitāb al-Hādīṭūs*, textos todos relacionados entre sí y llamados Hermética pseudo-aristotélica, los cuales pretenden ser textos pedagógicos sobre los secretos de Hermes escritos por Aristóteles para Alejandro Magno. El conquistador macedonio cumple con el rol de ser un punto de intercepción entre el Agathós Daimōn de la religión mediterránea, el Agathosdaimōn de las tradiciones armenias e iránicas y el Āġātādīmūn semítico (harraniano – árabe). Para el mundo árabe el legado intelectual de ʿIskandar o el Alejandro Magno hermetista llevó a vías de hecho, durante el califato abasí, el proceso hermético-filosófico que se desarrolló en este contexto.

## ĀĠĀTĀDĪMŪN EN EL CONTEXTO ISLÁMICO

### a. Doxografía y textos alquímicos atribuidos

Los antecedentes mencionados, con énfasis en la cosmovisión sabeo-harraniana, conformaron en el contexto filosófico islámico la figura de Agathodaimōn como profeta y heraldo de un conocimiento antiguo. Esta visión, como se vio en algunos casos, se encuentra tanto en la obra de pensadores tales como



al-Kindī, Tābit ibn Qurra, Abū Ma'šar al-Balkhī, Ibn an-Nadīm (m. 995), Abū al-Wafā' al-Mubaššir Ibn Fātik, Maslama al-Qurtubī (950-1007) y los Iḥwān aṣ-Ṣafā' (Hermanos de la Pureza), al igual que en la obra de doxógrafos como Ḥunayn ibn Ishāq (808–873), Ibn Durayd (837-933), 'Abd al-Karīm aṣ-Ṣahrastānī (1086-1153), Ibn al-Qiftī (1172 - 1248) y Quṭb al-Dīn al-Iškawarī al-Lāhīgī (m. 1680).<sup>28</sup> Todos ellos dieron diversas informaciones sobre esta figura, muchas de las cuales se contradecían entre sí y poseen un sabor de leyenda. Por ejemplo, al-Kindī nombra a Agathodaimōn y a Pitágoras como estudiantes de Hermes, pero al-Mubaššir e Ibn al-Qiftī, por el contrario, hacen de Hermes estudiante de Agathodaimōn, así como maestro de Asclepio. Agathodaimōn del Pseudo-Mağrītī (*Ġāyat al-ḥakīm* 406.7) es nombrado el inventor de un tipo de talismán en forma de campana que extrae a las serpientes y los escorpiones de sus agujeros. Mas'udī informa que las dos grandes pirámides de Giza (Keops y Kefrén) son las tumbas de Agathodaimōn y Hermes, y que Agathodaimōn vivió unos mil años antes que Hermes (Ullmann, Manfred, 1972, 176).

La cronología bizantina de los tres Hermes es retomada en el contexto islámico por el matemático y astrólogo persa Abū Ma'šar al-Balkhī (787- 886) en su obra *Kitāb al-milal wa-'l-duwal* (Libro sobre religiones y dinastías), libro que fue traducido al latín y comentado por Roger Bacon, Pierre d'Ailly y Giovanni Pico della Mirandola. En esta cronología de los tres Hermes de Abū Ma'šar el primer Hermes sería el creador de la medicina, la métrica poética y el estudio de los astros. Este Hermes, al igual que el Šīṭ - Āgātādīmūn de la tradición islámica, predice la llegada de Gran Diluvio, por lo que podría pensarse que es la representación de Agathodaimōn. El segundo Hermes sería babilónico y sería el padre de la filosofía y los filósofos ('*Abū al-ḥukamā*'), un título para Hermes discípulo de Agathodaimōn. Dice Abū Ma'šar que este Hermes fue el maestro del Pitágoras caldeo. El tercer Hermes era egipcio y fue el creador del arte de la alquimia y la botánica. Como se vio anteriormente, Abū al-Wafā' al-Mubaššir Ibn Fātik modificaría ambiguamente la cronología de las luminarias (*Ūrānī*) de Hermes, donde Šīṭ sería el primer *Ūrānī*, el

<sup>28</sup> Dentro de la bibliografía árabe hermética clásica, relacionadas con la figura de Agathodaimōn, se encuentran las obras astrológicas: *Kitāb Hirmis fī taḥwīl sinī l-mawālīd* (El libro de Hermes sobre las revoluciones de los años de los nacimientos), *Kitāb Asrār an-nuġūm* (Libro de los secretos de las estrellas), *Kitāb 'Arḍ Miftāḥ al-Nuġūm* (Libro de la Exposición de la Llave de las Estrellas). Dentro de las obras alquímicas se encuentra: *Sirr al-ḥaliqa wa-šan'at al-ṭabī'a* (El secreto de la creación y el arte de la naturaleza) - conocido también como *Kitāb al-'ilal* (El Libro de las Causas) -, *Risālat al-Sirr* (Tratado del Secreto), *Risālat al-Falakiyya al-kubrā* (El gran tratado de las esferas) y *Kitāb dhaḥīrat al-Iskandar* (Tratado de Alejandro). Finalmente, dentro de los textos de magia hermética se pueden nombrar: *Kitāb al-Iṣṭamāḥīs*, *Kitāb al-Iṣṭamāḥīs*, *Kitāb al-Uṣṭuwwaṭās*, *Kitāb al-Madiṭīs*, *Kitāb al-Hādiṭūs* (estos textos relacionados entre sí son llamados *Hermética pseudo-aristotélica*, los cuales pretenden ser los escritos de Aristóteles para enseñar a su alumno Alejandro Magno los secretos de Hermes), *Šarḥ Kitāb Hirmis al-Ḥakīm fī Ma'rīfat Šifat al-Ḥayyāt wa-l-'Aqārib* (Comentario al Libro del sabio Hermes sobre las propiedades de las serpientes y los escorpiones), *Dā'irat al-aḥruf al-abġadiyya* (El círculo de letras del alfabeto) - un tratado práctico sobre magia de letras atribuido a Hermes- y *Ġāyat al-Ḥakīm* (El fin del sabio) conocido en latín como *Picatrix*.

segundo Āgātādhīmūn e 'Idrīs (Hirmis) el tercero. Esto trajo como consecuencia que a partir del siglo III ya todos los filósofos del ámbito islámico mezclaran las cronologías de Abū Ma'šar y al-Mubaššir, algo que como se verá posteriormente, en autores como Suhrawardī y Mullā Šadrā, se alterara la cronología pautada para Agathodaimōn.

