

# 2013

## Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum

Edición y Revisión por la Comisión  
Editorial de Estudios Clásicos

Núm. 10, Santiago

<http://www.orbisterrarum.cl>



## Mito, magia y razón a partir de algunos textos herméticos.

*Por Giuliano de Conti Rivara\**

### RESUMEN:

Este trabajo busca analizar las relaciones entre el mito cosmogónico relatado en el texto hermético conocido como Asclepio con ciertas prácticas mágicas descritas en los textos mágicos grecoegipcios conocidos como PGM, planteándose el problema de la racionalidad del conocimiento y las prácticas mágicas del mundo helenístico tardío.

\* Giuliano de Conti Rivara es Estudiante de Licenciatura y Pedagogía en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Contacto: [transporter\\_266@hotmail.com](mailto:transporter_266@hotmail.com)

**MITO, MAGIA Y RAZÓN A PARTIR DE ALGUNOS  
TEXTOS HERMÉTICOS.**

**Por Giuliano de Conti Rivara**

Nos ubicaremos en el Egipto helenizado del siglo III de la era cristiana. El territorio, ya desde hace tiempo dominado por el Imperio Romano, tiene como uno de sus lugares de mayor helenización a la ciudad de Alejandría. Capital del antiguo reino tolemaico; famosa por el desarrollo científico y literario que se gestó bajo el auspicio de esos soberanos. Aún para ese entonces conservaba su rol de gran centro del reino en lo administrativo, comercial y cultural. Si bien los conquistadores griegos y romanos organizaron el territorio, la administración y la sociedad de tal forma de colocarse ellos como élite dirigente, sin alterar sustancialmente la vida de las grandes masas egipcias, tratando de no mezclarse, el Egipto ptolemaico y luego romano fue capaz de generar notables sincretismos culturales entre Occidente y Oriente. En la época en que nos movemos, podemos destacar el fuerte proceso de imbricación entre las creencias y conocimientos tradicionales egipcios y mesopotámicos (o de lo que se creía que tenían ese origen) y grecorromanos, además de presenciar la expansión del cristianismo.<sup>1</sup>

En este ámbito, la magia y su práctica adquirieron un desarrollo relevante, que puede ser introducida con descripciones como la siguiente:

---

<sup>1</sup> Para una revisión general de las religiones y cultos en esa parte del mundo Mediterráneo, incluyendo hermetismo, astrología, magia, culto a Asclepio entre otras, véase Ferguson, John, *Le Religioni nell' Impero Romano*, Editorial Laterza, Bari, 1970.

[En la Alejandría del siglo II d.C.] Si se nos permite subirnos a la terraza de una casa con un hombre tendido al sol sobre una tela blanca de lino. Se está solarizando, es decir captando el *dynamis* de Helios-Amón-Ra para después utilizarlo a su antojo: para adivinar sobre todo (...) este hombre de la terraza es un personaje más serio, el *Magós* (...) podríamos haberlo visto “osirizando” a un animal sagrado, es decir ahogándolo para absorber su *ousía* [fuerza vital] (...) también podría estar realizando una compleja operación adivinatoria con una lámpara (licnomancia) (...) Tiene una buena biblioteca con documentos tanto egipcios como griegos ( sobre todo de orden religioso, libros herméticos, quizá hebreos y caldeos, himnarios griegos). Su aspecto es seguramente pulcro y hasta elegante (...) anhela el contacto y familiaridad con el mundo sobrenatural mediante la solarización o la comunión (...) Un tercer personaje, (...) no lo encontraremos en la calle ni en la consulta. Lo encontraremos en la Biblioteca del Museo o en el frescor silencioso del templo de Serapis o de Isis, o de cualquier otra divinidad. Su nombre es *theurgós* [“el que actúa sobre los dioses”](...) busca la unión mística y contemplativa con la divinidad, con el Uno. Porque este personaje es en realidad, un filósofo. Es un hombre instruido en las obras de Platón y luego de Plotino, Jámblico y Porfirio.<sup>2</sup>

La cita no deja de nombrar que los personajes descritos tienen un soporte escrito sobre sus saberes. Esto se debe a que numerosos textos de corte místico, ritual y mágico circularon en este ámbito cultural. Uno de estos, famosos por la notoriedad que alcanzó no sólo en su época, sino en las posteriores, es el Asclepio, un texto latino hermético del siglo IV d.C., (pero basado en textos griegos de los siglos IV a II a.C. se estima)<sup>3</sup> que retrata todo un esquema de generación y funcionamiento del mundo de corte filosófico-místico. Además de hacer referencia a ciertas prácticas cúltricas del hermetismo, refiere algunas prácticas mágicas y algunas profecías sobre el desarrollo espiritual del mundo.<sup>4</sup> Este texto es aunado con un corpus de textos herméticos más o menos contemporáneos conocido como el *Corpus Hermeticum*. Por otro lado, se han encontrado un conjunto de textos en papiros escritos en griego (los PGM, *Papyri Graecae Magicae*), datables en su mayoría en los siglos II a IV d.C.,<sup>5</sup> que refieren a la más variadas prácticas mágicas con diversos fines y estilos, con énfasis en el desarrollo práctico de los rituales (fórmulas de estilo

<sup>2</sup>Calvo Marínez, José Luis, “La magia como religión y ciencia en el helenismo tardío”, en Jesús Peláez (Ed.) *El dios que hechiza y encanta, magia y astrología en el Mundo Clásico y Helenístico*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 2002, pp.15-19

<sup>3</sup>Copenhaver, Brian, *Corpus Hermeticum y Asclepio*, serie El Árbol del paraíso, Ediciones Siruela, Madrid, 2000, p.57

<sup>4</sup> El contenido del texto será explicitado más tarde, en el acápite correspondiente.

<sup>5</sup> Véase: *Textos mágicos en papiros griegos*, editorial Gredos, Madrid, 1987. Algunos han sido datados como del siglo II a.C.

“recetario”)<sup>6</sup> más que en su explicación y teorización. Los estudiosos del hermetismo<sup>7</sup> han encontrado diversas relaciones entre este corpus muy variado de textos mágicos y los contenidos de los textos de corte teórico/filosófico que componen el *Asclepio* y el *Corpus Herméticum*. Así para este estudio, intentaremos analizar el *Asclepio*, recurriendo a modo de correlato, a tres textos encontrados en los PGM, los PGM IV, 4 (la llamada *Liturgia de Mitra*), PGM IV, 19 y PGM V, 8.

En este contexto es que nuestro trabajo busca analizar el contenido del *Asclepio* como una explicación del cosmos y de la realidad de la cual se pueden derivar una serie de prácticas mágicas y religiosas, con efectos posibles o reales sobre otras personas y sus practicantes. Esperamos entonces, hacer un análisis de la forma de pensamiento de la magia de la época, buscando algunas formas de explicación y fuentes que se utilizan para estas prácticas, intentando en última instancia, reflexionar sobre el nivel de racionalización que podemos hallar. Explorar una forma de pensamiento como ésta tiene sólo un sentido (más allá de satisfacer nuestra propia curiosidad): es un conocimiento que permite acercarse a una forma arcaica de misticismo, y así, para aquellos racionalistas laicos, reflejarse en el espejo de la alteridad y acercarse a una forma de entender la realidad que todavía podemos ver reflejada en el ocultismo contemporáneo.<sup>8</sup>

Para lograr estos objetivos, el trabajo seguirá una organización bastante sencilla: en primer lugar, haremos referencia a ciertos postulados teóricos concernientes al mito y a la magia, desde el punto de vista de su organización conceptual y su funcionalidad social, luego, entraremos en una digresión breve referente al hermetismo en general, en particular, como han sido analizados el contexto y cualidades clave del *Corpus Herméticum* y el *Asclepio* en relación con los PGM. En tercer lugar, procederemos a utilizar estos elementos conceptuales para analizar los textos seleccionados, incluyendo una síntesis general de su contenido y un análisis particularizado de los fragmentos que consideramos relevantes para nuestra problemática. Finalmente, concluiremos sintetizando las relaciones mito-magia

<sup>6</sup> Calvo Martínez, Jose Luis, Sánchez Romero, María Dolores, Traducción e introducción a *Textos mágicos en papiros griegos*, editorial Gredos, Madrid, 1987.

<sup>7</sup> Copenhaver cita el trabajo de Jean Pierre Mahé como uno de los que realiza la relación entre PGM y el *Asclepio*, en particular en relación a los pasajes referidos a las estatuas animadas y la creación de dioses, véase, Copenhaver, Brian, *Op. Cit.* p.416

<sup>8</sup> Para una aproximación a este problema, véase: García Tejedor, Esther C., *Formas marginales de la racionalidad en las ciencias ocultas*, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la U.N.E.D., 2002

halladas y su relación con las formas de pensamiento asociadas a la magia, tratando de aclarar, con la ayuda de algunos elementos de la filosofía de la ciencia, el nivel de racionalidad que podemos encontrar.

## **I- Una aproximación teórica a dos conceptos clave: Mito y Magia**

La selección de una teoría general sobre el mito, estará mediada directamente por su utilidad para la explicación que buscamos. Por lo mismo, la visión del mito que permita explicarnos cómo éste se inserta en el universo conceptual de un grupo de tal forma que le permite desarrollar un hacer de carácter mágico, es la que será elegida.

