



Nova tellus

ISSN: 0185-3058

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas

Redondo, José Manuel

Cuestiones acerca de la teúrgia en Proclo: metafísica, eros y ritual en el platonismo de la antigüedad tardía

Nova tellus, vol. 37, núm. 1, 2019, Enero-Junio, pp. 73-98

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas

DOI: 10.19130/iifl.nt.2019.37.1.806

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59159085004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNAM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

***Cuestiones acerca de la teúrgia en Proclo: metafísica, eros
y ritual en el platonismo de la antigüedad tardía***
***Relevant Issues Regarding Proclus's Theurgy: Metaphysics,
Eros and Ritual in Late Antiquity Platonism***

José Manuel REDONDO
<https://orcid.org/0000-0002-0424-901X>
Universidad Nacional Autónoma de México, México
gukumatz@prodigy.net.mx

RESUMEN: Este artículo se propone retratar los complejos modos en que se relacionan la teúrgia o práctica ritual y la filosofía en el platonismo pos-plotiniano tardo-antiguo, particularmente en Proclo (s. v), uno de los más sobresalientes filósofos helenos. Actividad de un eros divino, la teúrgia opera de acuerdo con principios filosóficos, es vista como una herramienta ética. También es vinculada con lo que Platón llama la *manía* o locura sagrada. Asimismo, se relaciona con la mántica, el arte hierática y la teléstica. El principal objetivo de este artículo es apuntar hacia una necesaria modificación de la comprensión aún predominante acerca de la filosofía platónica de este período, así como resaltar la vinculación de la teúrgia con campos del saber que suelen ser vistos como independientes dentro de la misma filosofía, arrojando con ello una interpretación más completa acerca de la compleja práctica filosófica que desarrollaron los platónicos tardíos.

PALABRAS CLAVE: Proclo; neoplatonismo; teúrgia; antigüedad tardía; *Oráculos Caldeos*

ABSTRACT: This article portrays the complex ways in which theurgy, or ritual practice, and philosophy, relate to each other in Late Antique post-plotinian Platonism, particularly Proclus's case (v.), one of the most outstanding Hellenic philosophers. Being the activity of a divine eros, theurgy operates according to philosophical principles; it's seen as an ethical tool. Also, it is linked with what Plato called the *mania* or sacred madness. And it is related too with the *mantike*, the *hieratike techne* and the *telestike*. The main objective of this article is to point towards a necessary modification of the still predominant view regarding the platonic philosophy of this period, as well as to signal the link between theurgy and fields of knowledge commonly seen as independent inside philosophy itself, resulting in a much more com-

plete interpretation regarding the complex philosophical practice developed by the late Platonists.

KEYWORDS: Proclus; Neoplatonism; Theurgy; Late Antiquity; *Chaldean Oracles*

RECIBIDO: 21/03/2018 • ACEPTADO: 01/07/2018 • VERSIÓN FINAL: 10/10/2018

Te has revelado a un tiempo, poeta, filósofo y hierofante¹

la potencia teúrgica (θεουργικῆς δυνάμεως), la cual es superior a toda templanza y ciencia humana, y que comprende el bien de la mántica, los poderes purificadores en la realización de los ritos (τελεσιουργικῆς καθαριστικῆς δυνάμεις), y en breve, todas aquellas cosas como son los efectos de la posesión divina (ἐνθέου κατακωχῆς ἐνεργήματα)²

LOS PLATÓNICOS, EL EROS Y LA TEÚRGIA EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Las referencias a la θεουργία en las obras de los platónicos de la antigüedad tardía se dan a partir de Porfirio, y se convierten en una temática distintiva entre los más importantes filósofos posplotinianos, como es el caso del *divino* Jámblico, quien a finales del s. III de nuestra era polemizará con Porfirio al respecto, particularmente acerca de la relación entre la teúrgia y la filosofía, el valor que la primera tiene para la segunda, algo pobremente entendido por Porfirio, según Jámblico. Éste es seguido, entre otros, por Siriano, Proclo y Damascio, los últimos grandes intelectuales y maestros helenos, pertenecientes a los ss. V y VI.³ El término

* Las traducciones del griego al español son nuestras, salvo cuando se indique lo contrario. Seguimos los criterios más comunes para las transliteraciones y decidimos no acentuarlas.

¹ En *Vida de Plotino*, 15, 4-6, trad. Igal, 1982, Porfirio transmite esto que le dijo Plotino frente a otros de sus discípulos: ἔδειξας ὁμοῦ καὶ τὸν ποιητὴν καὶ τὸν φιλόσοφον καὶ τὸν ἱεροφάντην.

