



Actualizaciones historiográficas, redes de *scholars*. De la Historia de la *Magia* de Warburg/Yates a la del *Esoterismo occidental* de Faivre/Hanegraaff

Historiographical updates, networks of scholars. From the History of *Magic* of Warburg / Yates to History of *Western Esotericism* of Faivre/Hanegraaff

Dr. Juan Pablo Bubello

Como citar:

BUBELLO, J.P. Actualizaciones historiográficas, redes de *scholars*. De la Historia de la *Magia* de Warburg/Yates a la del *Esoterismo occidental* de Faivre/Hanegraaff. *MODOS*. Revista de História da Arte. Campinas, v. 4, n.3, p.133-144, set. 2020. Disponível em: <<https://www.publionline.iar.unicamp.br/index.php/mod/article/view/4595>>; DOI: <https://doi.org/10.24978/mod.v4i3.4595>.

Imagem: *Marzo*, segno dell'Ariete, Francesco del Cossa, 1476-1484, afresco, *Palazzo Schifanoia*, Ferrara, Itália. Fonte: <https://it.wikipedia.org/wiki/Palazzo_Schifanoia>.

Actualizaciones historiográficas, redes de *scholars*. De la Historia de la *Magia* de Warburg/Yates a la del *Esoterismo occidental* de Faivre/Hanegraaff

Historiographical updates, networks of scholars. From the History of *Magic* of Warburg / Yates to History of *Western Esotericism* of Faivre/Hanegraaff

Dr. Juan Pablo Bubello*

Resumen

Aby Warburg hizo su famosa *lecture* en Roma (1912) sobre los frescos astrológicos del *Palazzo Schifanoia* y, así, se ubicó entre los primeros en estudiar un problema hasta entonces marginal entre los historiadores. La institucionalización de los estudios históricos sobre este tema concreto, en el marco del *Warburg Institute* y el *boom* de la *tesis Yates*, nos han traído hasta aquí. Sobre esa huella pionera iniciada hace un siglo, en las últimas dos décadas los *scholars* despliegan sus investigaciones nucleados en flamantes redes y en un marco de interpretación *postyatesiano*, basados en la construcción académica del *esoterismo occidental* de Antoine Faivre.

Palabras clave

Aby Warburg. Frances Yates. *Magia*. Antoine Faivre. Wouter Hanegraaff. *Esoterismo occidental*.

Abstract

Aby Warburg made his famous *lecture* in Rome (1912) on the astrological frescoes of the *Palazzo Schifanoia* and, then, was among the first to study a hitherto marginal problem among historians. The institutionalization of historical studies on this specific subject, within the framework of the *Warburg Institute* and the boom of the *Yates thesis*, have brought us here. On that pioneering footprint begun a century ago, in the last two decades scholars have been deploying their research nucleated in brand new networks and in a *post-yatesian* interpretation framework, based on the academic construction of Antoine Faivre's *western esotericism*.

Keywords

Aby Warburg. Frances Yates. *Magic*. Antoine Faivre. Wouter Hanegraaff. *Western esotericism*.

Al efectuar Abraham Aby Warburg (1866-1929) su famosa *lecture* en Roma (1912) sobre los frescos astrológicos del Palazzo Schifanoia y, luego, al escribir un breve estudio sobre profecía y adivinación astrológica en tiempos de Martín Lutero (1920) – en traducción castellana (Warburg, 2005: 415-439), se ubicó entre los primeros en estudiar un problema hasta entonces marginal entre los historiadores.

Para Warburg, la historia de la magia y la astrología renacentista era buen objeto para analizar la *Nachleben der Antike* (vuelta a la vida de los Antiguos), pues consideraba que, durante estos siglos, se hacían evidentes las conciliaciones y/o confrontaciones entre esos dos mundos de significado que, en las fuentes primarias, aparecían crecientemente relacionados: el de los paganos y el de los cristianos.

Como bien fue señalado:

Es probable que las creencias y las prácticas mágicas fueran entonces terrenos culturales muy aptos donde anudar los hilos más dispares de todas las corrientes de pensamiento y los conceptos de vida que, persistentes o resurgidos, convergían en la Europa de los siglos XV y XVI. Pues había una magia de los antiguos (la mántica de las sibilas y la astrología alejandrina, por ejemplo) y saberes mágicos característicos del Medioevo (la alquimia y la numerología, entre ellos), una magia natural que anunciaba la ciencia empírica (la fisonomía, el arte de los ingenios mecánicos, la óptica, la manipulación curativa y preventiva de las hierbas y de los simples podían colocarse bajo su amparo), una magia angélica, que aspiraba a ganar para el operante la ayuda de los espíritus celestes, y una magia negra, centrada alrededor del *maleficium*, que se deslizaba fácilmente hacia la brujería. De manera que en ese panorama había un locus especial toda vez que se procuraba entender con profundidad el ovillo cultural del Renacimiento, sus relaciones con el pasado antiguo y aun con pretéritos más lejanos, la capacidad de esos hombres de transformar, reinterpretar, desarmar y rearmar lo heredado por múltiples vertientes y, sobre esa base, descubrir caminos desconocidos para la experiencia material e intelectual de individuos o de sociedades enteras (Burucúa, 2003: 13-14).