El filósofo y heresiólogo persa 'Abd al-Karīm aš-Šahrastānī en su *Kitāb al-Milal wa-l-Niḥal* (*Libro de los credos y las sectas*) hace una distinción entre la enseñanza de Agathodaimōn y la de Hermes. Šahrastānī menciona que los filósofos habían transmitido que Agathodaimōn enseñó que los primeros principios son cinco: El Creador, el Intelecto, el Alma, el lugar y el vacío; y que después de ellos vendrían los seres compuestos. Šahrastānī expresa que esto no había sido transmitido por Hirmis. (1993, 45)

El doxógrafo Ibn al-Qiftī en su *Tārīḥ al-ḥukama'* (*Historia de los sabios*) asume la etimología harraniana dada por al-Mubaššir para Agathodaimōn, y el rapto a los cielos de Enoc-Hermes:

|  |   |
|--|---|
| El tercero, y la interpretación de Ġūtādhīmūn (Agathodaimōn) es “el de feliz fortuna” ( <i>as-sa'īd al-ḡadd</i> ), y dijo: Salió Hermes de Egipto atrayendo a toda la tierra, y luego regresó a la misma, y con ella Allāh lo levantó hacia Sí, después de ochenta y dos años de su vida. (2018, Capítulos sobre 'Idrīs) | الثالث، وتفسير غوثاڟيمون السعيد الجدّ وقالوا وخرج هرمس من مصر وجاب الأرض كلها ثم عاد إليها ورفع الله إليه بها وذلك بعد اثنين وثمانين سنة من عمره. |
|--|---|

El doxógrafo persa del período safaví Quṭb al-Dīn al-Iškawarī al-Lāhīḡī, en su obra *Maḥbūb al-Qulūb*, realiza una historia de los filósofos y místicos desde la antigüedad hasta Avicena, dedicando una parte inicial a tratar la figura de Šīṭ - Āgātādhīmūn, como la primera luminaria conocida:

|   |  |
|---|--|
| “Šīṭ hijo de Adán, él es la primera luminaria de Dios ( <i>'uwriyā</i> ) y Āgātādhīmūn que se menciona en las lenguas” (al-Iškawarī al-Lāhīḡī, <i>Maḥbūb al-Qulūb</i> , Vol I, 157) | شيث بن آدم و هو أورياه الأول و آغاتاڟيمون (الذائر) على الألسن. |
|---|--|

Otro aspecto que destacar fueron los textos de carácter alquímico y mágico escritos en árabe atribuidos a Agathodaimōn, así fue el caso del texto *Risālat al-Ḥaḍar* (*Epístola de la advertencia*), un texto que llegó hasta la India como un libro atribuido a Agathodaimōn, “el sabeo profeta y maestro”. Así como éste, existen numerosos fragmentos de escritos alquímicos y mágicos seudoepigráficos o de falsa atribución a Agathodaimōn, que se conservan como citas en tratados árabes posteriores, como son *Kitāb al-Ḥabīb*,



*Muṣḥaf al-Ḥayāt* y *Ḥaqā'iq* del alquimista persa al-Ḥusain Ibn-‘Alī aṭ-Ṭuḡrā’ī (1061-1121). En *Risālat al-Ḥadār*, Ṭuḡrā’ī relata como Agathodaimōn (Āgātādhīmūn) antes de su muerte les contó a sus discípulos el secreto del arte alquímico, el cual no provenía de una planta ni de un animal, sino de aquello que Hermes describió con las palabras: “una piedra que no es una piedra”. Es llamativo aquí como el autor coloca a Hermes como referencialidad al símbolo hermético “el mundo como una piedra que no es piedra”, que en otros tratados es atribuido a mismo Agathodaimōn. El relato de Ṭuḡrā’ī continúa en forma de diálogo entre los estudiantes y Agathodaimōn, quien responde a sus preguntas. Al final, el maestro implora a sus alumnos que estuvieran regocijados con su partida, ya que la muerte es más curativa que leer cualquier libro de otro filósofo, un fragmento que, de cierto modo, socratiza a Agathodaimōn en una referencia al diálogo platónico del *Fedón*. También hay numerosos fragmentos de las enseñanzas de Agathodaimōn en forma de citas de autores posteriores.<sup>29</sup>

Un testimonio de todo lo anterior está en una copia del manuscrito seudoepigráfico *Kitāb Āgātādhīmūn* o *Libro de Agathodaimōn* (posiblemente del siglo XVII o XVIII), un texto de 67 folios con múltiples referencias a textos alquímicos árabes.<sup>30</sup> En el mismo se comienza dándose una analogía entre el cobre (metal que en la alquimia posee una potencia regenerativa y de transformación) y el ser humano, en cuanto a sus potencialidades de mutación de un estado rudo (*ḡalīz*) a un estado sutil (*laṭīf*):

Ciertamente, el cobre (*nuḥās*) se ha vuelto blanco y se ha fundido sin sombra (*ẓill*), porque ese cobre puesto que extrajo (*‘ustuḥriġ*) su negrura (*sawād*), y los cuerpos de intensa densidad (*taqīla*) que no estaban en su cuerpo lo abandonaron, aquel cobre [se volvió] un incorpóreo puro (*rūḥāniyya naqiyā*)

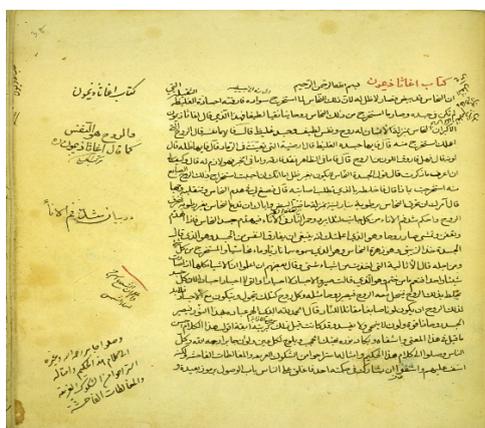
ان النحاس قد بيض فسار لا ظل له لان ذلك النحاس لاما  
استخرج سواده فارقتة اجساد الغيظه الثقيله التي لم تكن في  
جسده و صار ما استخرج من ذلك النحاس روحانيا نقيا لطيفا  
فهذا الذي قال آغاثاذيمون الاركان النحاس بمنزله الانسان له  
روح و نفس لطيف و جسد غليظ ...

<sup>29</sup> Véase: *Kitāb al-Ḥabīb* (55.12. 16; 63, -3; 65.3.5; 68,9); *Muṣḥaf al-ḥayāt* (185<sup>a</sup>; 187<sup>a</sup> último; 190<sup>a</sup> 1); *Ḥalabī Šawāhid* (128<sup>a</sup> 10); al-Ṭuḡrā’ī, K. *Ġāmi‘ al-asrār* (ver Siggel Katal. Gotha pág. 80); al-Ṭuḡrā’ī *Ḥaqā'iq* (199<sup>a</sup>, cf. Ruska-Hartner catal. p. 262); *Simāwī Muktasab* (30: 4; 41,8); *Ġildakī Sirr* (I 75<sup>b</sup>); *Marrākušī Sirāġ* (89<sup>b</sup> I 6).

<sup>30</sup> En sus folios se contienen referencias a textos alquímicos como: *Kitāb al-Sirr al-sārr wa-sirr al-asrār* de Jābir ibn Ḥayyān; *Kitāb Jannāt al-khuld* de Jābir ibn Ḥayyān; *Kitāb al-Raḥmah al-kabīr* por Jābir ibn Ḥayyān; *Kitāb al-Iḥqāq min sab’in* [extractos] de al-Rāzī; un tratado sin título atribuido a Hirmīs [Hermes Trimegisto]; *Kitāb al-Tadābir* de al-Rāzī; *Kitāb al-Rāhib* de Jābir ibn Ḥayyān; *Kitāb al-Āthar al-ulwīyah* atribuido a Aristóteles; *Risālah al-Fahm al-tāqib ilā al-fahm al-murāqib* atribuido a Platón; *Risālah Muḥāḥarat al-aḥġār* atribuido a Jābir ibn Ḥayyān; un extracto (*nubḍah*) de los escritos de al-Ṭuḡrā’ī; un tratado sin título atribuido igualmente a Āgātādhīmūn; *Risālah fi šinā’at al-iksīr* por Aḥmad ibn ‘Imād al-Dīn; *Risālah fi bayān tafriq al-adyān wa-tafarru’ al-‘ibādāt wa-al-diyānāt wa-al-i’tiqādāt* por Zósimo de Panópolis; *Kitāb al-Fuṣūl* atribuido a Jābir ibn Ḥayyān; una *risālah* sin título atribuida a Khālid ibn Yazīd; *Kitāb al-Muġarradāt* [extractos] atribuido a Jābir ibn Ḥayyān; *Masā’il* atribuido a Khālid ibn Yazīd; *Kitāb al-Sirr al-Maknūn* de Jābir ibn Ḥayyān; *Aqwāl al-mutaffariqāt* de autoría anónima; *Kitāb al-Mawāzīn* [extractos] de Jābir ibn Ḥayyān y *Kitāb al-Aḥġār ‘ala ra’y Balinās* de Jābir ibn Ḥayyān.