² Proc., *Theol. Plat.*, I, 25, 113, 6-10, ed. Saffrey-Westerink, 1968-1997: τῆς θεουργικῆς δυνάμεως, ἥ κρείττων ἐστὶν ἀπάσης ἀνθρωπίνης σωφροσύνης καὶ ἐπιστήμης, συλλαβοῦσα τὰ τε τῆς μαντικῆς ἀγαθὰ καὶ τὰς τῆς τελεσιουργικῆς καθαριστικῆς δυνάμεις καὶ πάντα ἀπλῶς τὰ τῆς ἐνθέου κατακωχῆς ἐνεργήματα.

³ Sobre la teúrgia en Jámblico, véanse Shaw 1995; Molina 2012 y Addey 2014. Acerca de la teúrgia en Porfirio, además del estudio de Addey, véase la monografía introductoria de Girgenti y el ensayo interpretativo de Muscolino que acompañan a su traducción de Porfirio 2011.

“teúrgia”, hasta donde conocemos, aparece por primera vez en los *Oráculos Caldeos* (*O. C.*), colección de hexámetros revelados por los dioses, de contenido teológico y técnico (instrucciones rituales), altamente apreciados por los filósofos como textos de sabiduría inspirada, una teología poética considerada como una expresión equivalente o análoga a la de la metafísica de la *paideia* platónica. Asimismo, los filósofos reconocen en el motivo del ascenso celeste del alma, un elemento común a ambas tradiciones; temática que constituirá una de las principales pretensiones rituales de los teúrgos platónicos junto con la experiencia del éxtasis y la posesión divina.

En los *O. C.*, la teúrgia se refiere a la práctica específica de una tradición mística helénica asociada con la sabiduría de los *caldeos*, tradición tanto literaria como técnica y ritual, que surge entre finales del s. II y principios del III.⁴ Por influencia de los *O. C.*, pero independientemente de ellos, en lo general y de diferentes maneras, los platónicos emplearán el vocablo “teúrgia” para aludir de un modo global a toda *techné* ritual o arte de comunicación y participación con los dioses. Correlativo a este empleo global de teúrgia, es el de *θεουργός* (teúrgo) como un experto técnico de lo sagrado.⁵ Para los platónicos, la meta última de la teúrgia

⁴ Acerca del vínculo entre la teúrgia y los *Oráculos Caldeos*, véase Tanaseanu-Döbler 2013, pp. 21 ss. y 56 ss. Para una exposición general sobre la visión de la divinidad, el cosmos y el ser humano que presentan los *O. C.*, véanse García Bazán 1991, pp. 19-22, y Finamore-Johnston 2010, pp. 161-173. Véanse también Lewy 1978 y Athanassiadi 1999. De acuerdo con Majercik 1989, p. 5, el “sistema caldeo” incluía: “a complex ascent ritual involving purifications, trance, phantasmagoria, sacred objects, magical instruments and formulas, prayers, hymns, and even a contemplative element, all of which was practiced (most likely) in the context of a ‘mystery community’”. Los especialistas coinciden en que el principal misterio caldeo era la denominada elevación (*anagoge*) del alma hacia la divinidad, su ascenso hacia el fuego y la inmortalidad. Athanassiadi hace una interesante comparación entre los *O. C.* y tradiciones modernas de poesía teológica inspirada del Oriente Medio. También alude a los sacerdotes de Babilonia que en éxtasis emitían oráculos y al caso de la revelación de Mahoma. Junto con Athanassiadi y otros, Bowersock directamente relaciona a los *O. C.* con la tradición helénica caldea cuyo origen sería Siria, una región con importantes vínculos con el neoplatonismo. Cf. Bowersock 1990, pp. 13 y 31 ss.

⁵ De acuerdo con Tanaseanu-Döbler 2013, p. 21, el término “teúrgo” aparece en el *Onomastikon* de Julius Pollux, escrito entre el 166 y el 176 d. n. e., para designar a los especialistas rituales o al personal experto de un culto. De modo similar, Proclo considera equivalentes al teúrgo y al sacerdote (*hiereus*): véase *In Crat.*, CI, 3-8, trad. Álvarez, García y Gabilondo, 1999, y *O. C.*, frag. 133, 1991. Cabe aclarar que el término *θεουργία* no aparece como tal en los fragmentos conservados de los *O. C.*, aunque sí se habla de *θεουργοί* (teúrgos), cf. frag. 153, 1989.