Con relación a este tema, desde el punto de vista del método, Warburg propuso revelar la *estructura psicológica predominante* y los estados mentales que eran su sustento. Así, dos conceptos centrales serán la médula teórica de su pensamiento y se relacionarán con la magia: *Pathosformel* (fórmula patética) y *Denkraum* (espacio para la reflexión). Llamó *Pathosformel* a toda fórmula expresiva que, organizando formas sensibles y significantes (palabras, imágenes, gestos y sonidos), producen o están orientadas a generar en el receptor una emoción y un significado enlazando una idea y un sentimiento intenso. La condición de su comprensión radica en que emisor y receptor compartan el mismo horizonte de cultura. Por eso, las *Pathosformeln* se originan en un momento preciso del devenir histórico, tienen un nacimiento en la historia y se transmiten por la memoria social en el proceso civilizatorio (Burucúa, 2002: 11-12). La *Pathosformel* se relacionaba con el concepto de *Denkraum* y, de ahí, la teoría warburgiana de la magia. Warburg sostuvo que las *Pathosformeln* eran, junto a las ideas científicas, parte de los instrumentos por los que las sociedades tejían el desarrollo de la civilización con el fin de producir un conocimiento que permitiera a los hombres incrementar su dominio sobre la naturaleza. El *Denkraum* era precisamente ese “espacio para la reflexión” que situaba al Hombre cada vez más lejos de sus reacciones instintivas y/o sus ancestros homínidos. “Magia, Religión y Ciencia” podían considerarse entonces umbrales sucesivos por los que había atravesado la civilización en ese proceso de incremento del *Denkraum* – condición *sine qua non* de la representación. Subrayemos que este enfoque warburgiano, aun cuando pareciera lo contrario, sí rompía con el Positivismo tan vigente hasta la Gran Guerra, pues Warburg consideraba que este proceso podía revertirse. Como señaló su discípulo historiador del arte y oriundo de Austria, Ernst Gombrich (1909-2001), el *Denkraum* podía incrementarse pero también contraerse (adoptando un carácter dual manifiesto tanto en el arte como en la vida misma del hombre); y, entonces, como la propia racionalidad humana estaba tenazmente amenazada por la

posibilidad de esa contracción, la pérdida en un grado complejo del *Denkraum* se percibía, por ejemplo, en la forma supersticiosa en que fueron concebidas las constelaciones del firmamento durante el Renacimiento – no como ayudas de orientación, sino como jeroglifos de profecía (Gombrich, 1991: 123-124).

Paralelamente, Warburg impulsó estos estudios académicos fundando un Instituto en Hamburgo. Así, un círculo de eruditos de la talla del nombrado Gombrich y Fritz Saxl (1890-1948), a los que se sumaron Raymond Klibansky, (1905-2005), Ernst Cassirer (1874-1945), Gertrud Bing (1892-1964), Erwin Panofsky (1892-1968), Edgar Wind (1900-1971) y Daniel P. Walker (1914–1985), conformaron, en las décadas siguientes, la escuela warburgiana. Para ello, tras morir Warburg, publicaron sus obras completas (Warburg, 1932), mudaron el Instituto a Londres – durante dos décadas, el *Warburg* estuvo localizado en Alemania, pero, con el ascenso del nazismo se trasladó, dependiendo de la Universidad de Londres desde 1944 – y, paralelamente, desarrollaron novedosos estudios centrados en el problema del *Nachleben der Antike* en el Renacimiento.

Fue precisamente a esa atmósfera intelectual e institucional de la Inglaterra previa a la Segunda Guerra (donde comenzaba a vislumbrarse la cuestión de la historia de lo mágico como uno de los tópicos centrales de investigación), que se acercó, en 1937, una ignota mujer inglesa para profundizar sus estudios sobre las ideas del célebre Giordano Bruno (1548-1600). Por supuesto, nos referimos a Frances Amelia Yates (1899-1981).

Yates precisó en sus memorias que la sugerencia de visitar al Warburg provino de la esposa del historiador de la ciencia británico Charles Singer (1876-1960), la historiadora de la medicina británica Dorothea Waley Singer (1882-1964), y recordó que su primer contacto fue el mencionado Wind (Yates, 1993c: 462-463). Aunque los múltiples detalles que jalonaron su biografía intelectual fueron publicados en un notable trabajo (Jones, 2008), es claro que, tras ese primer paso, en el devenir del – casi – medio siglo siguiente, Yates se convirtió en la más célebre historiadora warburgiana de la magia en la Europa temprano-moderna.