[de] sutileza. Esto es lo que dijo Āġātādhīmūn: Los pilares de cobre (*al-arkān al-nuḥās*) están en la mansión del hombre, que tiene un espíritu, un alma sutil (*naḥs laṭīf*) y un cuerpo rudo (*ġasad ḡalīz*) [...] (*Kitāb Āġātādhīmūn*, Manuscrito A 70, folio 38a).

El texto apela a la autoridad de Agathodaimōn, a quien cita, igualmente en el dorso del folio hay una nota marginal explicativa sobre la cita dada que expresa: “والروح هو النفس كما قال آغاثاڊيمون” – “y el espíritu (*al-rūḥ*) es el alma (*al-naḥs*), tal como dijo Āġātādhīmūn” (Manuscrito A 70, folio 38a). Esto deja ver el criterio de autoridad de la figura de Agathodaimōn dentro del contexto de la alquimia árabe.



[*Kitāb Āġātādhīmūn* (كتاب اغاثاڊيمون), Manuscrito A 70, folio 38a]

Luego de haber realizado una breve descripción de la figura de Agathodaimōn (Āġātādhīmūn) en el contexto de la doxografía árabe –islámica, cabe analizar su presencia dentro de la doctrina místico-filosófica *ʾisrāqī* del filósofo persa Suhrawardī y su impacto posterior en la corriente de pensamiento del *ḥikmat al-mutaʿaliyya* de Mullā Ṣadrā.

#### b. Suhrawardī, la escuela *ʾisrāqī* y Mullā Ṣadrā

Šihāb ad-Dīn Yahya ibn Habaš al-Suhrawardī, conocido como Šayḥ ʾIšrāq, desarrolló un sistema filosófico de impronta platónica, tomando a su vez los referentes de corrientes de pensamiento iraníes *ḥosrawānī*, *fahlawī* e *isrāqīyyūn*, con una crítica al sistema de los peripatéticos (*al-maššāʾūn*), en especial hacia la noética aviceniense. Este sistema creó una escuela de pensamiento potente, en la cual se encuentran



filósofos de estriada línea *'iṣrāqī* (iluminativa) como 'Izza al-Dawla Ibn Kammūna (m. 1284), Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūrī (m. 1288), Quṭb al-Dīn Šīrāzī (1236 - 1311), Šams al-Dīn Samarqandī (m. 1322), Jalāl al-Dīn al-Dawwānī (1427-1501) y Maṣūf Daštakī Šīrāzī (m. 1542). Otros filósofos cercanos al pensamiento *'iṣrāqī* son los persas Mīr Damād (1561- 1631/1632) y Mullā Šadrā, quien en una primera etapa de su pensamiento filosófico fue *'iṣrāqī*, siendo comentador del texto *Ḥikmat al-'iṣrāq* de Suhrawardī, pero posteriormente crearía su propio sistema filosófico llamado *ḥikmat al-muta'āliyya* y de gran empleo en el contexto actual islámico (Cruz, 2022, 30).

Suhrawardī veía en la figura de Hermes a un antepasado espiritual, elemento que utilizaba igualmente como una forma de oponerse a los peripatéticos y de justificar su sistema por medio de una fuente más antigua, autorizada y divina que la de Aristóteles (Bladel, 2019, 223).

En la literatura filosófica de Suhrawardī las figuras de Hermes (Hirmis) y Agathodaimōn (Āġātāḍīmūn) son mencionadas como parte de una "línea cronológica" de sabios, como Empédocles, Pitágoras y Platón, los cuales fueron instruidos en una sabiduría antigua (*al-ḥikma al-'atīqa*) que legaron posteriormente. Sin embargo, no hace referencias específicas a las obras o doctrinas conocidas de estos maestros. En su mayor parte, no demuestra ninguna familiaridad real con la Hermética real. Simplemente tenía la convicción, aparentemente basada más en sus sentimientos que en sus lecturas, de que su enseñanza era en realidad una continuación o un renacimiento de la sabiduría de estos antiguos filósofos. Suhrawardī cataloga de *al-'aġdād* (الأجداد), o antepasados ancestrales, a este linaje de sabios.

---

Tenemos otros antepasados ancestrales [cuyo] "و لنا أجدادٌ آخرون حتى ينتهي النسب الى الملك الذى هو الجدّ  
linaje llega hasta el rey que es el gran antepasado "الا عظم الذى لاجدّ له و لا أب.  
que no posee ni abuelo ni padre. (Suhrawardī,  
*Qaṣuḥ al-Ġarbah al-Ġarbīyah - El relato del exilio  
occidental*, 70)

---

Suhrawardī ve en estos antepasados una colosal estructura que se concreta en Platón, por medio de la enseñanza del *dawq* (ذوق), que refiere a un tipo de conocimiento que se saborea o experimenta directamente, equivalente al latín *sapere* (saber - sabor). Suhrawardī refiere en su *Ḥikmat al-'iṣrāq* que este "conocimiento directo (*dawq*) es el mismo del inspirado e iluminado Platón, guía y maestro de la filosofía (*ḥikmat*) y el de los que vinieron antes de él desde la época de Hermes" (2014, 277). Igualmente, el filósofo persa traza un vínculo entre Agathodaimōn y Hermes en cuanto a la enseñanza del arte del logos, en sus formas de verbo místico (*marmūza*), métrica poética, retórica y ciencia secreta de las letras (*'ilm al-ḥurūf*). Así lo expresa Suhrawardī:

Y sepan que los grandes sabios - ya que la sabiduría era retórica (*ḥaṭāba*) en la antigüedad, como [lo fue en] el padre de los sabios, el padre de los padres, Hermes, y antes de él Āgātāḍīmūn. (Suhrawardī, *Talwīḥāt al-Luḥyiyah wa -l-ʿarṣhiyyah*, 280)

و اعلم أن الحكماء الكبار - منذ كانت الحكمة خطابية في الزمان السابق مثل والد الحكماء أب الآباء هرمس و قبله أغاناديمون.

Siguiendo esta misma línea, el filósofo y doxógrafo *iṣrāqī* Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūrī da continuidad a la idea de ver a Agathodaimōn como uno de “la gente de la filosofía del conocimiento directo” (*ʿahl al-ḥikma al-ḍawqiya*), por el cual se le permitió percibir el Mundo de la Luz (*ʿālam al-nūr*):

Los primeros entre los sabios, como Hermes (Hirmis), Agathodaimōn (ʿĀgātāḍīmūn), Empédocles (ʿAnbādhūqlis), Pitágoras (Fītāgūris), Platón (ʿAflātūn) y otros, estuvieron entre los primeros, afirmaron haber estado en el lugar testimonial y declararon haber visto en el Mundo de la Luz. (Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūrī, *Rasāʿil aš-Šaġarih al-ilāhīh fī ʿulūm al-ḥaqāʿiq al-rabāniya*, Vol. III, 433)

و الأوائل من الحكماء كهرمس و أغاناديمون و أنباذقلس و فيثاغورس و الأفلاطن و غيرهم من الأوائل، يدعون فيها المشاهدة و يصرّحون بأنهم رأوها في عالم النور.