Comencemos desde lo más general. Una buena introducción al mito, creo, es la que nos hace G.S Kirk, quien luego de un análisis de un arrollador eclecticismo crítico, nos define el mito de la siguiente forma:

(...) con frecuencia, un cuento tiene, al mismo tiempo que un poder narrativo, algún interés adicional; por ejemplo, ofrece una explicación de algún fenómeno o costumbre importantes, mitiga de alguna manera un dilema social constante, registra y establece una institución útil o expresa una emoción de tal manera que satisfaga alguna necesidad a nivel individual. Además, podría reforzar un sentimiento religioso o actuar como soporte poderoso o como precedente para un ritual establecido o una práctica del culto (...) en resumen muchos cuentos que se implantan en una sociedad con tanta fuerza como para que sean considerados tradicionales tienen que poseer, al mismo tiempo, un poder narrativo excepcional y una clara relevancia funcional en relación a algún aspecto importante de la vida que trascienda el simple entendimiento.<sup>9</sup>

Este popurrí de posibilidades nos indica algunos elementos útiles para nuestra investigación, al establecer que el mito es un relato, por un lado y por otros, que puede cubrir funciones, entre las cuales encontramos la explicación y la justificación de ritos e instituciones. Es decir como primera aproximación nos orienta en nuestra propuesta. Pero no es suficiente, pues no basta establecer ese supuesto. Para ello, creo que podemos profundizar en la concepción de mito. Siguiendo a Vernant, una de las expresiones de la teoría del mito del siglo XX, corresponde a la sociología francesa influida por Durkheim. Así, M. Mauss, en palabras de Vernant, considera al mito como “Un sistema simbólico

---

<sup>9</sup>Kirk, G.S, *La Naturaleza de los Mitos Griegos*, editorial Paidós, Barcelona, 2000, p.31

institucionalizado, una conducta verbal codificada, que conlleva, como la lengua, maneras de clasificar, ordenar, coordinar, agrupar y oponer los hechos, de captar a la vez semejanzas y desemejanzas, en resumen de organizar la experiencia”.<sup>10</sup>

Destacar que este fragmento nos da dos claves interpretativas a mi juicio relevantes. La primera, es que el mito está institucionalizado, es un relato que circula en la sociedad con una forma que responde a ella. Y segundo, la expresión “organización de la experiencia”, nos refiere a la idea de un relato que cumple una función ordenadora del mundo, de conocimiento cósmico. En una línea similar, Vernant resume la idea de Dumezil sobre los mitos indoeuropeos, como transmisores de una ideología particular, de un marco de pensamiento que caracteriza a la cultura (en su caso, la trifuncionalidad indoeuropea).<sup>11</sup>

Para terminar de delinear la solidez de la concepción de mito como un orden del mundo construido en la mentalidad de una cultura, podemos recurrir a otra noción no estructuralista, sino fenomenológica-simbólica. Mircea Eliade constituye algunas categorías para la definición del mito que creo pueden ser aplicables al *Corpus Hermeticum*. Según este autor, el mito, en general:

Constituye la historia de los actos de los Seres Sobrenaturales (...) esta Historia se considera absolutamente verdadera (porque se refiere a realidades) y sagrada (porque es obra de los Seres Sobrenaturales) (...) El mito se refiere siempre a una «creación», cuenta cómo algo ha llegado a la existencia o cómo un comportamiento, una institución, una manera de trabajar, se han fundado; es ésta la razón de que los mitos constituyan los paradigmas de todo acto humano significativo (...) al conocer el mito, se conoce el «origen» de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad; no se trata de un conocimiento «exterior», «abstracto», sino de un conocimiento que se «vive» ritualmente, ya al narrar ceremonialmente el mito, ya al efectuar el ritual para el que sirve de justificación (...) de una manera o de otra, se «vive» el mito, en el sentido de que

---

<sup>10</sup>Vernant, Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, editorial Siglo XXI, Madrid, 2003 (4ª edición), p.204

<sup>11</sup>Esta teoría considera, en breves rasgos, que las culturas de origen indoeuropeo tienen una ideología que se expresa en sus mitos y en sus ideas de organización social: la noción de que existen tres funciones que ordenan el mundo, una función sagrada/soberana, una función guerrera y una función de la nutritiva o de fertilidad, que a su vez tienen incorporadas un dualismo, dos caras de cada funcionalidad. Es una teoría que se construye a partir de la comparación de los mitos y prácticas religiosas de diversas culturas. Para una síntesis de esta teoría véase, Ardévol Piera, Elisenda, Munilla Cabrillana, Gloria (Coords.) *Antropología de la religión: una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Editorial UOC, España, 2003, pp.122-128

se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se reactualizan”.<sup>12</sup>

Para profundizar aún más en la noción de mito cosmogónico, creo que podemos traer a colación el análisis realizado por un autor cercano a Eliade, Alberto Bernabé. Según este autor, el mito cosmogónico remite a un inicio ordenador del mundo, al que atribuye variadas funciones, considerando que en general, es una referencia que da autoridad a los relatos sobre el origen de los elementos del cosmos.

Se remiten a un evento prodigioso, nada menos que el momento en que el mismísimo mundo echó a andar, los principios básicos de la vida física y de la vida social, la forma en que se manifiesta el mundo físico (desde el movimiento de los astros hasta las cosechas o eventos meteorológicos), la forma en que se desarrolla la vida social del grupo (jerarquía, formas de comportamiento, ética), e incluso el conjunto de formas y funciones de los dioses, así como las relaciones entre el hombre, el mundo y la divinidad; en suma, toda la concepción del mundo del grupo y los principios que rigen el conjunto de su vida.<sup>13</sup>

Teniendo en cuenta lo anterior, para efectos de este trabajo situaremos al mito como un relato particular que se remite hacia un pasado ancestral o sobrenatural, describiendo el origen del mundo y justificando ciertos ritos particulares, ordenando el mundo y revelando estructuras mentales particulares en esa ordenación, que se relacionan con la sociedad y la época que los producen. Es decir, rescatamos principalmente una postura cognoscitiva y de corte histórico sobre el mito, por cuanto creemos que de esa manera podemos explicar la posición del mito en un texto de carácter sacro y filosófico y su posible relación con aplicaciones prácticas. Aquí podemos recoger la relación que hace Bauzá entre el mito y el gnosticismo (y la idea de Gnosis se halla presente en algunos tratados herméticos, como el *Pimander* o el *Asclepio*):<sup>14</sup> “(...) los gnósticos se inclinaron por el uso de mitos, símbolos y otras imágenes transfiguradas para tener acceso a aspectos de la realidad a los que no es

---

<sup>12</sup> Eliade, Mircea, *Mito y realidad*. Editorial Labor, Barcelona, 1983 (5ª edición), pp.10-15

<sup>13</sup> Bernabé, Alberto, *Dioses, Héroes y Orígenes del mundo. Lecturas de mitología*, Abada editores, Madrid, 2008, pp.21-22

<sup>14</sup> Véase Yates, Frances, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Editorial Ariel, Barcelona, 1983, donde se usa profusamente el concepto.



posible llegar mediante el lenguaje racional (...) permiten leer, y en ocasiones, recuperar, aspectos claves de lo sagrado”.<sup>15</sup>

Pero no basta en este marco teórico, seleccionar una definición de mito adecuada a los fines que se persiguen, creemos relevante explorar también la definición de magia. Dos elementos generales particularmente fuertes que pueden interactuar en nuestra definición. Por un lado las ideas de Frazer sobre la magia, y por otra, las definiciones constituidas por Mauss criticando y utilizando algunas de las nociones de Frazer.

Frazer identifica el acto mágico con la noción de simpatías y antipatías, una concepción supuestamente primitiva, por la cual, los seres y objetos del universo están unidos por contigüidad o similitud, así las partes de los objetos con sus todos o los conceptos y sus significantes estarían unidos indisolublemente y por ello, son susceptibles de ser afectadas por determinadas prácticas: «Lo semejante produce semejanza; las cosas que han estado en contacto y han dejado de estarlo continúan actuando las unas sobre las otras, como si el contacto persistiera».<sup>16</sup> Así, la acción del mago tendría un efecto inmediato y directo sobre el objeto. Esta teoría ha sido criticada en dos flancos: según Vernant, por responder a la noción evolucionista y eurocéntrica de la “mentalidad primitiva”<sup>17</sup> y por el propio Mauss, que considera que la magia puede ser conceptualizada con mayor generalidad y precisión si se deja reducido a un elemento parcial la noción de simpatía y se pone énfasis en otros elementos, como veremos a continuación.

Para este autor,<sup>18</sup> la magia tiene tres esferas diversas que la explican: el mago, como personaje identificable y con cualidades particulares reconocidas socialmente (normalmente míticas),<sup>19</sup> las representaciones que se asocian a la magia en general; y las formas rituales que se realizan, las que demuestran una relativa eficacia. Para este trabajo, nos centraremos en las representaciones: según el autor, la magia se sustenta en determinadas abstracciones conscientes o inconscientes que actúan como leyes, tales como la contigüidad (los elementos contiguos están unidos), la similitud y la contrariedad. Es decir, ideas que se

---

<sup>15</sup> Bauzá, Hugo, *Qué es un mito: una aproximación a la mitología clásica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005, p.31

<sup>16</sup> Frazer, James George, *La Rama dorada*, Citado en Mauss, Marcel. “Esbozo de una teoría de la magia”, en: *Sociología y Antropología*, editorial Tecnos, Madrid, 1999, p.46

<sup>17</sup> Vernant, Jean-Pierre, *Op. Cit.*, p.190

<sup>18</sup> Procedo a recoger los elementos más relevantes a mi juicio de la teoría mágica de Mauss, véase Mauss, Marcel, *Op. Cit.*, pp.45-152

<sup>19</sup> Para un análisis de las características del mito asociado al personaje del mago, véase: Butler, E.M., *El mito del mago*, Cambridge University Press, U.K., 1997

remontan a la idea de simpatía y antipatía de Frazer. Estas nociones son explicitadas o racionalizadas más tardíamente, por alquimistas y filósofos. Pero también hay un conjunto de representaciones de corte concreto, que se refieren a las propiedades de un conjunto de objetos, a los que la práctica social ha atribuido cualidades mágicas apreciables y que son reconocidas socialmente y transmitidas de generación en generación.