Recordemos que, en el cruce de la historia de las ideas y de la ciencia, con su *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Yates, 1964), se situó en el centro de los debates sobre lo que por entonces se definía como el problema de la “Revolución Científica en el siglo XVII” (Yates, 1993c: 333-365) Su aporte fue relacionar la “magia renacentista” – y específicamente lo que definió como “tradicón hermética” – con esa “Revolución”, debatiendo un aspecto de la historia occidental marginalizado por los *scholars* (con excepción, como ella misma señaló, de los aportes de Daniel P. Walker):

Aunque varios estudiosos, en particular Eugenio Garín y Paul Oskar Kristeller, se habían dado cuenta de la importancia de estudiar el movimiento hermético y sus fuentes, fue D. P. Walker el primero que puso esos temas sobre una base firme en un libro extremadamente erudito, *Spiritual and Demonic magic from Ficino to Campanella*, editado en 1958, y en algunos artículos fundamentales, publicados pocos años antes en el *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*... Fue él quien estableció mediante un ejercicio de maestro en erudición precisa que Ficino utilizó la magia hermética (*Ibidem*: 162).

Sobre el hermetismo renacentista, el filósofo alemán Paul Oskar Kristeller (1905-1999) había publicado un estudio seminal (Kristeller, 1938) – senda específica que no continuó. Por su parte, en la inmediata posguerra, el historiador italiano Eugenio Garín (1909-2004), entre sus múltiples aproximaciones al Renacimiento, había aportado al tema con un texto nodal titulado “Magia ed astrología nella cultura del Rinascimento” (Garín, 1950), que luego fue publicado en su célebre *Medioevo e Rinascimento* (Garín,

1954) y que fue inspiración para que sus más importantes discípulos italianos de la Escuela Florentina efectuaran posteriores e importantes estudios: el filósofo Césare Vasoli (1924-2013), la historiadora Paola Zambelli (¿ - ?) y Paolo Rossi (1923-2012), historiador de la ciencia (Vasoli, 1976; Vasoli, 1999; Vasoli, 2004; Zambelli, 1976; Zambelli, 1986; Zambelli, 1992; Zambelli, 1995; Zambelli, 1996; Zambelli, 2007; Rossi, 1957; Rossi, 1997).

Aun cuando fue señalado que la virtud de Yates fue su capacidad para difundir sus ideas más allá de los confines del mundo académico (Gatti, 2002: 197); consideramos que su mérito mayor consistió, también, en sostener hasta su fallecimiento sus investigaciones enfocadas específicamente en el estudio de las múltiples aristas del problema de la relación *Magia-Ciencia* en los siglos XVI-XVII y acumulando una gran cantidad de producción posterior al célebre texto sobre Bruno (Yates, 1966; 1972; 1979; 1982; 1983; 1984) – traducidos todos al castellano *postmortem* (Yates, 1981; 1983; 1992; 1993-1996; 2005).

Pico reformuló la posición del hombre en el mundo, entendiéndolo ahora como un potencial mago que, con la magia y la cábala, podía actuar sobre el cosmos y la naturaleza, controlando su destino y esa, para Yates, había sido precisamente la “reorientación psicológica” central que permitía diferenciar la magia renacentista de la vigente en épocas anteriores, siendo la excitación producida por el redescubrimiento de los textos de Hermes, una de las fuentes emocionales fundamentales de un cambio de actitud que condujo a la ciencia experimental del siglo XVII (Yates, 1983:172-187).

Sería arduo repasar la producción posterior que, con sólidos estudios de las fuentes primarias, derribó hasta sus cimientos aquella *Tesis Yates* de la *Hermetic Tradition* basada en el *nachleben* de la magia del antiguo Trismegisto en el Renacimiento – quizás el historiador y filósofo estadounidense Brian Copenhaver (1942) haya sido uno de los primeros académicos en recorrer ese camino en forma sistemática (Copenhaver, 1986; 1988). Tampoco es nuestro objeto aquí.

Pero, en relación a los trayectos historiográficos y redes warburgianas de *scholars* en Argentina, sí recordaremos que el primer difusor de la escuela de Warburg fue el filólogo y poeta argentino Héctor Ciocchini (1922-2005) – que comenzó a visitar el *Warburg* en la década de 1960 y se relacionó amistosamente con Yates (Burucúa, 2003, 103-105; 2012: 252-280) y que el impulsor de los estudios académicos sobre la historia de la magia fue su discípulo, el historiador argentino José Emilio Burucúa (1946) – quien, desde mediados de la década de 1980 y hasta 2004, en su cátedra Historia Moderna en la Universidad de Buenos Aires, enseñó a sus alumnos las características culturales de lo mágico en el Renacimiento y abordó un aspecto del tema en un apartado específico de su – hoy día – ineludible *Corderos y elefantes* (Burucúa, 2001).

Precisamente José E. Burucúa, que ocho décadas exactas después de aquella *lecture* de Warburg tradujo el texto al castellano por primera vez y lo publicó (Burucúa, 1992:65-93), señaló que debe considerarse al famoso historiador germano como el “...fundador de todos los estudios científicos... sobre el significado cultural y cognoscitivo de la magia en la civilización europea...” (Burucúa, 1992: 13).