Es llamativo el hecho que dentro del contexto de la mística islámica, Ibn ʿArabī en su *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (*Los engarces de la sabiduría*) relacione a Agathodaimōn, en su forma del profeta Šīṭ (شيث), con el conocimiento directo o *ḍawq*. En el segundo capítulo del texto, sobre el engarce setiano (*faṣṣ ṣīṭiyya*) de la sabiduría del hálito de encantamiento (*al-ḥikma al-naṭiyya*) en la palabra de Šīṭ, comienza diciendo que los favores manifiestos en el mundo provienen de la Esencia y de los Nombres divinos, y aquellos que distiguen ambas manifestaciones son de la “Gente de los conocimientos directos” (*ʿahl al-aḍwāq*) (Ibn ʿArabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 41).

Algunos de los seguidores del Šayḥ ʿIṣrāq, Quṭb al-Dīn Šīrāzī y Manṣūr Daštakī Šīrāzī, obviaron a Agathodaimōn como maestro del logos místico (*marmūza*) dentro del linaje de los “Primordiales” (*awwalīn*). En el caso de Quṭb al-Dīn Šīrāzī se nota una mayor cercanía hacia la figura de Hermes el Sabio, el cual es tratado hasta en las obras astronómicas del autor como *Iḥtiyyārāt Muẓaffarī* (2024, 211). En su *Šarḥ Ḥikmat al-ʿiṣrāq* (*Comentario a La filosofía iluminativa* de Suhrawardī), Quṭb al-Dīn Šīrāzī al

comentar la frase de su maestro: “y las palabras de los Primordiales fueron mistericas” (2014, 277), realiza la siguiente glosa:

---

“Las palabras de los Primordiales (los antiguos) fueron mistericas,” pues Hermes, Empédocles, Pitágoras, Sócrates y Platón utilizaban continuamente el secreto en sus palabras (enseñanzas), ya sea como un fortalecimiento para la mente por la inquietud del pensamiento. (Šarḥ Ḥikmat al-’iṣrāq, 20)

---

Para Suhrawardī, Hermes era “el Padre de los Filósofos” (‘Abū al-ḥukamā’) y afirma que parte de su información sobre él procede de una crónica de la historia antigua, o sea, la doxografía bizantina-harraniana- árabe sobre Hermes. En otro texto suyo, Suhrawardī cita una frase de Hermes derivada de las primeras páginas del texto pseudo-aristotélico talismánico *Kitāb al-Iṣṭamāḥīs*, en el que Hermes se encuentra y conversa con su “naturaleza perfecta”. No está claro si había leído el pasaje en la obra talismánica original o a través de un intermediario que citó el pasaje, como el compendio mágico, atribuido Maslama l-Qurṭubī, *Gāyat al-ḥakīm (El fin del sabio)* conocido en occidente por el título *Picatrix*. Curiosamente, las fuentes biográficas sobre la vida de Suhrawardī alegan que era conocido como practicante de magia. (Bladel, 2019, 224). Sin embargo, cuando cita este pasaje hermético no lo hace con fines mágicos, sino más bien para advertir contra una interpretación ingenua de su expresión “señor de la especie” (*rabb an-naw’*), con la que se refiere a algo así como la forma ideal inmaterial y luminosa de una especie:

---

Cuando escuches a Empédocles (‘Anbāduqlis), Agathodaimon (Āgātāḍīmūn) y otros aludiendo a los señores de la especie, ¡comprende su significado! (*Kitāb al-Mašārī’ wa -l-muṭārahāt*, Vol. III, 499)

---

Mullā Šadrā empleará el mismo fragmento de Suhrawardī en su texto *Aṣ-Šawāhid al-rubūbiyya (Mašhad II, Iṣrāq o sección V, 268)*, para comentarlo y analizar el concepto de “señor de la especie” (*rabb an-naw’*). Pero un punto distintivo en dicho fragmento del *Kitāb al-Mašārī’* es que Suhrawardī cita primero a

Empédocles de Agrigento y luego a Agathodaimōn, alterándose así la cronología de ambos. Sin embargo, en el fragmento previamente visto de su texto *Talwihāt*, Suhrawardī enfatiza la anterioridad de Agathodaimōn sobre la de Hermes, lo cual deja en evidencia una contradicción en el mismo autor. Otro ejemplo de esta alteración cronológica se aprecia en la gran obra de Šadrā *Al-Ḥikma al-muta‘aliyya fī l-‘asfār al-‘aqliyya al-arba‘a* (*La filosofía trascendente. Acerca de los cuatro viajes del intelecto*) donde sitúa a Empédocles como antecesor de Agathodaimōn:

---

Āgātādīmūn también estuvo de acuerdo con lo que este filósofo [Empédocles], y habló a la gente acerca de abandonar [el apego a] este mundo, excepto que lo hizo en parábolas y alegorías. (1990, Vol. VIII, 266)

ووافق هذا الفيلسوف أغاناديمون في دعائه الناس إلى رفض هذا العالم إلا أنه تكلم بالأمثال والرموز.

---

Este será un problema visible en la leyenda hagiográfica árabe-islámica de un neo-Empédocles, que tendrá algunos rasgos biográfico-auténticos los cuales serán hiperbolizados y transformados al final. Es por ello que para doxógrafos y pensadores de este periodo Empédocles es anterior a Agathodaimōn y Pitágoras. Suhrawardī diría en su *Ḥikmat al-‘iṣrāq*:

---

Y los grandes pensadores como Empédocles y su discípulo Pitágoras. (2005, 19)

والعظماء الذين بينهما كأنيباذقلس و تلميذه فيثاغورس

---

El punto vinculante entre Agathodaimōn y Empédocles, desde las perspectivas de Suhrawardī y Šadrā, estaría en la posición de estas figuras como hierofantes. Esta misma visión será dada a Pitágoras, del cual el pensamiento *iṣrāqī* tomaría su doctrina sobre la metempsicosis (μετεμψύχωσης). Suhrawardī en su *Ḥikma al-iṣrāq* dedica la primera parte del capítulo referido a de la resurrección, la profecía y los sueños a tratar la espinosa cuestión, desde lo islámico, de la reencarnación o *tanāsuh* (تناسخ). Aquí Suhrawardī revisará los argumentos a favor y en contra de la idea de la trasmigración de las almas o metempsicosis que no son concluyentes, de modo que no parece rechazar por completo la posibilidad de algún tipo de trasmigración de las almas, especialmente las llamadas “almas imperfectas”. Algunos de sus comentaristas, como Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūri y Quṭb al-Dīn Širāzī, opinaron que el filósofo si defendía una especie de metempsicosis, siendo legitimada por ellos, acto que fue un punto de quiebre con la doctrina tradicional de la resurrección, si bien algunas sectas islámicas conservan la creencia en la



trasmigración de las almas. En la obra de Mullā Ṣadrā existen diversas críticas hacia puntos de vistas asumidos por el pensamiento *iṣrāqī*, como son la doctrina platónica de la reminiscencia o *anámnēsis* (ἀνάμνησις), la cual pone a juicio en su texto *Aṣ-Ṣawāhid al-rubūbiyya* (*Maṣhad I, Iṣrāq* o sección IX, 157), y la doctrina del *tanāsuh* o la metempsicosis. Para esto somete a crítica la visión *iṣrāqī* sobre la enseñanza de “los primordiales” o “pilares de la sabiduría”, o sea, Empédocles, Agathodaimōn y Pitágoras:

Según mi conjetura, lo que se transmite desde los pilares de la sabiduría como Platón (‘Aflāṭūn), y antes de él, los grandes filósofos como Sócrates (Suqrāt), Pitágoras (Fiṭāgūrīt), Agathodaimōn (Āgātādīmūn) y Empédocles (‘Anbāduqlis) acerca de su persistencia en la doctrina sobre la metempsicosis (*tanāsuh*) no puede ser, de ninguna manera, de otro sentido que el que está registrado en la Ley Divina, y es en el sentido de la modalidad del ser [del hombre] en el otro mundo. (1990, Vol. IX, 8)

وظني أنّ ما عن هو منقول عن أساطين الحكمة كأفلاطون ومن قبله من أعظم الفلاسفة مثل سقراط و فيثاغورث و أغاثاذايمون و أنباذقلس من إصرارهم على مذهب التناسخ ام يكن معناه إلا الذي ورد في الشريعة بحسب النشأة الآخرة.

Evidentemente, aquí se aprecia en Mullā Ṣadrā una postura ortodoxa en la que antepone la ley divina al conocimiento de los antiguos sabios. Nos tante, él daría una argumentación filosófica bien elaborada contra esta doctrina *iṣrāqī* del *tanāsuh* por medio de su teoría del movimiento transustancial (*ḥaraka al-ḡūharī*), su aporte ontológico más destacado.

Dentro de las obras de Suhrawardī que más se acercan al sentido sabeo-harraniano de las arcanas enseñanzas de Agathodaimōn esta su texto *Al-Wāridāt wa-l-taqdīsāt* (*Inspiraciones y santificaciones divinas*), el cual está siendo investigado profundamente en la actualidad (Piṭtak, 2024). En las páginas de *Al-Wāridāt wa-l-taqdīsāt* se encuentran varios llamados a la veneración de los planetas. Las mismas palabras iniciales de la obra exhortan a adorar al sol: santificar (*qaddis*) a Dios y a la Luminaria Máxima (*al-nayyir al-a’zam*) en uno de los dos horizontes y pronunciar el recuerdo (*dīkr*). En el texto deja ver la empresa ocultista de Suhrawardī, el cual desarrolla ideas sobre la influencia astral y los seres planetarios como causas eficientes de los cambios en el mundo sublunar, así como la posibilidad de manipularlos a través de invocaciones y elementos talismánicos. Estos espíritus planetarios están ocupados en la santificación constante (*taqdīs*) del “Dios de las deidades” (*ilāh al-āliha*), un término que usa Ṣayḥ Iṣrāq para denotar a la Luz de luces o *al-nūr al-anwār* (Piṭtak, 2024, 175). *Al-Wāridāt wa-l-taqdīsāt* introduce el

concepto de amor hacia las luces ontológicas superiores, según Agathodaimōn y Hermes La obra presenta una síntesis ecléctica de influencias filosóficas, esotéricas y litúrgicas, lo que sugiere un profundo compromiso con la exploración espiritual y la práctica religiosa.

Esta síntesis entre filosofía y ocultismo en Suhrawardī puede conducir a la interpretación de su expresión: “Cuando escuches a (...) Agathodaimōn (Āġātādīmūn) y otros aludiendo a los señores de la especie (*aṣḥāb al-’anwā’*), ¡comprende su significado!” (*Kitāb al-Mašārī’ wa -l-muṭārahāt*, T. III, 499)

En el léxico *’iṣrāqī*, términos como señores de las especies (*aṣḥāb al-’anwā’*), los señores de los talismanes (*aṣḥāb al-ṭilasmāt*) y los señores teúrgicos (*’arbāb al-’aṣnām*), poseen el eco harraniano que enviste el señorío de Agathodaimōn como un maestro del saber de lo astral, lo talismático y lo luminoso. El uso de este término se aprecia igualmente en peripatéticos como Faḥr al-Dīn al-Rāzī en su *Al-Sirr al-Maktūm* (*El secreto oculto*). Por ejemplo, el vocablo *’arbāb al-’aṣnām* es la composición de *’arbāb* como plural de *rabb* (رَبّ), señor, dueño, y *al-’aṣnām* como el plural de *ṣanama* (صنم), adorado, imagen, icono, aquello que es objeto de adoración, cualquiera que sea el género o la forma, que tiene una aparente grandeza o tal título. Este último se distingue del término *al-waṭan* (الوَتْن), ídolo, el cual se aplica a lo pequeño, a lo mediocre. Dicho término refiere tanto a la figura del maestro, el señor o el rango de lo teúrgico, y dentro de la ontoepistemología de la Luz del pensamiento *’iṣrāqī*, los señores teúrgicos, al igual que los señores de las especies (*’aṣḥāb al-’anwā’*) y los señores de los talismanes (*aṣḥāb al-ṭilasmāt*),<sup>31</sup> pertenecen al grado de la luz inmaterial o *al-nūr al-muġarrad* (النور المجرد), y refieren a los dominantes accidentales o *al-qawāhir al-’araḍiyya* (القواهر العرضية), como potencias entre lo inmaterial y lo material. Por ejemplo, sobre los señores de los talismanes (*aṣḥāb al-ṭilasmāt*) dirá al-Šahrazūrī:

---

“Los señores de los talismanes (*’arbāb al-ṭilasmāt*) أرباب الطلسمات النوري ... هي علة الوجود والنظام الجسماني. luminosos ... son la causa de la existencia y del orden corpóreo” (al-Šahrazūrī, *Šarḥ Hikmat al-iṣrāq*, 143).

---

<sup>31</sup> *’arbāb al-ṭilasmāt* (أرباب الطلسمات), de las raíces: *r-b* (s.) + *t-l-s-m*; *’arbāb* es el plural de *rabb* (رَبّ), señor, dueño; *al-ṭilasmāt* (طَلْسَمَات) es el plural de *ṭilasm* o *tillasm* (طَلْسَم - طَلْسَم) [son plurales también: *tillasmāt* (طَلْسَمَات) y *ṭalāsīm* (طَلَّاسِيم)], en persa *ṭelesm* (طلسم) [en plural: *telesm-hā* (طلسمها)], derivados del vocablo griego *teleō* (τελέω), que significaba “consagrarse” y “completo”, y del griego medio *télesma* (τέλεσμα), que significa “impuesto”, “objeto consagrado”. El término *ṭillasm* (talismán) es *musallaṭ* invertido, lo que significa “aquello a lo que se le confiere poder sobre algo”. Este poder es el resultado de colocar “secretos celestiales” en su cuerpo; no se puede lograr sin el conocimiento astrológico necesario para determinar cuándo y dónde aprovechar las fuerzas de los planetas y las estrellas de las que reciben su eficacia. El *Ġāyat al-ḥakīm* enfatiza que “el conocimiento de las proporciones celestiales es la base de la fabricación de talismanes, ya que ellos [los cuerpos celestiales] difunden sus acciones [de los talismanes]” (Liana Saif, 2017, 300).