Estos tres factores (mago, representación y rito) representan un todo bastante multiforme, que tiene contactos tanto con las ideas de ciencia como de religión, ya que la magia responde a un conjunto de prescripciones dadas por verdades aplicables sobre la naturaleza, y sobre la religión, ya que se sustenta en creencias sociales asociadas a determinados ritos. Aún así no se confunde con ellas. Llegados hasta acá, el autor demuestra que lo más específico de la magia está en el concepto de *mana* (en Grecia se lo asocia al concepto de *dynamis*), que significa la fuerza, la cualidad y el sustrato que hace posible el acto mágico. Es una categoría social (por cuanto está reconocida socialmente) que permite calificar los objetos del mundo según su cualidad de *mana*, que se derivaría de las necesidades de la sociedad: se cree en el mago y en la magia a priori, hay una sugestión colectiva ante el rito mágico no sólo porque sus actos le permitan apoyar esa sugestión,<sup>20</sup> sino porque existen deseos y expectativas a los que se espera que se responda con el rito mágico. Así, la magia estaría más cerca de un conocimiento técnico-científico que de uno religioso, en tanto sería una especie de técnica en la cual se realizan las aspiraciones individuales y sociales a través de la explotación de imágenes y creencias particulares, insertas en una idea particular del mundo.<sup>21</sup> A medida que sistematizan los conocimientos mágicos, nos vamos acercando más a la ciencia y se va perdiendo la experiencia mística social que la acompañaba antes, pues la participación de la sociedad en las concepciones que la sustentaban (ideas a priori) se van diluyendo ante las fórmulas establecidas de antemano por los magos.

<sup>20</sup> El mago es quien reúne las condiciones para lograr un “encantamiento colectivo”, véase Castiglioni, Arturo, *Encantamiento y magia*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1972, pp.69-76

<sup>21</sup> En Georg Luck, *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Ancient Texts*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2006, p.33, encontramos una definición similar: “Would define magic as a technique grounded in a belief in powers located in the human soul and in the universe outside ourselves, a technique that aims at imposing the human will on nature or on human beings by using supersensual powers. Ultimately, it may be a belief in the unlimited powers of the soul”.

## II- Sobre el hermetismo, una visión general

Siguiendo a Brian P. Copenhaver, editor de la edición del *Corpus Hermeticum* y del *Asclepio* que utilizaremos, se pueden establecer diversos elementos dentro de la tradición hermética: por un lado, los diversos tratados incluidos en el *Corpus Hermeticum* y otros manuscritos, como los encontrados en los códices de *Nag-Hammadi*<sup>22</sup> o los extractos de Estobeo,<sup>23</sup> que tratan más bien de una especulación místico-filosófica que de actos mágicos o alquímicos. También en asociación a Hermes se encuentran una serie de libros astrológicos de diversa índole, una multitud de fragmentos alquímicos que son elaborados por Zósimo de Panópolis,<sup>24</sup> incluyendo nociones filosóficas herméticas y también, el conjunto de los Papiros Mágicos Griegos, una serie de instrucciones de magia práctica que a veces se entroncan con la tradición de Hermes. Como se ve, es una tradición bastante amplia y compleja, que abarca textos desde el siglo III a.C. hasta el siglo IV d.C. Se le ha intentado comprender desde diversos ángulos, pero según Copenhaver, la aproximación más conveniente, aunque muy general, sería dividirlos entre textos de corte práctico/técnico y otros de corte más bien filosófico, aunque todos participarían de un objetivo común: ofrecer un camino soteriológico a lo mundano y a lo transcendente, donde lo mágico y lo religioso tienden a confundirse, en una época de gran complejidad cultural como es la helenística.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Los pergaminos de Nag Hammadi corresponden a un conjunto de pergaminos de los siglos III y V encontrados en ese pueblo egipcio, que incluyen numerosas obras gnósticas cristiana, fragmentos del *Corpus Hermeticum* y una versión reelaborada de la República de Platón, escritos en copto principalmente. Véase Biblioteca de Nag Hammadi: <http://www.nag-hammadi.com/sp/index.html> [Mayo, 2013].

<sup>23</sup> Juan Estobeo, sabio macedonio del siglo V- VI d.C., escribió una antología de preceptos, máximas y sentencias sobre una gran cantidad de temas (en especial morales y filosóficos), de las cuales unas cuarenta se corresponden con la tradición hermética. Véase: Iohannis Stobaeus, en *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*: <http://www.ancientlibrary.com/smith-bio/3247.html> [Mayo, 2013].

<sup>24</sup> Alquimista griego que vivió hacia el año 300 d.C. Véase “alquimia helenística” en Enciclopedia Británica: <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/13282/alchemy/35958/Hellenistic-alchemy#ref414579> [Mayo, 2013].

<sup>25</sup> En líneas generales, esa idea es sostenida por Fowden, quien realiza uno de los más recientes análisis del hermetismo. Fowden, Garth, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge University Press, New York, 1986. Para una visión complementaria, podemos observar lo que nos señala Yates: “No obstante, el mundo del siglo II buscaba ansiosa e intensamente un conocimiento acerca de la realidad, una respuesta a sus propios problemas, que era incapaz de proporcionarle la educación al uso, por este motivo volvía su mirada hacia otros caminos distintos, como la intuición, el misticismo y la magia, para intentar encontrara tal respuesta, y, dado que la razón parecía haber agotado sus recursos para llegar a alcanzarla, se pasó a cultivar el *Nous*, es decir las facultades intuitivas del hombre. La filosofía debía ser usada (...) como una gnosis para lo cual era necesario prepararse a través de una disciplina ascética y un comportamiento religioso”. Yates, Frances, *Op. Cit.*, pp. 20-21

Según se ha podido observar, los textos que constituyen la tradición hermética han sido constituidos a lo largo de un arco relativamente amplio de tiempo por diversos autores. Por lo que aunque llevan cientos de años editándose agrupados de determinadas formas, no constituyen un cuerpo de conocimiento completamente coherente, sino más bien un conjunto de textos que cumplen una función común: reflexiones en búsqueda de la salvación y el acercamiento a la divinidad.<sup>26</sup>

Las interpretaciones de la tradición hermética han variado con el tiempo. Nuestro autor recoge diversas ideas y autores, que nosotros procedemos a sintetizar.<sup>27</sup>

En los siglos XVI a XVII, Marcilio Ficino, un florentino que realizó una de las traducciones más influyentes del texto, interpretó a Hermes como un filósofo iluminado antiquísimo (contemporáneo a Moisés), que entronca en una tradición genealógica de personajes míticos e históricos; tales como Platón, Orfeo, Pitágoras, entre otros, que supuestamente adelantaron el advenimiento de Cristo. Esta postura tuvo importancia por bastante tiempo, aún cuando ya desde el siglo XVII haya sido criticada por filólogos de diversa índole, que cuestionaban la supuesta gran antigüedad de los textos.

Hacia principios del siglo XX, se van perfilando algunas de las tesis más relevantes para el estudio del hermetismo, acompañadas de nuevas ediciones críticas del texto. Richard Reitzenstein, atribuyó a los textos herméticos del corpus una función de textos de culto o escritura sagrada en un ámbito religioso institucionalizado; más bien egipcio, atizando una polémica que hasta hoy existe. Otros autores reaccionaron y establecieron que las fuentes del *Corpus Hermeticum* estarían en pensadores griegos anteriores de diverso estilo. Se perfila otra tensión relevante: ¿Son filosofía o religión? Algunos también estimaron que la idea de la salvación a través de concepciones de este estilo tendría origen en un sincretismo grecoiranio.

Hacia mediados de siglo, los estudios de Festugiere y Nock se impusieron como una nueva ortodoxia. Remarcan el carácter griego de los textos, basados es un eclecticismo filosófico con ciertas influencias orientales. Se desecha la idea de un culto hermético, sino más bien a una literatura de salvación de corte escolástico, caracterizado por una falta de unidad doctrinal. Se separan los textos de Hermes en dos grupos: unos de corte popular mágico y otros de corte culto o intelectual, cuyos puntos de contacto son escasos.

---

<sup>26</sup> Véase para más detalles: Yates, Frances, *Op. Cit.*, pp.38 y ss.

<sup>27</sup> Para más detalle, véase Copenheaver, Brian, *Op. Cit.*, pp.59-76

Más tarde, Jean Pierre Mahé, ante el descubrimiento de nuevos textos herméticos (como los hallados en los códigos de *Nag Hammadi*), propone que las bases de los textos herméticos se encontrarían en un conjunto de sentencias grecoegipcias de antigua data. Otros, como C.H Dodd propusieron también conexiones entre la tradición del judaísmo y el corpus.

Hacia los 80`s, una de las visiones más recientes del hermetismo es la realizada por Gary Fowden, que trata de zanjar la discusión atribuyendo un origen grecoegipcio a los textos. Hace referencias a un ambiente de discusión abierta entre diversos grupos que buscan la salvación de diversas formas y con múltiples fuentes.

Finalmente, se destaca Frances Yates, quien sitúa la problemática del hermetismo en el Renacimiento. No le interesan tanto las cualidades del hermetismo histórico, sino la representación que se creó en el Humanismo, de tal forma que se revela su influencia en el ambiente cultural de los siglos XV al XVII.

Este ajustado estado de la cuestión, nos es útil no sólo para situar nuestra temática y poner de relieve determinados problemas interpretativos, sino que es capaz de revelar que el estudio del hermetismo está plagado de tensiones difíciles de resolver, fruto del particular ambiente sincrético que es el Egipto helenizado. Como veremos más adelante, estas tensiones también surgirán en nuestro trabajo en su particularidad, por cuanto filosofía, técnica y religión se entremezclan de una forma compleja.

Hasta este punto, estimamos que ya podemos obtener una conclusión general: el mito bien puede ayudar a dar sentido a una práctica mágica, por cuanto el recorrido teórico hecho admite esa superposición. La magia utiliza representaciones en actos rituales determinados respondiendo a necesidades sociales y el mito explica rituales y constituye representaciones del mundo asociados a contextos sociales. También hemos revisado algunos elementos generales del hermetismo, ponderando sus cualidades de práctica mágica y religiosa, su vocación de conocimiento salvífico, sus fuentes heterogéneas y sincréticas. Ahora toca volverse a las fuentes que hemos seleccionado.

### III- Zambullirse en los textos: el *Asclepio* y algunos *PGM*

Antes de comenzar el análisis, nos gustaría presentar un sucinto resumen de los contenidos de las fuentes para situar al lector:<sup>28</sup>

El texto comienza presentando a los personajes, que son Hermes Trismegisto, Amón y Asclepio (principal interlocutor) y se remarca que los conocimientos que serán revelados no deben ser divulgados masivamente, de lo que se deduce que es conocimiento para los iniciados solamente.