Coincidimos con esta valoración. Pues, podemos añadir, pese a que los dos eruditos más importantes interesados en el estudio de la “historia de la magia” de la generación de *scholars* inmediatamente siguiente a Warburg fueron el folklorista alemán Will-Erich Peuckert (1895–1969) y el historiador de la ciencia estadounidense Lynn Thorndike (1882- 1965), que efectuaron aportes de significación para la época (Thorndike, 1905; Thorndike, 1929; Peuckert, 1924; Peuckert, 1928; Peuckert, 1941; Peuckert, 1956; Peuckert, 1960); el relativo asilamiento académico en que desarrollaron sus investigaciones sobre

lo mágico imposibilitó la difusión contemporánea de sus producciones (el alemán permaneció desconocido fuera del mundo germano; mientras que los monumentales aportes del norteamericano fueron ampliamente conocidos cuando se transformaron en citas de autoridad principal de Frances Yates).

Ahora bien. En este marco, emerge la pregunta por la actualización del campo y la conformación de redes de *scholars* en los últimos veinte años.

Sucede que, entre la explosión de los estudios históricos sobre la magia en los años 1960 y 70 del siglo pasado (motorizados por los intelectuales de la escuela warburgiana – pero también por los discípulos de Garín) y la actualidad, existe un desarrollo historiográfico original, iniciado tímidamente en la década de 1990 y que hemos de subrayar pues, aun cuando es sin duda heredero del *paradigma yates*, terminó finalmente por superarlo.

Yates falleció en 1981. Pero, sólo dos años antes, en 1979, el historiador francés Antoine Faivre (1934) obtuvo la cátedra *Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine* en la École Pratique des Hautes Etudes en la Sorbonne – al suprimirse la de *Histoire de l'ésotérisme chrétien* que, desde 1965, estaba en manos del historiador Francois Secret (1911-2003). Faivre mantuvo su cargo hasta el 2002 – cuando fue sucedido por Jean-Pierre Brach (1956) – y la particularidad de su espacio académico fue la dedicación a la enseñanza e investigación de un objeto de la historia novedoso, merced a su creación de una herramienta precisa: *l'ésotérisme occidental*.

Invitado por sus colegas historiadores Pierre Nora (1931) y Jacques Le Goff (1924-2014) a escribir un libro con la editorial Gallimard que desarrolle ese innovador enfoque, Faivre publicó su primer texto en 1986, cuatro años después el segundo – donde asentó definitivamente su propuesta y método –, y, ambos, a su vez, constituyeron la materia prima para el tercer libro (Faivre, 1986; 1992; 1994) – precisemos que el libro de 1992 fue traducido al inglés (Faivre, 2010); que, otro que publicó con Needleman (Faivre; Needleman, 1992) fue traducido al castellano (Faivre; Needleman, 2000) y, recordemos también, que un bosquejo de los movimientos esotéricos puede rastrearse intelectualmente en Faivre a inicios de los años 1970 (Faivre, 1972) – con traducción posterior al castellano (Faivre, 1987).

Faivre sostuvo que el “esoterismo occidental” abarcaba cronológicamente desde los siglos XV-XVI hasta el presente (aunque podían rastrearse sus raíces históricas al mundo greco-romano) y que estaba integrado por un conjunto de corrientes que, sin perjuicio de los matices importantes entre ellas – que no había que dejar de observar –, se vinculaban a la magia, astrología, cábala cristiana, alquimia, el paracelsismo, tradición hermética, el movimiento rosacruz, los teósofos alemanes del siglo XVII, masonería, ocultismo, la teosofía del siglo XIX, el espiritismo, gnosticismo y la antroposofía. En su “forma de pensamiento”, todas compartían cuatro elementos, ineludibles para su caracterización, que los hacían tener un “*air de famille*”: una representación basada en la íntima vinculación analógica de todas las partes de un cosmos que era representado como interdependiente y vivo, donde operaban los principios de correspondencia y de naturaleza viva, aplicables a partir del intento por los esoteristas de vincular al mundo con el más allá; la práctica de la mediación y la imaginación en la relación hombre/universo; y el objetivo de la búsqueda de la experiencia de la transmutación (transformación) del mundo; más dos elementos no necesariamente presentes (la práctica erudita de la búsqueda de la concordancia entre corrientes esotéricas diversas y la transmisión iniciática del conocimiento).

Desde mediados de la década de 1990, Antoine Faivre fue precisando los límites de su propuesta y, por caso, rechazó reiteradamente la posibilidad de plantear un esoterismo universal – es decir, extender su categoría más allá de los límites geográfico-culturales de Occidente – (Faivre, 1994: 6; 1998: 109-124) – punto que está siendo discutido arduamente dentro de nuestro campo en la última década (Bogdan & Djurdjevic, 2013: 1-15; Aspren, 2014: 3-33) junto a una serie de cuestiones planteadas por los principales referentes (Hanegraaff, 1996: 396-401; 2005: 225-254; Von Stuckrad, 2005: 7-97; Faivre, 2006: 205-214; Zoccatelli, 2006: 222-234; Pasi, 2008: 205-228; Granholm, 2008: 50-67; Hammer, 2013: 241-251; Hanegraaff, 2013:1-24; 2013b: 252-273; Pasi, 2013: 201-212; Aspren & Granholm, 2013: 25-48; Granholm, 2013: 17-36; Von Stuckrad, 2015: 16-20; 2015: 526-529; Granholm, 2015: 720-732; Hanegraaff, 2015: 55-91; Von Stuckrad, 2016: 171-181; Hanegraaff, 2016, 155-170; Roukema & Kilner-Johnson, 2018: 109-115; Sedgwick, 2019: 216-225; 2019b: 277-299), en las que, por motivos de espacio, aquí no entraremos.