Estos términos se interrelacionan como otro grupo de términos del léxico 'iṣrāqī, presente en las obras de Suhrawardī, al-Šahrazūrī y Quṭb al- Dīn Šīrāzī, con profunda referencia agathodamónica:

- 'arbāb al- 'aṣnām (أرباب الأصنام): señores teúrgicos; rangos teúrgicos (Suhrawardī, *Ḥikma al-iṣrāq*, 145; Quṭb al- Dīn Šīrāzī, *Šarḥ Ḥikmat al- 'iṣrāq*, 340/ 355/ 359/ 367)
- 'arbāb al- 'aṣnām al-naw 'iyya (أرباب الأصنام النوعية): señores teúrgicos de especificidad; rangos teúrgicos de especificidad (al-Šahrazūrī, *Šarḥ Ḥikmat al-iṣrāq*, 266/ 369-370/ 394-395/422; *Rasā'il aš-Šağarih al-ilāhīh fi 'ulūm al-ḥaqā'iq al-rabānīya* - Vol. III, 422/426/503)
- 'arbāb al- 'aṣnām al-naw 'iyya al-falakiyya (أرباب الأصنام النوعية الفلكية): señores teúrgicos de especificidad celestial; rangos teúrgicos de especificidad astral (Suhrawardī, *Ḥikma al-iṣrāq*, 143)
- 'arbāb al- 'anwā' (أرباب الأنواع): señores teúrgicos de las especies; rangos teúrgicos de las especies (Suhrawardī, *Ḥikma al-iṣrāq*, 462; al-Šahrazūrī, *Rasā'il aš-Šağarih al-ilāhīh fi 'ulūm al-ḥaqā'iq al-rabānīya*, Vol. III, 438/439/444/592/628)
- 'arbāb al- 'anwā' al-nūriyya (أرباب الأنواع النورية): señores teúrgicos de las especies luminosas; rangos teúrgicos de las especies luminosas (al-Šahrazūrī, *Šarḥ Ḥikmat al-iṣrāq* 395; al-Šahrazūrī, *Rasā'il aš-Šağarih al-ilāhīh fi 'ulūm al-ḥaqā'iq al-rabānīya*, Vol. III, 426)
- 'arbāb al-ṭilasmāt (أرباب الطلسمات): los señores teúrgicos de los talismanes; rangos teúrgicos de los talismanes, naturaleza mágica (Suhrawardī, *Kitāb al-Mašāri' wa -l-muṭārahāt*, Vol. III, 504; al-Šahrazūrī, *Šarḥ Ḥikmat al-iṣrāq*, 143; Quṭb al- Dīn Šīrāzī, *Šarḥ Ḥikmat al- 'iṣrāq*, 242)
- 'arbāb al- 'unṣuriyyāt (أرباب العناصر): señores teúrgicos de la elementalidad (Quṭb al- Dīn Šīrāzī, *Šarḥ Ḥikmat al- 'iṣrāq*, 286)
- 'arbāb al-ṭilasmāt al-basā'ṭ al- 'unṣuriyya (أرباب الطلسمات البسائط العنصرية): señores teúrgicos de los talismanes simples elementales (Suhrawardī, *Ḥikma al-iṣrāq*, 143)
- 'arbāb al-ṭilasmāt al-murakbāt al- 'unṣuriyya (أرباب الطلسمات المركبات العنصرية): señores teúrgicos de los talismanes compuestos elementales (Suhrawardī, *Ḥikma al-iṣrāq*, 142; Quṭb al- Dīn Šīrāzī, *Šarḥ Ḥikmat al- 'iṣrāq*, 286)

Es curioso ver en el esquema ontológico de estos términos dentro del marco de luz inmaterial (*al-nūr al-muğarrad*) - con regencia en los dominantes accidentales (*al-qawāhir al- 'araḍiyya*) - como Suhrawardī coloca advocaciones de Agathodaimōn como los señores teúrgicos de especificidad astral, los señores teúrgicos de la elementalidad y los señores teúrgicos de los talismanes, junto con potestades de la religión

mazdeístas como: 'Urdibehešt (arcángel masculino, perfecta existencia, rige el fuego), Hurdād (arcángel femenino, integridad, rige las aguas), Mordād (arcángel femenino, inmortalidad, rige las plantas), Šahrīwar (arcángel masculino, reino deseable, rige los metales), 'Esfandārmaḍ (arcángel femenino, sabiduría, rige la tierra), Kadbānaw'īya (la que genera el cuerpo, la fuente de la vida), Rawānbaḥš (el dador de espíritu) y Hūm Yaīzd (la planta de hoja perenne). Esto puede hacer evidente que la figura de Agathodaimon (Āgātāḍīmūn) en la ontología de los iluminativos (*išrāqīyyūn*) no perdió su capacidad de sincretismo simbólico.

## CONCLUSIONES

La figura de la deidad griega-egipcia Agathós Daímōn (Ἀγαθὸς Δαίμων), ha tenido tanto una transformación semántica ("buen espíritu" - "el de feliz fortuna" - *as-sa'īd al-ǧadd*) y de transcripción fonética (*Agathodæmon* latino - Āgātāḍīmūn, Agāḍīmūn o Ġūtāḍīmūn árabe), como también una evolución simbólica desde la figura del daimōn-serpiente del rito doméstico y agrario, pasando como la deidad intermedia entre los dioses y los mortales, advocación de deidades mayores como Zeus y Hermes (en el contexto griego), sincretizado con deidades como Shai, Osiris-Amōn y Serapis (en el contexto egipcio ptolemaico), asumir la figura de sobrehumano (la transformación en un *agathós daímōn* en el pitagorismo), hasta llegar a la figura del maestro espiritual (pre / post-diluviano), profeta (Šiṭ) y filósofo-taumaturgo en los contextos herméticos alejandrino, iranio, armenio, sabeo-harraniano e islámico.

Sin embargo, esta diacronía de Agathodaimōn se sustenta en un mitologema de tres representaciones:

En primer lugar, lo ctónico subyacente en Agathodaimōn desde su representación numinosa como *daimōn* serpiente (*sebā*), la "serpiente mercurial", su sincretismo con deidades egipcias ctónicas o advocaciones de la misma naturaleza como Hermes Ctónico o Khthonius (Χθόνιος), su rol como psicopompo en su sincretismo iranio con Dāenā y su vínculo constante con la taumaturgia y lo oculto que lo acompaña en toda su diacronía en la figura del hierofante, el mago, el alquimista, el astrólogo, el sanador o el que enseña el saber secreto sobre los señores de los talismanes (*aṣḥāb al-ṭilasmāt*).

Segundo, Agathodaimōn en su función solar (donde la misma serpiente encierra el símbolo apolíneo), posee un sincretismo con deidades solares como Amōn. Es también una de las luminarias (*ūranī*) en la religión astral sabeo-harraniana y dentro de la doxografía de las escuelas iluminativa (*išrāqī*) adquirirá representatividad como aquel que obtuvo un conocimiento directo de la Luz de luces (*al-nūr al-anwār*).

Tercero, Agathodaimōn como portador del logos (la palabra), correlacionado con la deidad irania Vohu Manah (Buen Pensamiento) y testigo de un conocimiento directo (*dawqī*), llamado Trismegisto al ser el mayor receptor del saber antiguo que se lega en la lengua sagrada, maestro de Hermes Trismegisto y



Zaratustra, y finalmente como parte de una cadena primigenia de maestros en una sapiencia secreta, alquímica y divina.