Se comienza exclamando que dios es todo, ya que a partir de él mismo él creó el universo, él es la materia y el alma del mundo y tiene una influencia cósmica. Se hace una distinción de clasificación de los entes universales: por un lado están los géneros de las cosas y seres, de orden inmortal (la humanidad, la divinidad), y las formas de las cosas, la expresión concreta de estos géneros, que pueden ser mortales (los individuos humanos, los animales por ejemplo). Se remarca que el hombre tiene una naturaleza intermedia y dual, mediadora entre lo mortal y lo inmortal/divino. Por lo que tiene una dignidad especial, ya que puede amar lo inferior/terrenal; es querido por lo inmortal/superior y puede ascender hacia esas esferas. Esto se explica desde la creación del universo. Pues dios, luego de crear a un segundo dios a su semejanza (que en algunos textos del corpus *Herméticum* como el *Pimender*, es el demiurgo del universo), decide crear a un tercero que pueda contemplar esa perfección creada. Y ése es el hombre, al que se encomienda el control de lo natural y material en el mundo (utilizando las artes y las técnicas) y de relacionarlo con la divinidad. Por ello, no sólo somos los encargados del mundo, sino que debemos amar a dios como nuestro segundo servicio. Se comprende entonces que la naturaleza del hombre es terrenal y también divina. Aquel hombre bondadoso, piadoso, virtuoso que cumple bien ambos roles, será premiado con la supresión de las ataduras que lo mantienen en este mundo mortal. En cambio el impío será castigado manteniéndose su alma atada a lo terrenal, trasmigrando. La totalidad está constituida por la unión de la eternidad de dios expresada en espíritu y la materialidad de la naturaleza. En esa unión el mal puede surgir, y por ello, hemos sido dotados de conciencia e intelecto para discernir y evitar el mal.

---

<sup>28</sup> He utilizado un vocabulario genérico en el resumen, cuando comente los extractos que he seleccionado seré preciso en la terminología.

Además, el dios máximo ha creado toda una serie de dioses “sensibles” e inteligibles encargados de dominar y producir la naturaleza habitada por el hombre. Cada uno con funcionalidades y posiciones dentro del cosmos. El dios superior es descrito como innombrable, creado, bisexual, fértil, bondadoso. Se presupone la existencia de un plan divino que es comprendido por los hombres piadosos y que actúan de forma correcta y moral. El hombre, por cuanto dual e intermedio en este orden, es destacado en la creación. Se expresa su grandeza en su parentesco con los dioses, que llega a tal nivel que puede crear dioses que lo ayuden en su vida cotidiana, al hacer descender poderes y sustancias de los dioses a las estatuas de sus templos.

Se expresa que el templo del mundo es Egipto mismo, y que en un futuro, la impiedad, la incredulidad, la degeneración moral, la violencia, se tomarán este espacio sagrado y la sagrada verdad será ultrajada y negada. Generándose un desequilibrio social, natural y cósmico que llevará al mundo a su purificación y restauración.

Luego de esta profecía, se retorna a los temas cosmológicos: se expresa que dios es quien da los poderes a los dioses y permite la vida y sus ciclos, siendo el sol el principal dispensador de vida en nuestro mundo mortal. Se describe la estabilidad del dios y su inmovilidad, que es capaz de contener en la eternidad el mundo móvil que habitamos. Dios es el cosmos. Se refiere a la separación del alma y de cuerpo luego de la muerte, que puede ser castigada y caer al vacío o bien ascender hacia la inmortalidad.

El hombre puede ser consciente del orden y plan divinos, pues sus facultades mentales le permiten conocer el mundo sensible, deducir la idea de lo divino a partir de lo conocido en el mundo e intuir la verdad del dios supremo. El hombre ha sido capaz entonces de descubrir la naturaleza de lo divino y puede incluso fabricar dioses en la tierra, utilizando selectivamente elementos naturales con poderes específicos y una serie de rituales piadosos para tales efectos. Los que permiten mantener la unión entre la divinidad convocada y lo terrenal. Se termina el diálogo con una invocación y alabanza a dios, donde resaltan conceptos como conciencia, razón y conocimiento que tenemos de la divinidad (y se agradece por ellos) y que nos permiten la salvación.

La introducción del *Asclepio* nos aclara la atribución de origen del texto y su público ideal. “Un discurso tal que, en buena justicia, parece más divino en su piadosa fidelidad, que cualquier otro que hayamos pronunciado antes, más que cualquier otro que el

poder divino nos haya inspirado (...) no llames a nadie más que a Hammon, para que la presencia y la injerencia de la multitud no profane este discurso tan piadoso acerca de un tema tan grande (...).<sup>29</sup> Así se observa que el texto es un discurso, es decir se atribuye una lógica oral, pero una lógica oral de tipo demostrativo o argumentativo, por cuanto el texto asume la forma de lo que podríamos llamar un diálogo entre “maestros y estudiantes”, donde Hermes se explaya y Asclepio asiente y expresa sus dudas. El discurso parece ser resultado de un proceso de iluminación, henchido de gran reverencia por lo sacro y demostración de las virtudes de los practicantes.<sup>30</sup> Se observa también que es un discurso dirigido sólo a los que podríamos decir iniciados o pertenecientes al círculo, no a las masas ignorantes y profanas.

Iniciado el discurso, me gustaría llamar la atención a un conjunto de referencias asociadas al mito cosmogónico resumido anteriormente, en particular, las cualidades de organización del *cosmos* y al rol del hombre dentro de él. Así, primero se expresa la posición del dios supremo: “A lo largo de toda esta discusión, pues, pon cuidado en acordarte de aquél que él solo lo es todo, o que es él mismo el hacedor de todo (...) Los elementos por los cuales el conjunto de la materia ha sido formada, son pues, cuatro, fuego, agua, tierra y aire. Una materia, un alma y un dios.”<sup>31</sup> Se afirma la clara unificación del mundo, ya sea material como espiritualmente, en la figura de dios. Creo que esta referencia puede conectarse con la idea de unidad del mundo que está subyacente a las nociones de simpatía y antipatía mágicas. Mismo creador original, misma materia básica, mismo sentido general, el todo es uno. En ese esquema de unidad de la creación, el hombre ocupa un lugar muy particular: “[el hombre] ha sido colocado en el lugar más dichoso del estado intermedio, de modo que pueda amar a los que están por debajo de él y ser querido por aquellos que se hallan encima de él. Cultiva la tierra (...) el mismo cielo no le parece demasiado alto, porque lo mide con su pensamiento sagaz (...) ninguna neblina del aire enturbia la concentración de su pensamiento (...).”<sup>32</sup> Se destaca que el hombre es un ente de posición intermedia entre lo divino y lo terrenal, pero además de ello, se muestran como cualidades particulares de éste su capacidad de acción sobre la naturaleza y su capacidad

<sup>29</sup> *Asclepio*, 1, Copenhaver, Brian, *Op. Cit.*, p.199

<sup>30</sup> Así interpreta el concepto de piedad Copenhaver, siguiendo a Festugiere, Copenhaver, Brian, *Op. Cit.*, p.255

<sup>31</sup> *Asclepio*, 2-3, Copenhaver, Brian, *Op. Cit.*, p.200

<sup>32</sup> *Asclepio*, 6, Copenhaver, Brian, *Op. Cit.*, p.202



intelectual que le permite conocer el mundo y lo celeste. Pero no sólo el hombre ocupa esa posición y tiene esa capacidad de acción y la cercanía de los dioses, sino que el hombre por su naturaleza es dual, creación mixta de lo divino y lo terrenal: “De este modo, dios forma la humanidad a partir de la naturaleza del alma y del cuerpo, de lo eterno y de lo mortal; en otras palabras, de tal manera que el ser vivo formado así resulte adecuado a su doble origen, admirando a los seres del cielo y rindiéndoles culto, vigilando a los seres de la tierra y gobernándolos.”<sup>33</sup> Por sus cualidades el hombre entonces, tiene una alta dignidad y responsabilidad, al pertenecer, por una parte, a la esfera de lo superior, lo que le permite tener contacto con los dioses, y le da el deber de rendirles culto. Por otra, al ser mortal y terrenal, le permite actuar sobre el mundo terrenal, controlándolo y gobernándolo. En este sentido, y para así relacionarlo con la práctica mágica, a partir de la creación del mundo ordenado como es conocido, se le asigna un rol poderoso al hombre: “En pocas palabras, el Génesis egipcio narra la creación y la caída de un hombre íntimamente próximo a los demonios astrales en cuanto a su origen efectivo, de un Hombre-Mago. El Génesis egipcio concuerda con aquel famoso pasaje del Asclepius(...).”<sup>34</sup> Hasta acá, creo que puede entenderse cómo la cosmogonía hermética ordena un mundo donde no sólo la magia era posible, sino que constituía una vía de acción para la salvación del hombre, anexa a la iniciación mística, al culto, rito y actitud moral necesarias para así obtener la trascendencia y la inmortalidad a la cual que según el Asclepio, puede acceder el hombre.

Pero aún podemos desarrollar más esta problemática, ya que existen otros fragmentos que pueden relacionarse con la práctica mágica. En primer lugar se halla un referencia muy interesante a la palabra y su relación con dios; “(...) Entonces la totalidad del nombre de dios incluye también su significado, espíritu y aire, junto con todo aquello que existe en ellos o con ellos; no, no tengo esperanzas de nombrar al hacedor de toda la majestad, al padre y señor de todas las cosas, con un simple nombre”.<sup>35</sup> Es una concepción de la palabra que algunos autores consideran materialista, pero que, en cierto sentido, puede ser utilizada como explicación de la eficacia de las palabras mágicas en un sentido negativo. Si dios es innombrable, es porque su existencia no cabría en las palabras, es demasiado supremo para ser nombrado, pero a la inversa, el nombre de otros seres y

<sup>33</sup> *Asclepio*, 8, Copenhaver, Brian, *Op. Cit*, p.204

<sup>34</sup> Yates, Frances, *Op. Cit*, p. 46.