Ahora, sin perjuicio de esos – saludables – debates, desde inicios del nuevo milenio se consolidó un relativo consenso historiográfico por el cual puede afirmarse que, con esta herramienta intelectual de Faivre, hemos podido ir más allá del *paradigma Yates*.

Como bien fue señalado, en primer lugar, aun cuando la *scholar* warburgiana inglesa siempre tendrá el crédito indudable de abrir las puertas para el debate de un tema original en el mundo académico, había asentado su tesis sobre la magia renacentista basada en la idea básica de “progreso secular” (donde lo mágico asumía un carácter estático frente a la disrupción que implicaba el surgir de la ciencia moderna); subyaciendo, por ende, una asociación de los siglos medievales con las edades oscuras frente a un triunfo progresivo de la ciencia que comenzó, precisamente, con esa magia renacentista. Empero, para el enfoque de la historia del esoterismo, las tradiciones mágicas son también ellas mismas objeto de cambio histórico (igual que las religiosas, las científicas y las filosóficas) y entonces el esoterismo de los últimos cinco siglos puede estudiarse – o no – con independencia de su relación al progreso secular (Hanegraaff, 2001: 5-37). En segundo lugar, porque la novedosa perspectiva *faivriana* se diferenció del *paradigma Yates* en que el marco propuesto para este “esoterismo occidental” es mucho más amplio que el de la “tradición hermética”: es decir, si la inglesa había circunscripto el dominio del “hermetismo” a los siglos XV-XVII; el francés propuso que el “esoterismo”, aun cuando había comenzado en el siglo XV, no sólo perduró en las centurias siguientes – con ineludibles modificaciones en función del cambio histórico –, sino que continuaba vigente en la actualidad. Por ende, surgía una notable divergencia entre ambos enfoques: si el objeto de Yates estaba ceñido estrictamente al pasado, el de Faivre, no (Hanegraaff, 2012: 338).

Asimismo, en las últimas dos décadas, tres procesos paralelos han consolidado el campo.

En primer término, decenas de *scholars* publicaron cientos de estudios sobre diferentes temas y problemas sobre el esoterismo occidental, acumulando un amplio material bibliográfico que sería aquí arduo citar. Sí corresponde recordar la publicación del *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (Hanegraaff *et al.*, 2005), con su impresionante acervo de entradas a lo largo de 1228 páginas – hoy de consulta ineludible.

En segundo lugar, surgieron espacios y redes académicas. El historiador holandés Wouter Hanegraaff (1961) obtuvo, en 1999, la cátedra *Geschiedenis van de hermetische filosofie en verwante stromingen* (“Historia de la Filosofía Hermética y corrientes relacionadas”) – segunda fundada después de la de la Sorbonne –, en la Universiteit van Amsterdam.

Entre 2002 y 2011, se crearon los primeros tres grandes grupos: la norteamericana ASE- *Association for the Study of Esotericism* (2002), la europea ESSWE- *European Society for the Study of Western Esotericism* (2005), y, en América Latina, nuestro CEEO- *Centro de Estudios del Esoterismo Occidental de la UNASUR* (2011). Desde 2012, este desarrollo de redes asumió un carácter vertiginoso y global: los colegas de los países que integraban la ex URSS, crearon la *Association for the Study of Esotericism and Mysticism* (ASEM); los especialistas situados en Europa central y oriental, la *Central and Eastern European Network for the Academic Study of Western Esotericism* (CEENASWE); en Irlanda, surgió la *Irish Network for the Study of Esotericism and Paganism* (INSEP); en Israel, la *Israeli Network for the Academic Study of Western Esotericism* (INASWE); en Japón, la *Japanese Network for the Academic Study of Esotericism* (JNASE); en Italia, se fundó la *Network Italiano per la Ricerca Scientifica sull'Esoterismo Occidentale* (NIRSEO). Paralelamente, se crearon redes de especialistas agrupados sobre ejes temáticos específicos: la *European Network for the Study of Islam and Esotericism* (ENSIE), la *Network for the Study of Esotericism in Antiquity* (NSEA) y la *Contemporary Esotericism Research Network* (CONTERN).

Por último, se fundaron sucesivamente revistas académicas especializadas: *Esotérica Journal* (entre 1999-2008); *Aries* (2da. época, 2001-continúa); *Correspondences Journal* (2013-continúa) y *Revista de Historia Melancolía* (2016-continúa).

En lo que atañe a nuestro país, desde 1999, en el marco de los inicios de nuestra investigación sobre la historia del esoterismo en Argentina a partir de sus raíces en la Europa Moderna y Contemporánea, nos sumergimos en un campo por entonces novel y desconocido para los *scholars* latinoamericanos (Bubello, 2003) y desde 2007, en (y desde) la Universidad de Buenos Aires (al mismo tiempo que dictamos ininterrumpidamente seminarios para estudiantes de la carrera de Historia sobre diversos aspectos de la “Historia del Esoterismo Occidental en la Europa Moderna”), aportamos al conocimiento general con la publicación de diversa producción en revistas especializadas y, hasta el momento, dos libros (Bubello, 2010; Bubello et al., 2017).