Estas tres representaciones del mitologema de Agathodaimōn están presentes en buena parte del pensamiento de las escuelas del *ḥikmat al-iṣrāqī* (filosofía iluminativa) y del *ḥikmat al-muta‘āliyya* (la filosofía trascendente). En todo caso, Agathodaimōn pasó de ser una deidad astral de protección a mutarse en la figura hipostática del sabio divinizado, en otros términos, representa la transformación del pensamiento mítico-religioso al pensamiento ontológico-espiritual.

## REFERENCIAS

- ʿĀliḥānī, Bābak (2023). *Ašnāī bā Ḥikma fahlawī* [Orientación a la sabiduría pahlawī]. Teherán: Mu'saseh ḥikmat wa falsafeh-e irānī.
- Almut, Hintze (1994). *Zamyād Yašt*. Berlín: Wiesbaden.
- ʿAmīrī, Reḍā (2012). *Hirmis wa ḥikmat-e hirmisī* [Hermes y la filosofía hermética]. Qom: Dānašgāh-e Mufīd.
- Anónimo (2005). *Corpus Hermeticum* [Edición crítica en griego, latín y copto, con la traducción al italiano de la introducción y comentario de la edición de Nock-Festugière y la edición de los textos herméticos coptos de I. Ramelli]. Milán: Bompiani.
- \_\_\_\_\_ (2020) *Kitāb Āgāṭādhīmūn* [Manuscrito A 70, folio 38<sup>a</sup>]. Bethesda: Islamic Medical Manuscripts at the National Library of Medicine (sitio web elaborado por Emilie Savage-Smith: <https://www.nlm.nih.gov/hmd/arabic/alchemy5.html>).
- \_\_\_\_\_ (1924) *Hermetica: The ancient Greek and Latin writings which contain religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus* (edición Walter Scott, Vol I-II -III). Londres: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2016). *Le Cercle des lettres de l'alphabet: Dā'irat al-aḥruf al-abḡadiyya. Un traité pratique de magie des lettres attribué à Hermès* (edición árabe, traducción, notas e introducción de Cécile Bonmariage y Sébastien Moureau). Leiden: Brill.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Tawhīd al-Mufaḍḍal*. Qom: Bustan-e Ketāb.
- Benevich, Fedor (2022). "A Case Study in Arabic Doxography: Šahrastānī's Account of Pythagoras and Its Ismā'īlī Background." En *Received Opinions: Doxography in Antiquity and the Islamic World* (ed. Andreas Lammer y Mareike Jas) 354-402. Leiden: Brill.
- Bladel, Kevin van (2009). *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. Nueva York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2014). *From Sasanian Mandaean to Šābians of the Marshes*. Leiden: Brill.
- Bīrūnī, 'Aḥmad (2001). *Al-Āṭār al-bāqiya 'an al-qurūn al-ḥāliya*. Teherán: Mirash-i maktub.
- Budge, E. A. Wallis (1920). *An Egyptian hieroglyphic dictionary*. (Vol. II) Londres: John Murray.
- Bull, Christian H. (2018). *The Tradition of Hermes Trismegistus: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*. Leiden: Brill.
- Corbin, Henry (2005). *Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite*. París, Editions Buchet.



\_\_\_\_\_ (2003). *Templo y contemplación. Ensayos sobre el islam iranio*. Madrid: Trotta.

Cruz, Amílcar A. (2022) “Lo pitagórico en la filosofía de Suhrawardī y la escuela *išrāqī*.” *Dialektika: Revista de Investigación Filosófica y Teoría Social*, 4(9), 28-46.

\_\_\_\_\_ (2023). “El significado del término árabe *al-basīṭ* en la filosofía islámica: Desde las obras *Al-Uṣūl li-Iqlīdis* y *Uṭūlūǧīyā* hasta la onto-teología de Mullā Ṣadrā.” En *eHumanista/IVITRA*, 24, 56-71.

Daštakī, M. (2003). *Išrāq hayākil al-nūr*. Teherán: Mirash-i maktub.

Delgado, Luis Muñoz (2001). *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos. (Diccionario griego - español, Vol. V)*. Madrid: Instituto de Filología.

Detienne, Marcel (2021). *La Notion de Daïmon dans le pythagorisme ancien. De la pensée religieuse à la pensée philosophique*. París: Les Belles Lettres Anagôgê.

Djurslev, Christian Thruue – Ogden, Daniel (2018). “Alexander, Agathoi Daimones, Argives and Armenians.” En *Karanos* 1, 11-21.

Feliciano, João Pedro (2016). “The Agathos Daimon in Greco-Egyptian religion.” En *The Hermetic Tablet: The Journal of Ritual Magic*, 3, 171–192.

Festugière, A. J. - Massignon, L. (1944). *La révélation d'Hermès Trismégiste, I: L'astrologie et les sciences occultes. Avec un appendice sur l'hermétisme arabe*. París: Gabalda.

Fowden, Garth (1993). *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*. Nueva York: Cambridge University Press.

Frew, Donald H. (1999). “Harran: Last Refuge of Classical Paganism” En *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*. Vol. 9, 17-29.

Green, Tamara M. (1992). *The City of the Moon God: The Religious Traditions of Harran*. Leiden: Brill.

Greenbaum, Dorian Gieseler (2015). *The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and influence*. Leiden: Brill.

Gutas, Dimitri (1998). *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco -Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2<sup>nd</sup>-4<sup>th</sup>/5<sup>th</sup> 10<sup>th</sup> centuries)*. Nueva York: Routledge.

Hämeen-Anttila, Jaakko (2006). *The last pagans of Iraq: Ibn Wahshiyya and his Nabatean agriculture*. Leiden: Brill.

Hanegraaff, Wouter J. (2022). *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination: Altered States of Knowledge in Late Antiquity*. Londres: Cambridge University Press.

Ibn Aṭīr, ‘Izz al-Dīn (1987). *Al-Kāmil fī al-tārīḥ*. Beirut: al-Mūasasat al- ‘Arabiyya.

Ibn Fātik, Abū al-Wafā' al-Mubaššir (1980). *Kitāb muḥtār al-ḥikam wa-maḥāsini al-kalim*. Beirut: al-Mūasasat al-‘Arabiyya.

Iḥwān aṣ-Ṣafā' (2017). *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'* (Vol. I- IV). Qom: Markaz al-niṣar-maktab-e ulūm islāmī.

Iškawārī, Quṭb al-Dīn (1999). *Maḥbūb al-Qulūb* (Vol. I). Teherán: Mirash-i maktub.

Izdebska, Anna (2022). “Popular Pythagoreanism in the Arabic Tradition: Between Biography and Gnomology.” En *Brill’s Companion to the Reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance* (ed. Irene Caiazzo). 193-228. Leiden: Brill.

Jakobsson, Oskar (1925). *Daimon och Agathos daimon*. Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri.

Jolowicz, Daniel (2018). “Agathos Daimōn in Chariton’s Chaereas and Callirhoe (5.1.6, 5.7.10): Some ramifications.” En *The Classical Quarterly*, 68(2), 591 – 602.

Kerchove, Anna Van den (2012). *La voie d’Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden: Brill.