<sup>35</sup> *Asclepio*, 20, Copenhaver, *Op. Cit*, p.213

objetos incluye su existencia.<sup>36</sup> Además, existen dos extractos del texto que relatan cómo el hombre expresa esa capacidad de actuación mágica en el mundo que posee desde su creación, ya que es él mismo el atractor de la presencia de los dioses celestes en la tierra por medio de la conjunción de materiales terrenales y fuerzas espirituales:

Así como el señor y padre, o dios (...) es el hacedor de los dioses celestes, así es el hombre quien moldea a los dioses de los templos, que se satisfacen de habitar cerca de los hombres. De esta manera, el hombre no sólo glorificado, es capaz de glorificar. No sólo avanza hacia dios; también es hacedor de dioses (...) las imágenes de los dioses que los seres humanos forjan han sido formadas a partir de ambas naturalezas, -de la divina (...) y del material que están hechas, cuya naturaleza es incluso inferior a la humana (...) recordando siempre su naturaleza y su origen, el hombre persiste en imitar la divinidad, representando a los dioses con su propio aspecto (...) a lo que me refiero es a estatuas animadas, conscientes, llenas de espíritu vital y que llevan a cabo grandes hechos; estatuas que conocen el futuro y lo predicen (...) estatuas que pueden hacer caer enfermos a los hombre y que los curan (...).<sup>37</sup>

Ahora bien, no sólo nos queda clara la capacidad creadora del hombre y los efectos de la creación de dioses terrenales, sino que se nos insinúa el procedimiento. Es el hombre, con sus facultades intelectuales, el que ha descubierto el cómo y con ello ha descubierto la naturaleza de la divinidad (más adelante reflexionaremos en profundidad respecto a este problema):

Volvamos de nuevo al hombre y a la razón, este don divino por el cual el hombre es llamado un animal racional (...) el hecho de que los seres humanos hayan sido capaces de descubrir la naturaleza divina y cómo fabricarla supera la maravilla de todas las maravillas (...) a su descubrimiento añadieron un poder conveniente, derivado de la naturaleza de la materia. Puesto que no podían hacer almas, combinaron este poder e invocaron a las almas de los demonios o los ángeles y las implantaron (...) Y esa cualidad de estos dioses que son considerados terrenales ¿Qué tipo de cosa es? Trismegisto. -Procede de una mezcla de plantas, piedras y especias, Asclepio, que contiene en sí misma un poder natural divino. Esta es la razón por la cual tales dioses son celebrados con sacrificios constantes, con himnos, plegarias y amables sonidos, acordes a la armonía celeste: de modo que el ingrediente divino introducido en el ídolo, gracias a la comunicación constante con el

---

<sup>36</sup> Copenhaver desarrolla algo más este problema, véase Copenhaver, Brian, *Op. Cit.*, p.392. También véase infra, nota 53.

<sup>37</sup> *Asclepio*, 23-24, Copenhaver, Brian, *Op. Cit.*, pp.215-216

cielo, puede soportar de buen grado su dilatada permanencia entre la humanidad. De este modo el hombre fabrica sus dioses.<sup>38</sup>

El hombre descubrió que había ciertos elementos naturales que tenían poderes asociables a la divinidad. Nos encontramos entonces, nuevamente con la noción de *mana* y de simpatía entre elementos naturales y fuerzas celestiales o divinas. Además, debemos remarcar que nos encontramos ante una dimensión temporal vaga “nuestros antepasados” y, además de una relación entre orden cosmogónico y práctica mágica, una explicación de la funcionalidad de los rituales religiosos y sacrificiales más amplios. Como remata Yates, “Las estatuas de los templos, los “dioses terrestres” eran animados gracias al conocimiento de las propiedades ocultas de la substancia, a su combinación según los principios de la magia simpática ya la insuflación de la vida de los dioses celestes en su interior gracias a invocaciones rituales”.<sup>39</sup>

Pero el *Asclepio* no sólo hace referencia a las temáticas tratadas, también presenta algunas opiniones respecto a la naturaleza del conocimiento que genera el hombre y de las formas en que se concibe el hermetismo como conocimiento, por lo cual son cruciales para nuestro análisis. El *Asclepio*, entonces, considera las posibilidades de conocimiento del hombre: la investigación del mundo, que compara, cuantifica y describe es una de las actividades del hombre racional: “Así pues el hombre investiga incansablemente y se dedica a buscar variaciones, cualidades, efectos y cantidades de las cosas, y sin embargo, debido a que el pesado y excesivo influjo del cuerpo le retiene aquí abajo, no puede discernir claramente las causas verdaderas de la naturaleza de las cosas”.<sup>40</sup> El problema que hallamos en este fragmento es que niega que esta investigación sea completamente fructífera, por cuanto las ataduras terrenales inherentes a nuestra naturaleza nos impiden la comprensión. Pero como veremos más adelante, las facultades intelectivas del hombre le permiten efectivamente conocer a la naturaleza. Si la “verdadera naturaleza de las cosas” hiciera referencia al ordenamiento sacro del cosmos, igualmente aparece una tensión, porque el conocimiento gnóstico, aunque atribuido a las capacidades racionales del hombre, no deriva de actos que podamos asociar a la cuantificación o a la variación del mundo terrenal. Hacia la conclusión trataremos de profundizar en este problema, pero mientras,

<sup>38</sup> *Asclepio*, 37- 38, Copenheaver, Brian, *Op. Cit.*, pp.226-227

<sup>39</sup> Yates, Frances, *Op. Cit.*, p.60

<sup>40</sup> *Asclepio*, 11, Copenheaver, Brian, *Op. Cit.*, p.207

avancemos sobre la consideración de determinadas disciplinas como la música, geometría o aritmética:

¿Por qué resulta que la multitud convierte la filosofía en incomprensible? (...) a base de combinarla, por medio de ingeniosos argumentos, con una serie de ramas del conocimiento que no son comprensibles- arithmetiké, música y geometría.- La pura filosofía, que sólo depende de la piedad hacia dios, debe preocuparse de estas otras materias tan sólo para admirar la recurrencia de los astros, sus estaciones prescritas y cómo el curso de de sus órbitas obedece al número; debe aprender las dimensiones, cualidades y cantidades de la tierra, las profundidades del mar, el poder del fuego y la naturaleza y efectos de todas estas cosas, a fin de celebrar, adorar y admirar la habilidad de la mente de dios.<sup>41</sup>

La verdadera filosofía es piadosa, iluminada y acepta estas disciplinas sólo para el conocimiento del orden cosmológico divinizado, que como vimos, puede identificarse con dios mismo. Llama la atención eso sí, que este orden cosmológico acepta ser conocido por medio de la cuantificación y busca conocer los efectos y poderes de los elementos enlistados. Pensamos que tal vez una posible hipótesis para esta asociación sea el que para la época en que fue escrito este texto, las ramas del conocimiento aquí nombradas tenían amplio desarrollo y puede que el hermetismo acepte que bajo una orientación piadosa y salvífica, el universo sea escudriñado de estas formas, de tal manera de aumentar el conocimiento del mismo y hallar otras vías de salvación. Pensando que tanto la aritmética como la geometría se construyen a partir de abstracciones simbólicas como son los números y sus relaciones y son capaces de representar en su lenguaje la realidad. Además, destacamos que en este pasaje, aparece un elemento polémico, o de discusión, que en algún sentido rompe con el tono de revelación que se halla en los pasajes cosmológicos, de hecho, poco después, iniciando el fragmento 14, Hermes expresa “Tal es, pues nuestro argumento sobre estas materias”.

El texto hace numerosas referencias a conceptos como mente, intelecto, conocimiento, razón, e investigación. Según Copenhaver, el problema del tratamiento de estos conceptos asociados a las ideas griegas de *Nous* (mente en sentido amplio, se relaciona con la divinidad en estos contextos) y *Gnosis* (conocimiento, en este caso de la verdad divina) es extremadamente complejo y varía de caso a caso, aún cuando concuerda

---

<sup>41</sup> *Asclepio*, 13, Copenhaver, Brian, *Op. Cit*, p.208

con Festugiere al afirmar que la forma de conocimiento de la divinidad es intuitiva.<sup>42</sup> Para adentrarnos en la problemática que nos va adelantando de cierta forma nuestra conclusión, he seleccionado diversos fragmentos. En primer lugar, debemos notar que se hace hincapié en el gran esfuerzo intelectual que implica la aceptación transmisión de este tipo de conocimientos, con el riesgo de perder el rumbo: “Ahora préstame toda tu atención, toda tu fuerza mental, todo tu ingenio, rendir cuentas a la divinidad, cuyo conocimientos requiere una divina concentración de la conciencia, es lo más parecido a un río que fluye como un torrente desde la altura y se precipita hacia abajo; de modo que su rápido fluir supera nuestra concentración, no sólo la del que lo escucha, sino cuando lo enseñamos”.<sup>43</sup> Pero no sólo eso, en otra sección, se hace una especie de clasificación de las formas de comprensión del hombre:

La comprensión de la conciencia humana, lo que ella es y cuan grande es, deriva enteramente de la memoria de los acontecimientos pasados (...), la comprensión de la naturaleza, sin embargo y la calidad de la conciencia del mundo puede ser percibidas por completo en todas las cosas del mundo que los sentidos pueden detectar. La comprensión de la eternidad, que viene a continuación, es una conciencia obtenida a partir del mundo sensible, a partir del cual se puede discernir su cualidad. Pero la cualidad de la conciencia de dios supremo y la comprensión de esta cualidad es la única verdad. Ni siquiera una sombra (...) de esta verdad puede discernirse en el mundo (...).<sup>44</sup>

Así, nuestra comprensión del mundo y sus cualidades procede de diversas fuentes. Sobre nosotros y nuestra conciencia; es la memoria la que nos informa de ella. Para la comprensión del orden natural, los sentidos son nuestra fuente, y gracias a nuestras facultades racionales, podemos deducir del orden natural la noción de eternidad. Pero el verdadero conocimiento está más allá de lo sensible, está fuera de este mundo. De allí es que adquiere sentido la idea de *Gnosis* como comprensión intuitiva y distinta de otros mecanismos racionales de entendimiento del mundo, como las nombradas anteriormente. Además, nos parece relevante notar, que dentro de la estructura de conocimientos propuesta, si bien la idea de divinidad es la central, pareciera que las otras formas de

---

<sup>42</sup>Copenheaver, Brian, *Op. Cit.*, p.373

<sup>43</sup> *Asclepio*, 3, Copenheaver, Brian, *Op. Cit.*, p.200

<sup>44</sup> *Asclepio*, 32, Copenheaver, Brian, *Op. Cit.*, p.223

comprensión son valoradas de igual forma. Tal vez así adquiera más sentido la aceptación del conocimiento matemático y aritmético del *cosmos* que antes consignábamos.