La producción bibliográfica, las cátedras y seminarios, las redes de *scholars* y las revistas especializadas, contribuyeron al desarrollo de una disciplina que, en 1998, era considerada como recién nacida (Hanegraaff, 1998).

En síntesis. El concepto warburgiano de la magia, la institucionalización de los estudios históricos sobre este tema concreto de la historia en el marco del Warburg Institute y el *boom* de la *tesis* Yates, nos han traído hasta aquí: sobre la huella pionera iniciada por Warburg con su *lecture* en Roma hace poco más de un siglo sobre los frescos astrológicos del Palazzo Schifanoia – donde demostró que la historia de la magia y de la astrología renacentistas era buen objeto para analizar la *Nachleben der Antike* –; desde hace dos décadas los *scholars* despliegan sus investigaciones nucleados en flamantes redes y en un marco de interpretación *postyatesiano* basados en la construcción académica del esoterismo occidental formulada por Antoine Faivre.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. 1977. *Stanze : Parole et fantasme dans la culture occidentale*. Tradução de Y. Hersant. Paris: Christian Bourgois, 1981.

AGAMBEN, G.; BRENET Jean-Baptiste. *L'Intellect d'amour*. Lagrasse: Verdier, 2018.

- ASPREM, E. Beyond the West: Towards a new comparativism in the Study of Western Esotericism. In: *Correspondences*, 2, n. 1, p. 3-33, 2014.
- ASPREM, E.; GRANHOLM, K. Constructing Esotericisms: Sociological, Historical and Critical Approaches to the Invention of Tradition. In: ASPREM, E.; GRANHOLM, K. *Contemporary esotericism*. New York: Routledge, 2013, p. 25-48.
- BOGDAN, H.; DJURDJEVIC, G. *Occultism in a Global Perspective*. Durham: Acumen Publishing, 2013.
- BUBELLO, J. El aporte de la historiografía francesa actual en torno al centenario debate sobre el concepto de Magia. In: GONZALEZ MEZQUITA, M. L. *Problemas de Historia Moderna: Cuestiones historiográficas, tendencias en la investigación*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2005, p. 73-104.
- _____. *Historia del Esoterismo en la Argentina*, Buenos Aires: Biblos, 2010.
- BUBELLO, J.; CHAVES, J. R; MENDONÇA JR., F. (eds.). *Estudios sobre la historia del Esoterismo Occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates*. México-Buenos Aires: Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad de Buenos Aires, 2017.
- BURUCUA, J. E. (ed.). *Historia de las imágenes e historia de las ideas: La escuela de Aby Warburg*. Buenos Aires: CEAL 1992.
- _____. *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica – siglos XVI a XVII* (Apéndice 1. Apuntes sobre magia, religión y escepticismo). Buenos Aires: Miño y Dávila, 2001.
- _____. Reflexiones sobre la pintura de Guillermo Roux, la noción de Pathosformel y una explicación provisoria de la imposibilidad de representación de la Shoah. In: *Ramona*, 24, 2002.
- _____. *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- _____. Repercussões de Aby Warburg na América Latina. In: *Concinnitas*, 2, n. 21, p. 252-280, 2012.
- COPENHAVER, B. Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy: *Ennead* 4.3-5 in Ficino's *De Vita Coelitus Comparanda*. In: GARFAGNINI G. C. (ed.). *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti II*. Firenze: Leo S. Olschki Ed., 1986, p. 351-369.
- _____. Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance. In: DEBUS A.; MERKEL, I. (eds.) *Hermeticism and the Renaissance*, London and Toronto: Associated University Presses, 1988, p. 79-110.
- _____. El esoterismo cristiano de los siglos XVI al XX. In: PUECH, H. Ch. (dir.) *Historia de las religiones. Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes*, II. Madrid: Siglo XXI, 1981, 3º ed., 1987.
- _____. L'ésotérisme et la recherche universitaire. In: FAIVRE, A. *Accès de l'ésotérisme occidental*. Paris: Gallimard, 1986, p. 13-42.
- _____. *L'ésotérisme*. Paris: P.U.F., 1992.
- FAIVRE, A. & NEEDLEMAN, J. (eds.). *Modern Esoteric Spirituality*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1992.
- FAIVRE, A. *Access to Western Esotericism*, New York USA: State University of New York Press, 1994.
- _____. Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism. In: VAN DEN BROEK, R.; HANEGRAAFF, W. *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, New York/USA: State University of New York Press, 1998, p. 109-124.
- FAIVRE, A.; NEEDLEMAN, J. (eds.). *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Buenos Aires: Paidós Orientalia, 2000.
- FAIVRE, A. Kocku von Stuckrad et la notion d'ésotérisme. In: *Aries* VI, n. 2, p. 205-214, 2006.
- _____. *Western Esotericism. A concise history*. New York USA: State University of New York Press, 2010.
- GARIN, E. Magia ed astrología nella cultura del Rinascimento. In: *Belfagor*, Vol. 5, n. 6, p. 657-667, 1950.
- _____. *Medioevo e Rinascimento. Studi e Ricerche*. Bari: Gius, Laterza & Figli, 1954.
- GATTI, H. Frances Yates's Hermetic Renaissance in the documents held in the Warburg Institute Archive. In: *Aries*, 2, 2, p. 193-210, 2002.