Kingsley, Peter (2008). *Filosofía antigua, misterio y magia. Empédocles y la tradición pitagórica*. Girona: Atalanta.

Koushki, Matthew Melvin (2019). “World as (Arabic) Text: Mīr Dāmād and the Neopythagoreanization of Philosophy in Safavid Iran” en *Studia Islamica*, 115(1), 378-431.

Lacaze, Grégoire (2018). *Turba Philosophorum Congrès pythagoricien sur l’art d’Hermès*. Leiden: Brill.

Leibovich, E. (1994). “L’aiōn et le temps dans le fragment B 52 d’Héraclite.” En *Alter: Revue de phénoménologie* 2, 87-118.

Manetón (1964). *Manetho* (texto griego con una traducción al inglés de W.G. Waddell). Londres: Harvard University Press.

Mahé, Jean-Pierre (1982). *Hermès en Haute-Égypte: Le fragment du Discours parfait et les Définitions hermétiques arméniennes* (Vol. II). Québec: Presses de l’Université Laval.

Mattila, Janne (2022). “Sabians, the School of al-Kindī, and the Brethren of Purity”, en *Religious Identities in Antiquity and the Early Middle Ages*, 92-114. Leiden: Brill.

Noble, Michael-Sebastian (2021). *Philosophising the Occult. Avicennan Psychology and ‘The Hidden Secret’ of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Berlín: De Gruyter.

Ogden, Daniel (2013). *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Londres: Oxford University Press.

Pearn, John (2011). “Agathos Daimon and the Asklepian serpent.” *Vesalius* 17 (1) 4-9.



- Peters, Francis E. (2004) "Hermes and Harran: The Roots of Arabic-Islamic Occultism". En *Magic and Divination in Early Islam*, 55-85. Londres: Routledge.
- Platón (2022). *Diálogos (Apología de Sócrates, Fedón, Banquete y Fedro)*. Madrid: Gredos.
- Piątak, Łukasz (2024). "Absent from Its World: The Image of the Fallen Soul in al-Suhrawardī's *al-Wāridāt wa-l-Taqdīsāt* [Divine Inspirations and Sanctifications]." En *Strangers in the Land: Traveling Texts, Imagined Others, and Captured Souls in Jewish, Christian, and Muslim Traditions in Late Antique and Mediaeval Times*, 171–189. Leiden: Brill.
- Pokorny, Julius (2007). *Proto-Indo-European Etymological Dictionary*. Indo-European Language Association: <http://dnghu.org/>.
- Pseudo-Ibn Waḥṣiyya (2024). *Kitāb Šawq al-mustahām fi ma'rifat rumūz al-aqlām*. Qom: Manẓūme Šamsī.
- Qiftī, I. (2018). *Tā'riḥ al-ḥukamā'*. Teherán: Dānešgāh-e Teherān.
- Razī, Hāšem (2000). *Ḥikma Ḥosrawānī: Sīr taṭbīqī falsafe wa ḥikma wa 'irfān dar Irān bāstān az Zartušt tā Suhrawardī*. Teherán: Bahġat.
- Russell, James Robert (2004). "Hymn of the Pearl" (en *Encyclopædia Iranica*, Vol. XII, Fasc. 6, 603-605) Leiden: Brill.
- Šadrā, Mullā (1990). *Al-Ḥikma al-muta'aliyya fi l-'asfār al-'aqliyya al-arba'a* (Vol. VIII - IX). Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Aš-Šawāhid al-rubūbiyya fi l-manāhiġ al-sulūkiyya*. (edición árabe, con introducción y notas de Yalāl al-Dīn Āshtiyānī, y el comentario de Mullā Hādī Sabzawāri). Qom: Bustān-e Ketāb.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Šarḥ Hikmat al-išrāq* (T. I, edición de Naḥafqulī Ḥabībī). Teherán: Entezārāt Hikmat Islāmī Šadrā.
- Šahrastānī, 'Abd al-Karīm (1993). *Kitāb al-Milal wa-l-Niḥal*. Beirut: Dār al-Ma'rafat.
- Šahrazūrī, Š. M. (1993). *Šarḥ Hikmat al-išrāq*. Teherán: Mu'saseh muta'al'eat wa tahaqiqat farhangī.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Rasā'il aš-Šaġariḥ al-ilāhiḥ fi 'ulūm al-ḥaqā'iq al-rabāniyya* (Vol. III). Teherán: Mu'saseh ḥikmat wa falsafeh-e irānī.
- Saif, Liana (2017). "From *Ġāyat al-ḥakīm* to *Šams al-ma'ārif*: Ways of Knowing and Paths of Power in Medieval Islam". En *Arabica* 64, 297-345. Leiden: Brill.
- \_\_\_\_\_ (2024). "The Jābirian *Kitāb al-Nukhab* and Teaching the Science of Talismans in the Abbasid Era." En *Journal of Abbasid Studies*, 1-26. Leiden: Brill.

Sezgin, Fuat (1971). *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Band IV: Alchimie - Chemie Botanik - Agrikultur Bis ca. 430 H). Leiden: Brill.

Širāzī, Quṭb al-Dīn. (2005). *Šarḥ Hikmat al-išrāq*. Teherán: Entešarāt-e Hikmat.

\_\_\_\_\_ (2024). *Iḥtiyyārāt Muẓaffarī* (edit. Amīr Muḥammad Gamīnī). Teherán: Mu'saseh ḥikmat wa falsafeh-e irānī.

Suhrawardī, Y. (2014). *Ḥikmat al-išrāq* (Vol. I-II). Qom: Dānešgāh 'ulūm-e Dīnī.

\_\_\_\_\_ (2015). *Kitāb al-Muqāwimāt wa Kitāb al-Lamahāt fī-al-ḥaḡāiḡ*. Qom: Dānešgāh 'ulūm-e Dīnī.

\_\_\_\_\_ (2009). *Talwīḥāt al-Luwhīyyah wa -l-ʿaršīyyah*. Teherán: Mu'saseh Ḥikmat wa Falsafeh-e Irānī.

\_\_\_\_\_ (2015). *Kitāb al-Mašārīʿ wa -l-muṭārahāt* (Vol. III). Qom: Dānešgāh 'ulūm -e Dīnī.

\_\_\_\_\_ (2021). *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt*. En: *Ar-Rasā'il al-ʿirfāniyya wa-l- falasafīyya* (193-241). Qom: Dānešgāh 'ulūm-e Dīnī.

\_\_\_\_\_ (2022). *Qaṣuḥ al-Ġarbah al-Ġarbīyah*. Teherán: Entešarāt Maūlā.

Temperance, Elani (2013). "Agathós Daímōn: A Literary Study." En *Elaion piety, tradition and virtue*. <http://elaion.org/resource-centre/agathos-daimon-a-literary-study/>

Timotin, Andrei (2012). *La démonologie platonicienne: Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*. Leiden: Brill.

Torgerson, Jesse W. (2022). *The Chronographia of George the Synkellos and Theophanes: The Ends of Time in Ninth-Century Constantinople*. Leiden: Brill.

Ullmann, Manfred (1972). *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. Leiden: Brill.

Wolf, Heidi Marx- (2016). *Spiritual Taxonomies and Ritual Authority: Platonists, Priests, and Gnostics in the Third Century C.E.* Pensilvania: University of Pennsylvania Press.

Zósimo de Panópolis (2007). *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar*. (Corpus Alchemicum Arabicum Vol II.1). Münsterhof: Living Human Heritage Publications.