Finalmente, quisiéramos ir terminando este apartado con las frases de alabanza que van cerrando el *Asclepio*, para asentar la compleja concepción de conocimiento que tenían los grupos herméticos: “Te damos gracias, dios sumo y supremo, por cuya gracia hemos conseguido la luz de tu conocimiento (...) al otorgarnos el don de la conciencia, la razón y la comprensión: conciencia con la que podamos conocerte; razón con la que buscarte con nuestras oscuras suposiciones; conocimiento con el que, conociéndote, podamos alegrarnos”.<sup>45</sup> El conocimiento es un don divino, una iluminación de dios, pero es permitida porque se nos ha entregado una conciencia de él que nos permite su conocimiento y una razón que nos permite buscarlo, aun a tientas. Expresamos con esto la tensión observable entre el intento del hombre por la búsqueda de dios, intuitivo, basado en sospechas, pero racional y el resultado de un conocimiento que por ese camino se transforma en revelación.

A modo de conclusión del análisis del *Asclepio*, pero a la vez, como enlace con los textos de los *PGM* que versan de magia propiamente tal, consideramos esclarecedora la siguiente afirmación de Frances Yates:

Todos los tratados herméticos (...) presuponen una estructura cósmica de tipo astrológico. Gnosticismo y magia se dan de la mano (...) El todo era uno, unido por un infinitamente complicado sistema de relaciones. El mago era el individuo capaz de penetrar al interior de este sistema y servirse de él gracias a su conocimiento de los vínculos existentes entre las cadenas de influencias que descendía de lo alto, ya que era capaz de construir una cadena de vínculos ascendente mediante el correcto uso de los ocultos poderes simpáticos contenidos en las cosas terrestres, de las imágenes celestes, de las invocaciones y nombres, etc. Los métodos y el sistema cosmológico presupuesto son siempre los mismos (...).<sup>46</sup>

Así podemos observar cómo se imbrican la cosmología mítica que hasta ahora llevamos analizada, con las prácticas mágicas propiamente tales. Pero es necesario profundizar en los textos, por lo que ahora procederemos a analizar los fragmentos de los *PGM* ya señalados y así aclarar aún más las relaciones.

---

<sup>45</sup> *Asclepio*, 41, Copenhaver, Brian, *Op. Cit.*, p.229

<sup>46</sup> Yates, Frances, *Op. Cit.*, p.64

La llamada *Liturgia de Mitra* consiste en un ritual místico que le permite al mago tener una ascensión a los cielos superiores para así obtener la visión de dios (es decir una *gnosis* suprema) y con ellos hacerse de los poderes mágicos (*dynamis, pneuma, o aporroia*)<sup>47</sup> es decir una especie de “conversión” a divinidad.<sup>48</sup>

Se conmina al mago a utilizar un conjunto específico de hierbas y luego se procede con una invocación a las fuerzas divinas para que pueda iniciar la visión de lo inmortal, permitido por la separación de su parte mortal, que incluye numerosas fases mágicas ininteligibles. Se describe diversos elementos de la visión, indicando posiciones y acciones de diversos dioses y ángeles en el cosmos. Se dan instrucciones rituales para que la visión permanezca: silbidos, chasquidos, palabras mágicas, frases claves. Se hace una invocación a lo divino, llena de símbolos asociadas al fuego y la luz, que permiten la entrada a la esfera de la divinidad, y cómo enfrentarse a Helios para acceder a la visión del dios supremo. Aparecen siete diosas y siete dioses que hay que “saludar” ritualmente y que preparan la visión de dios. Utilizando más frases rituales, palabras mágicas y amuletos, el mago puede acceder a la profecía que buscaba. Se describen los preparativos de magia natural requeridos, que incluyen escarabajos, perfumes, vino, algunas plantas específicas, amuletos con diversas frases alusivas a Zeus y Ares, palabras mágicas aplicadas a las sustancias, entre otros elementos similares.

El segundo texto de los *PGM* que he seleccionado, es una práctica mágica para la prosperidad. La práctica consiste en hacer una figura de cera con jugos de plantas específicas, con la forma de Hermes, a la cual se le asocian algunas formulas mágicas escritas y se le hace un sacrificio. Se describe también una invocación mágica sobre otra figurilla que incluye similares ingredientes, pero con atributos de otros dioses y diversas formulas puestas en sectores específicos.

El tercer texto de los *PGM* tiene similar estructura, corresponde al proceso de animación de una estatua por medio de un *médium*, en el que el mago debe preparar un sustrato de hierbas y productos animales. Se hace una figura de Hermes con ciertos símbolos. Se deben colocar en el Hermes algunas fórmulas escritas con invocaciones y

<sup>47</sup> Estos conceptos hacen referencia al poder mágico en sí mismo que poseen las divinidades y los elementos de la naturaleza.

<sup>48</sup> Así lo interpreta José Luis Calvo Martínez, *Textos mágicos en papiros griegos*, editorial Gredos, Madrid, 1987, véase p.27

palabras mágicas diversas y presentar algunas ofrendas. Hay una fórmula mágica que invoca al dios luego de una profusa descripción de sus funciones, en el caso de que se desee profetizar utilizando la estatuilla.

Destacamos, entonces de la *Liturgia de Mitra*, el que se haga nuevamente referencia a una serie de elementos naturales específicos con poderes determinados adecuados a los fines deseados: “La comunicación con el dios grande es ésta. Toma la citada planta *kentrítis* cuando el sol se encuentra en Leo; toma el jugo, mézclalo con miel y mirra y escribe sobre la hoja de un árbol *persea* el nombre de ocho letras, en la forma que sigue. Tres días antes purifícate y dirígete por la mañana hacia Oriente, lame la hoja y muéstrala al sol y así te escuchará cumplidamente”.<sup>49</sup> Esta mezcla, entonces, que se asocia además a símbolos mágicos como la asignación de nombres particulares para la divinidad y un ritual de purificación, es un elemento clave para el proceso de inmortalización buscado. El texto además adelanta la visión que se hallará si el proceso es exitoso, mostrando una visión del mundo astral donde tendrá encuentro con diversas divinidades.

Observarás la divina posición de aquel día y de aquella hora; y a los dioses que recorren el polo los verás a unos subir al cielo y a otros bajar: la marcha de los dioses visibles se hará manifiesta a través del disco, mi padre, el dios, e igualmente el llamado aulós, el principio del aire que presta servicio; porque verás un tubo que cuelga del disco solar. Hacia la región del Suroeste lo verás de una longitud ilimitada como viento del Este, si es que ha sido asignado a la región del Oeste, e igualmente en sentido contrario, si (el viento del Oeste) ha sido asignado a la región de aquél, verás el giro del espectáculo (el Aulós).<sup>50</sup>

Vemos que por el espacio descrito circulan dioses de diversa índole en plena actividad. Esta visión puede ponerse en relación con los contenidos descriptivos del orden divino que se encuentran en el *Asclepio*.<sup>51</sup> Además, cuando se acerca el momento de la visualización del dios supremo, el mago entra en un diálogo con Helios, a mi juicio con múltiples elementos útiles para nuestro problema:

---

<sup>49</sup> PGM IV, 4, 779-786, *Op. Cit.*, p.121

<sup>50</sup> PGM IV, 4, 544-556, *Op. Cit.*, p.114

<sup>51</sup> Por ejemplo, *Asclepio* 19, Copenhaver, Brian, *Op. Cit.*, pp.211-212



Entonces, cuando tu alma haya vuelto en sí, di: «Ven, señor, ARCHANDARA PHOTAZA PYNPBOTA ZABYTHIX ETIMENMERO PHORATHEN EN PROTHRI PHORATHI.<sup>52</sup> Cuando hayas pronunciado estas palabras, se dirigirán a ti los rayos; mira al centro de ellos. Cuando lo hayas hecho, verás a un dios más joven, de hermoso aspecto e ígnea cabellera, envuelto en blanco manto con clámide escarlata y corona de fuego. Al instante saludalo con el saludo del fuego: «Señor, te saludo, fuerza grande, de gran poder, el mayor entre los dioses, Helios, señor del cielo y de la tierra, dios de dioses; poderoso es tu aliento, poderosa es tu fuerza, señor. Si te parece bien, anúnciame al dios supremo, al que te engendró e hizo; porque un hombre, yo, fulano, hijo de fulano, nacido de una matriz mortal de fulana y del divino icor fecundante, puesto que hoy este (cuerpo material) ha sido regenerado por ti, (este hombre) , llevado a la inmortalidad entre tantos miles en esta hora por decisión del dios extraordinariamente bueno, cree que es digno de postrarse ante ti, y te suplica, de acuerdo con su humana fuerza (que tomes) al regente del día de hoy y de la hora, cuyo nombre es TRAPSIARI MORIROK, para que se muestre y actúe en las horas buenas: EORO RHORHE ORRI ORIOR ROR ROI OR RHEORORI EOR EOR EOR EORE.<sup>53</sup>

En primer lugar, se destacan palabras mágicas ininteligibles que son capaces de convocar fuerzas divinas ante el llamado del mago, de tal forma que se aplica algo que recuerda a la noción de palabra dicha en el *Asclepio* (más adelante se desarrolla más el tema). Luego, se hace un diálogo con el dios, donde el mago remarca sus atributos cósmicos claves y se presenta haciendo referencia a la naturaleza divina y mortal del hombre, concepción que como vimos, se deriva de la cosmogonía misma en el *Asclepio*, que es la que además hace posible estos actos, ya que está perfectamente admitido que el hombre con el ritual y forma de vida correcta, alcance la gnosis suprema y se inmortalice. La sutileza por supuesto, es que en el *Asclepio* la inmortalización ocurre al separarse el alma del cuerpo luego de la muerte, cuando acá, el procedimiento y concepciones gnósticas son manipuladas para la obtención de poder mágico.