GRANHOLM, K. Post-secular Esoterism? Some reflections on the transformation of Esotericism. In: *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 20, p. 50-67, 2008.

_____. Locating the west. Problematizing the western in western esotericism and occultism. In: BOGDAN, H.; DJURDJEVIC, G. *Occultism in a global perspective*. London: Acumen Publishing, 2013, p. 17-36.

_____. Sociology and the occult. In: PARTRIDGE, Christopher (ed.). *The Occult World*. London-New York: Routledge, 2015, p. 720-732.

GOMBRICH, E. H., La ambivalencia de la tradición clásica: la psicología cultural de Aby Warburg (1866-1929). In: GOMBRICH, E. H. *Tributos: versión cultural de nuestras tradiciones* (1984). Buenos Aires: FCE, 1991.

HAMMER, O. Deconstructing "Western Esotericism": on Wouter Hanegraaff's Esotericism and the Academy. In: *Religion* 43, n. 2, p. 241-251, 2013.

HANEGRAAFF, W. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the mirror of secular culture*. Brill: Leiden, 1996.

_____. The birth of a discipline. In: FAIVRE, A.; HANEGRAAFF, W. (eds.) *Western Esotericism and the Science of Religion: Selected Papers presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City 1995* (Gnostica: Texts & Interpretations 2). Louvain: Peeters, 1998, p. VII-XVII.

_____. Beyond the Yates Paradigm. The study of western esotericism between counterculture and new complexity. In: *Aries*, 1, n. 1, p. 5-37, 2001.

_____. Forbidden Knowledge. Anti-Esoteric Polemics and Academic Research. In: *Aries* V, n. 2, p. 225-254, 2005.

HANEGRAAFF, W.; FAIVRE, A., Van der BROEK, R.; BRACH, J. P. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Brill: Leiden-Boston, 2005.

HANEGRAAFF, W. *Esotericism and the Academy*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2012.

_____. The notion of "Occult Sciences" in the wake of Enlightenment. In: NEUGEBAUER, M.; WOLK, R. G.; MEUMAN, M. (eds.). *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*, Berlin: Walter de Gruyter, 2013 p. 1-24.

_____. The power of ideas: esotericism, historicism, and the limits of discourse. In: *Religion* 43, no. 2, p. 252-273, 2013.

_____. The Globalization of Esotericism. In: *Correspondences* 3, n. 1, p. 55-91, 2015.

_____. Esotericism Theorized: Major Trends and Approaches to the Study of Esotericism. In: DeConick, A. (ed.). *Secret Religion: gnosticism, esotericism and mysticism*. Farmington Hills: Macmillan 2016, p. 155-170.

JONES, M. G. *Frances Yates and the Hermetic Tradition*. Lake Worth, FL.: Ibis Press, 2008.

KRISTELLER, P. O. Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli. Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento. In: *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia*, Serie II, Vol. 7, n. 2/3 p. 237-262, 1938.

PASI, M. Il problema della definizione dell'esoterismo: analisi critica e proposte per la ricerca futura. In: GROSSATO, A. *Forme e correnti dell' esoterismo occidentale*. Milano: Edizioni Medusa, 2008, p. 205-228.

_____. The problems of rejected knowledge: thoughts on Wouter Hanegraaff's Esotericism and the Academy. In: *Religion* 43, no. 2 p. 201-212, 2013.

PEUCKERT, W. *Das Leben Jacob Böhmes*. Jena: Eugen Diederichs, 1924.

_____. *Die Rosenkreutzer: Zur Geschichte der Reformation*. Jena: Eugen Diederichs, 1928.

_____. *Pansophie: Ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie* (1936). 2° ed. Berlin: Erich Schmidt, 1956.

_____. *Theophrastus Paracelsus*. Stuttgart/Berlin: Kohlhammer, 1941.

_____. *Astrologie: Geschichte der Geheimwissenschaften Band I*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960.

ROSSI, P. *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*. Turin: Einaudi, 1957.

_____. *La nascita della scienza moderna in Europa*. Bari: Laterza, 1997.

ROUKENA, A.; KILNER-JOHNSON, A. Time to Drop the "Western". In: *Correspondences* 6, no. 2, p. 109-115, 2018.

SEDGWICK, M. Is there such a thing as Islamic esotericism. In: HANEGRAAFF, W.; FORSHAW, P.; PASI, M. *Hermes explains. Thirty questions about Western Esotericism*.

- Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019, p. 216-225.
- SEDGWICK, M. Islamic and Western Esotericism. In: *Correspondences* 7, n. 1, p. 277-299, 2019.
- THORNDIKE, L. *The Place of Magic in the Intellectual History of Europe*. New York USA: Columbia University Press, 1905.
- _____. *A history of magic and experimental science* (1923). New York: The Macmillan Company, 2 vols., 1929.
- VASOLI, C. (ed.). *Magia e scienza nella civiltà umanistica*. Bologna: Il Mulino, 1976.
- _____. *Quasi sit deus: studi su Marsilio Ficino*. Lecce: Conte, 1999.
- _____. *Ficino, la religione e i profeti (1474-1482)*, Messina: Centro interdepartimentale di studi umanistici, 2004.
- VON STUCKRAD, K. Western esotericism: towards and integrative model of interpretation. In: *Religion* 35, p. 7-97, 2005.
- _____. Ancient Esotericism, Problematic Assumptions, and Conceptual Trouble. In: *Aries* 15, p. 16-20, 2015.
- _____. Esoteric/Esotericism. In: VON STUCKRAD, K.; SEGAL R. (eds.). *Vocabulary for the Study of Religion*. Leiden-Boston: Brill, 2015, p. 526-529.
- _____. Esotericism Disputed: Major Debates in the Field. In: DeCONICK, A. (ed.). *Secret Religion: gnosticism, esotericism and mysticism*. Farmington Hills: Macmillan 2016, p. 271-281.
- WARBURG, A. *Gessamelte Schriften. Die Erneuerung der Heidnischen Antike*. Leipzig-Berlin: The Warburg Institute, 1932.
- _____. Arte italiana y astrología internacional en el palacio Schifanoia de Ferrara. Traducción de José Burucúa. In: BURUCÚA, J. *Historia de las imágenes e historia de las ideas: La escuela de Aby Warburg*. Buenos Aires: CEAL, vol. 47, 1992, p. 65-93.
- _____. Arte italiano y astrología internacional en el Palazzo Schifanoia de Ferrara (1912). In: *El Renacimiento del Paganismo*. Madrid: Alianza, 2005, p. 415-439.
- _____. Profecía pagana en palabras e imágenes en la época de Lutero (1920). In: *El Renacimiento del Paganismo*. Madrid: Alianza, 2005, p. 445-513.
- YATES, F. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.
- _____. La tradición hermética en la ciencia renacentista (1967). In: YATES, Frances, *Ensayos reunidos III. Ideas e ideales del Renacimiento en el norte de Europa*, México, FCE, 1993, p. 333-365.
- _____. Rutas subterráneas (1973). In: YATES, F. *Ensayos reunidos III. Ideas e ideales del Renacimiento en el norte de Europa*. México: FCE, 1993, p. 161-169.
- _____. *Ensayos reunidos III. Ideas e ideales del Renacimiento en el norte de Europa*. México: FCE, 1993.
- _____. *The Art of Memory*. London UK: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- _____. *The Rosicrucian Enlightenment*. London UK: Routledge & Kegan Paul, 1972.
- YATES, F. *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*. London/UK: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- _____. *Lull and Bruno. Collected Essays I*. London/UK: Warburg Institute/Routledge & Kegan Paul, 1982.
- _____. *Renaissance and Reform: The Italian Contribution. Collected Essays II*. London UK: Warburg Institute - Routledge & Kegan Paul, 1983.
- _____. *Ideas and Ideals in the North European Renaissance. Collected Essays III*. London UK: Warburg Institute - Routledge & Kegan Paul, 1984.
- _____. *El Iluminismo Rosacruz*. México: FCE, 1981.
- _____. *La filosofía oculta en la época isabelina*. México: FCE, 1992.
- _____. *Ensayos Reunidos, I*. México: FCE, 1996.
- _____. *Ensayos Reunidos, II*. México: FCE, 1995.
- _____. *Ensayos Reunidos, III*. México: FCE, 1993.
- _____. *Giordano Bruno y la Tradición Hermética*. Barcelona: Ariel, 1983.
- _____. *El Arte de la Memoria*. Madrid: Siruela, 2005.
- ZAMBELLI, P. Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim. In: *Journal of the*

Warburg and Courtauld Institutes, 39, p. 69-103, 1976.

_____. *Astrologi Hallucinati. Stars and the End of the World at Luther's Time*. Berlín-Nueva York: De Gruyter, 1986.

_____. *The "Speculum Astronomiae" and its Enigma: Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*. Dordrecht: Kluwer, 1992.

_____. *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*. Venecia: Marsilio, 1995.

_____. *L'ambigua natura de la magia: filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*. 2° ed. Venecia: Marsilio, 1996.

_____. *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*. Leiden-Boston: Brill, 2007.

ZOCATELLI, P. L. Note per uno studio scientifico dell'esoterismo. In: GIORDAN G. (ed.). *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralism*. Milano: Franco Angeli, 2006, p. 222-234.

Notas

* Universidad de Buenos Aires. E-mail: <j_bubello@yahoo.com.ar>. ORCID: <<http://orcid.org/0000-0002-5952-3848>>.

Artigo recebido em maio de 2020. Aprovado em agosto de 2020.