Si analizamos con cuidado los encantamientos a Hermes de los *PGM* IV 19 y V 8, podemos observar algunas características interesantes que se relacionan con lo anterior. La figurilla que permite la invocación al dios está constituida de materiales específicos, así ambos textos nos informan:

<sup>52</sup> Este tipo de frases no se encuentran traducidas en la edición española utilizada, porque se trata de palabras mágicas ininteligibles que permiten simbolizar la divinidad.

<sup>53</sup> *PGM* IV, 4, 630-654, *Op. Cit.* pp. 116-117

Toma cera amarilla, jugo de aérea y de hiedra lunar y moldea un Hermes hueco (...) Escribe una tablilla para cada parte en papiro hierático, con cinabrio, jugo de artemisa y mirra.<sup>54</sup>

Toma 28 hojas de laurel medular y tierra virgen y semilla de Artemisa, harina de trigo y yerba de cinocéfalos (...) con los ingredientes mencionados se une el líquido de un huevo de ibis para conseguir una mezcla total y una figura de Hermes vestido con la clámide (...).<sup>55</sup>

Estos textos son relacionables con el *Asclepio*, por cuanto hacen referencia a diversos elementos naturales que guardan relación con las fuerzas divinas que se desean atraer, es decir existe, por un lado, un conjunto de elementos a los que se les ha asignado un valor mágico particular (*mana o dynamis*) y también que se piensan guardan relación directa de simpatía con las fuerzas sacras que se desean invocar.

Hay, en el primer caso, además, una legitimación con un mito en particular:

Fórmula eficaz y fórmula de invocación sobre un taller o una casa o cualquier lugar donde la sitúes: teniéndola te enriquecerás, tendrás suerte, pues Hermes la hizo para Isis cuando andaba vagando; es maravillosa y se la llama “pequeño pedigüeño”. Toma cera que no haya estado al fuego, la que se llama goma de abeja, y modela una figura de hombre que tenga la mano derecha en actitud de pedir y en la izquierda sostenga una alforja y un báculo. Que haya una serpiente enroscada al báculo; la figura debe tener un ceñidor y estar, como Isis, sobre una esfera que tenga una serpiente enroscada.<sup>56</sup>

La figurilla que se realiza, tiene su justificación o su razón de ser en una brevísima referencia al mito de Hermes, ya que se le atribuye a un regalo de Hermes a Isis. Vemos, nuevamente, como la práctica del rito se ve iluminada por un mito. En este caso no tenemos una cosmogonía ni una idea general de magia, pero si una referencia vaga (y por lo tanto, la suposición de que el lector conoce a que se está refiriendo) a un mito que explica un rito específico.

En el segundo caso, se utiliza una fórmula ritual que describe la posición, función y atributos de la divinidad, que podemos entroncar con la “división de funciones” esbozada en el *Asclepio* para los dioses que están al servicio del dios supremo: “Hermes, tú que estás en el corazón, círculo de la luna, redondo y tetrágono, fundador de las palabras de la

<sup>54</sup> PGM IV, 19, 2360-2361, *Op. Cit.*, p.160

<sup>55</sup> PGM V, 8, 370-379, *Op. Cit.*, p.197

<sup>56</sup> PGM IV, 19 2373-2386, *Op. Cit.*, p.161

lengua, defensor de la causa de la justicia (...) tú, que haces girar el curso etéreo hacia los abismos de la tierra, auriga del espíritu, ojo de Helios (...).<sup>57</sup>

En ambos casos, aparecen numerosas palabras ininteligibles (que colocamos en mayúscula), como por ejemplo, “Sobre la serpiente [de la figurilla de Hermes], el nombre del Demon Bueno, que es, según dice Epafrodito, como sigue: FRE ANOI PHÓRCHÓ PHYYYY RHORPSIS OROCHOÓI; pero, como en el papiro que yo encontré, fue cambiado el nombre eficaz, así: HARPONENUFI (fórmula)”<sup>58</sup> y también “Fórmula coactiva: OUKRA NOUKRA PETIRINODE TMAISIA, de aspecto terrible DRYSALPIPS BLENMENNITHEN BANDYODMA TRIPSADA ARIBA, TA KRATARNA. Después el nombre de Hermes de cien letras”.<sup>59</sup> Las palabras de este estilo, muchas veces, hacen referencia a la divinidad en sí misma.<sup>60</sup> Según una lógica de *sympatheia*, las palabras están enlazadas o relacionadas con aquello que nombran. Es común que en los ritos mágicos se utilicen estas expresiones como medio de convocatoria, de refuerzo mágico o, en algunos casos, de suplantación de la divinidad por parte del mago, ya que hay casos en los que el mago desea utilizar fuerzas sacras de orden inferior y podría manejarlas si asume los atributos de dioses superiores. No sólo es entonces un juego de convocatoria y engaño/simulación, sino que se presupone una determinada jerarquía del *cosmos* donde se puede actuar. Y esto nuevamente nos lleva al *Asclepio*, en el que, como vimos, se genera toda una jerarquía de divinidades que se enlazan con el mundo material y se muestra a hombre con una capacidad de agencia en las fuerzas cósmicas.

También, destacamos la referencia en ambos casos a una fuente, a otro mago que fue oído: “yo he oído a un hombre de Heracleópolis que él toma 28 tallos tiernos de olivo de un árbol cuidado y conocido”<sup>61</sup> y en el caso del PGM IV 19 en la cita anterior, a un texto. Ambas referencias funcionan como fuente o como practicantes de una fórmula

<sup>57</sup> PGM V, 8, 403-415, *Op. Cit.*, p.198

<sup>58</sup> PGM IV, 19, 2428-2434, *Op. Cit.*, p.162

<sup>59</sup> PGM V, 8, 370-379, *Op. Cit.*, pp.198-199

<sup>60</sup> Luck define así este tipo de palabras: “Another aspect that has received special attention is the power of words or inarticulate sounds, including the many names of deities and daemons and the unintelligible voces magicae. Magic has always relied to a certain extent on material things, on techniques, but the truly accomplished magus was thought to achieve results by the mere use of sounds, whether articulate and meaningful or not. A sequence of vowels, A E I O U Y in various combinations (also as diphthongs), spoken or chanted or hissed in certain ways that had to be learned from a master, could force the agents of the spirit world to obey. To know their names and to pronounce them correctly was in itself a source of power. The Egyptian language was considered to be more effective than Greek, and something was likely to get ‘lost in translation.’, Georg Luck, *Op. Cit.*, p.14

<sup>61</sup> PGM V, 8, 371-375, *Op. Cit.*, p.197

alternativa. Se trasluce entonces una tradición mágica que se aprende de otros magos de forma oral o de textos que “se encuentran”.

Hasta aquí llegan las fuentes que hemos podido revisar. Ahora toca balancear el trabajo y ver que obtuvimos en limpio entre el juego teórico inicial y nuestra zambullida en algunos textos místico-mágicos del helenismo tardío.

#### **IV- Una conclusión: las formas de pensamiento mágico y el problema de la racionalidad.**

En primer lugar, creemos que es posible afirmar que el mito cosmogónico, dentro del *Asclepio*, cumple una función estrechamente relacionada con las representaciones que sostienen la magia de la época. Como pudimos ver, el mito, como relato fantástico que cumple, entre otras funciones, un rol asociado al conocimiento del mundo y su justificación/ordenamiento, en especial el mito de los orígenes, que recrea y justifica el momento mismo del ordenamiento sustancial del cosmos. Como pudimos ver a partir de las ideas del hermetismo y analizando los textos, creemos que es evidente que el *Asclepio* construye un relato cosmogónico en el que el uso de la magia no sólo es posible, sino que está relacionada con la posibilidad de salvación del hombre y que remite a su esencia original. Diversas representaciones típicas de la magia en general están asociadas a esta creación: la noción de unidad universal simpática, la posibilidad de alcanzar un conocimiento sobre la divinidad (gnosis), que lleva a la salvación, pero también permite la obtención de poderes sobrenaturales (no se olvide la *Liturgia de Mitra*), se admite que diversos elementos naturales contienen unos poderes determinados para con las fuerzas celestiales (recordándonos la noción de *mana* de Mauss), se presenta a un hombre con capacidad de conocimiento, de creación y de salvación posible, en el que si bien la palabra magia no comparece, su práctica es más que admisible. Finalmente, creemos que en el ambiente helenizado del mundo egipcio del siglo IV, estos grupos buscadores de la salvación fueron capaces de construir una forma de conocimiento medianamente institucionalizado (por cuanto es tenido por revelación sacra para algunos que diríamos son “iniciados” o “entendidos”), capaz de ser reconocido como ordenador del mundo al menos por quienes pertenecieron a ellos y también, muy posiblemente iluminar la experiencia

cotidiana de otros grupos no directamente relacionados, por cuanto el hermetismo es una tradición compleja y heterogénea, cuyos principios son coherentes sólo de forma parcial.

Ahora bien, quisiéramos adentrarnos en un problema algo más complejo e indefinido, intentando reflexionar a modo de exploración sobre la racionalidad o irracionalidad de los procesos establecidos anteriormente. Siguiendo a José Antonio García González, el problema de la razón es múltiple y lleno de tensiones a nivel filosófico, pero es posible colegir algunas nociones orientadoras que consideramos claves para este problema. Así, las nociones de razón pueden hacer referencia a diversos ámbitos de la intelección:

La facultad o función captadora de conexiones generales, cuya mejor expresión es el razonamiento deductivo. La captación de verdades necesarias, aunque sean singulares, por intuición. Los procesos de inferencia no necesaria a la sombra de reglas que la experiencia pasada nos proporciona en orden al futuro: aquí caben muchos grados, desde una inducción rigurosa hasta las reglas habituales de la conducta práctica. La actitud reflexiva, crítica y hasta escéptica. El elemento racional de la inteligencia.<sup>62</sup>

Desde algunas posturas filosóficas, la noción de racionalidad puede ser atribuida a una construcción histórica particular; son los contextos sociales, económicos, religiosos, científicos, históricos, los que constituyen una esfera de lo racional particular,<sup>63</sup> desde donde se va separando lo racional de lo irracional. La acción dinámica de la razón, o racionalización, entendida como proceso de ordenación, categorización, unificación y fundamentación del conocer, es la que va moviéndose entre los espectros enlazados de lo racional e irracional.<sup>64</sup>

A partir de lo anterior, es que creemos que después de todo el recorrido teórico y de fuentes, es posible afirmar que en la tensión de lo racional y lo irracional presente en un conocimiento de tipo místico religioso y una práctica mágica, se define en este caso más hacia lo racional que hacia lo irracional.

---

<sup>62</sup> García González, José Antonio, *Heródoto y la ciencia de su tiempo*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2007, p.100

<sup>63</sup> La concepción, diríamos constructivista de la razón, es atribuida por García González a Paul Feyerabend, en particular, *Tratado Contra el método, esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, editorial Tecnos, Madrid, 1986.

<sup>64</sup> Para mayor detalle, véase García González, José Antonio, *Op. Cit.*, pp.100-104

Si nos situamos desde la perspectiva de la teoría y cosmogonías del *Asclepio*, observamos el intento de construcción de una visión interpretativa de la realidad cósmica y del hombre, que se construye a través de una exploración intuitiva y una práctica ritual que permite alcanzar una verdad asociada a la iluminación divina (como vimos, la intuición constituye una de las fuentes posibles de la noción de razón entendida ampliamente), pero que no desprecia completamente otras formas de intelección del mundo más lejanas a la idea gnosis. Este es el gran punto en común que se halla entre el discurso racional y el mítico. Según Alberto Bernabé: “Ambas son producto de la actividad intelectual del hombre y de su esfuerzo por comprender la realidad (...) se centra en ambos casos en reducir la complejidad, a menudo caótica en apariencia, de los acontecimientos del mundo a un esquema organizado presidido por relaciones de causa-efecto”.<sup>65</sup> Es decir, en última instancia, creemos que el *Asclepio* se refiere a una construcción mística del mundo, pero que contiene elementos que indican el deseo de un saber místico categorizado y fundamentado que se expone a otros de forma convincente, de tal forma que podría responder a patrones de racionalidad que no coinciden con los de el hoy, pero igualmente válidos. Aquí es donde creo que la idea de Vernant referida a que la forma textual es un indicador de procesos de racionalización del mito (aunque sean incipientes), adquiere relevancia. Según este autor, la escritura en prosa, se asocia no al discurso poético encantador de los sentidos, sino al discurso público que busca el convencimiento del otro.<sup>66</sup> Como vimos, el *Asclepio*, aun con sus fuertes simbolismos y misticismo, responde a la estructura de un discurso para iniciados, tiene una estructura dialógica (que se asocia a los textos filosóficos, aunque aquí no hay ningún esbozo de dialéctica, ya que el interlocutor más bien es pasivo) y a veces, se muestra el deseo de polemizar con otras posturas antagónicas.

Para terminar este acápite respecto a la cosmogonía y su función como teoría mágica, tal vez valga la pena rescatar las posturas filosóficas que son críticas de la posición exclusivista de la racionalidad moderna instrumental como forma de conocimiento del mundo. Así, Gadamer considera la experiencia mítico-religiosa como forma de alcanzar la

---

<sup>65</sup>Bernabé, Alberto, *Op. Cit.*, p.378

<sup>66</sup> El relato en prosa, según Vernant, ya no correspondería a la lógica comunicativa del mito, véase Vernant, Jean-Pierre, *Op. Cit.*, en especial pp.171-174 y 180-183

verdad y con presencia de elementos racionales, en tanto permite la comprensión de la existencia humana:

El mundo verdadero de la tradición religiosa es del mismo tipo que el de estas configuraciones poéticas de la razón. Su carácter vinculante es el mismo. Pues ninguna de ellas es una imagen arbitraria de nuestra imaginación al estilo de las imágenes fantásticas o los sueños que se elevan y se disipan. Son respuestas consumadas en las cuales la existencia humana se comprende a sí misma sin cesar. Lo racional de tales experiencias es justamente que en ellas se logra una comprensión de sí mismo. Y se pregunta si la razón no es mucho más racional cuando logra esa autocomprensión en algo que excede a la misma razón.<sup>67</sup>

Si nos adentramos en el pensamiento mágico práctico aquí analizado, creo que la idea de un hacer más racional que irracional también adquiere sentido. En primer lugar, observamos que el acto mágico está amparado, aún implícitamente, diríamos, en la figura de la autoridad de un relato mítico reconocido. El acto del mago, aún no queriendo justificarse explícitamente, responde a un constructo de realidad particular, que demuestra cierto reconocimiento e institucionalización en la época en que vive. No es mero azar o práctica individual, sino que se ilumina con un marco de referencia que, suponemos, el mago concibe como verosímil o que le da verosimilitud y posibilidad a su hacer, por lo que podemos acercar estas ideas a los argumentos dados más arriba respecto a la cosmogonía del *Asclepio*. En este punto, es donde podemos utilizar la visión de Mauss respecto a la cercanía de la magia con la ciencia. Los *PGM*, no sólo funcionan desde una lógica de la autoridad de lo aceptado colectivamente (por cuanto está la referencia implícita a la cosmogonía hermética y al mito como antecedentes de los rituales), sino que podemos pensar también en un proceso de rigidización y codificación de las representaciones de la magia por parte los magos. La consideración de la efectividad simpatética y de la *dynamis* de los elementos rituales explicitados en los *PGM*, se remite a otros magos o a textos que transmiten esa sabiduría, es decir, que existe un cuerpo de conocimientos que superan las atribuciones mágicas de la sociedad y que son controladas por expertos con autoridad propia. Finalmente, como última problematización, quisiéramos preguntarnos si el proceso de gnosis suprema retratado en la *Liturgia de Mitra*, nos revela una forma particular de

---

<sup>67</sup> Gadamer, Hans Georg, *Mito y Razón*, 1954, Editorial Paidós, Barcelona, 1997, p.5 de la versión digital: <http://es.scribd.com/doc/69051348/MITO-Y-RAZON> [Junio, 2013].

racionalización no referida hasta ahora. Me explico: si estamos ante la utilización mágica de rituales místéricos iniciáticos no pensados directamente para ello, creo que tal vez sea posible atribuir un razonamiento instrumental al autor de ese texto. Si la gnosis descrita en el rito puede ser relacionada directamente con las nociones de *Asclepio* respecto a la naturaleza del hombre y su posición, pareciera que la divinización humana no es posible, sino luego de la muerte. Pero aquí el mago es capaz de proyectarse en un viaje astral y regresar empoderado, es decir, tal vez (y esto lo digo sólo como posibilidad) estemos ante la selección de medios adecuados para los fines dados, configurándose entonces una curiosa imbricación entre la creencia de un orden mítico del mundo y la planificación racional de un mago para poder aprovechar al máximo ese orden.



## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes y Documentos

Calvo Martínez, José Luis, *Textos mágicos en papiros griegos*, editorial Gredos, Madrid, 1987

Copenheaver, Brian, *Corpus Hermeticum y Asclepio*, serie El Árbol del paraíso, Ediciones Siruela, Madrid, 2000

### Bibliografía secundaria

Ardévol Piera, Elisenda, Munilla Cabrillana, Glòria (Coords.), *Antropología de la religión: una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Editorial UOC, España, 2003

Bauzá, Hugo, *Qué es un mito: una aproximación a la mitología clásica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005

Bernabé, Alberto, *Dioses, Héroes y Orígenes del mundo. Lecturas de mitología*, Abada editores, Madrid, 2008

Bermejo, José, *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid, Ediciones Akal, 1992

Butler, E.M., *El mito del mago*, Cambridge University Press, U.K., 1997

Calvo Martínez, José Luis, “La magia como religión y ciencia en el helenismo tardío”, Jesús Peláez (Ed.) *El dios que hechiza y encanta, magia y astrología en el Mundo Clásico y Helenístico*, Córdoba, ediciones El Almendro, 2002

Castiglioni, Arturo, *Encantamiento y magia*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1972

Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, editorial Revista de Occidente, 1960

Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Barcelona, editorial Labor, 1983

Ferguson, John, *Le Religioni nell' Impero Romano*, Editorial Laterza, Bari, 1970

Feyerabend, Paul, *Tratado Contra el método*, esquema de una teoría anarquista del conocimiento, editorial Tecnos, Madrid, 1986

Fowden, Garth, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge University Press, New York, 1986

Gadamer, Hans Georg, *Mito y Razón*, 1954, Editorial Paidós, Barcelona, 1997. En: <http://es.scribd.com/doc/69051348/MITO-Y-RAZON>

García González, José Antonio, *Heródoto y la ciencia de su tiempo*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2007

García Tejedor, Esther C., *Formas marginales de la racionalidad en las ciencias ocultas*, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la U.N.E.D., 2002

Georg Luck, *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, A Collection of Ancient Texts, John Hopkins University Press, Baltimore, 2006

Kirk, G.S., *La Naturaleza de los Mitos Griegos*, editorial Paidós, Barcelona, 2000

Kirk G.S., *El mito: su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Editorial Paidós, Barcelona, 2006

Mauss, Marcel, “Esbozo de una teoría de la magia”, *Sociología y Antropología*, editorial Tecnos, Madrid, 1999

Peláez, Jesús (Ed.), *El dios que hechiza y encanta, magia y astrología en el Mundo Clásico y Helenístico*, ediciones El Almendro, Córdoba, 2002

Vernant, Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, editorial Siglo XXI, Madrid, 2003

Yates, Frances, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, editorial Ariel, Barcelona, 1983