es la ἔνωσις o *unificación* del alma, la unión con la divinidad; a partir de Plotino, finalidad de la filosofía misma. Se trata de la manera en que el platonismo tardo-antiguo proyecta aquello que es concebido como el objetivo de la filosofía, expresado por Platón en la *República* (613 a-b) así como en el *Teeteto* (176 a-b), donde se habla de la “asimilación a la divinidad, en la medida de lo posible” (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν).⁶ De forma genérica, los platónicos se refieren principalmente a la teléstica y al arte hierática como sinónimos de teúrgia; nociones tradicionales mucho más antiguas que, junto con varias otras, también permiten que los filósofos realicen diversas distinciones y clasificaciones de diferentes subclases o tipos de prácticas rituales.⁷ Podemos decir que, desde el punto de vista de los platónicos, la teúrgia engloba toda práctica ritual: religiosa, mágica, mística y adivinatoria, actividades que para la cultura helénica se hallan indisolublemente interpenetradas. Estos filósofos apuntan hacia el valor noético, político y ético del rito; su valor práctico. Sin embargo, la teúrgia —el ritual—, así como ocurre con el mito para los platónicos, al mismo tiempo se convierte en una metáfora filosófica e imagen contemplativa extraordinariamente compleja; Proclo es el ejemplo que mejor ilustra esto. La misma ambivalencia que supone el significado de θεουργία (*theion ergon*, actividad divina) es explotada filosóficamente por los platónicos: la teúrgia es ejercida por los seres

⁶ Respecto a la “asimilación a la divinidad”, el personaje de Sócrates aclara que ésta significa el convertirse en un hombre justo y piadoso junto con el ejercicio de la *phronesis*. Cf. con lo que se afirma acerca de los guardianes de la *República* platónica, quienes “han de reverenciar (*theosebeis*) a los dioses y asemejarse a ellos (*theioi gignesthai*), en el grado mayor que sea posible para un hombre” (383 c). Esta reverencia, como se prescribe específicamente en *Leyes*, 809 d, trad. Lisi, 1999, se realiza con la práctica de rituales diarios de himnodia a las diferentes deidades, de acuerdo con un calendario basado en diversos ciclos astronómicos; ritos destinados a incrementar el *nous*, se afirma en el diálogo. Tras el pasaje señalado de la *República*, más adelante se habla de “el amado de los dioses” (*theophilei*), el hombre justo de quien se afirma que hay que presuponer que, aunque le sucedan males, al final, en esta vida o tras la misma, todo redundará para él en bien. En *Rep.*, 613 a-b, trad. Gómez Robledo, 2000, se afirma: “De los dioses por lo menos no será olvidado jamás todo aquél cuyo empeño ha sido el de hacerse justo y asemejarse a dios (*homoioousthai theo*), mediante la práctica de la virtud, hasta donde es posible para un hombre”.

⁷ Los platónicos hacen diferentes distinciones sutiles al hablar de *he telestike episteme*, *theon therapeia*, *mistagogia*, *theosophia*, *theagogia*, *hiera hagisteia*, *he theia episteme*, *hierourgia*, *mystike paradosis*, *telesiourgia*, *threskeia*, *hieratike techne*, *anagoge*, *mantike*, *theoparadosis*, *theiasmos*, etc.

humanos, pero como actividad es dominada por las imágenes, los símbolos (σύμβολα) y las contraseñas (συνθήματα) divinas. En un sentido primario, la teúrgia es una actividad de los dioses; en un sentido secundario, se trata de una técnica, una actividad realizada por seres humanos. Digamos que para los platónicos ambos aspectos son operativamente simultáneos y ocurre en diferentes niveles.⁸

En el caso de Plotino, el término “teúrgia” no aparece como tal en las *Enéadas*, pero sí encontramos referencias directas a la magia, la teléstica, la mántica (particularmente la astrología), los misterios y otras tradiciones rituales de “los sabios antiguos” (οἱ πάλαι σοφοί).⁹ Cabe resaltar que este filósofo, a la vez que alude positiva y creativamente a estas disciplinas, critica con mucha dureza a los astrólogos y a otros adivinos, magos y brujos profesionales; también lo harán los demás platónicos posteriores, incluidos los teúrgos. Plotino comparte un vocabulario técnico con el material de los *Papyri Graecae Magicae* (P. G. M.)¹⁰ y el *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* (C. C. A. G.),¹¹ pero como ocurre con otros platónicos, tal vocabulario adquiere un significado filosófico, a la vez remite a un proceso psicológico o a una entidad metafísica, por ejemplo. Es decir, la práctica ritual se halla discretamente presente en la

⁸ Dependiendo del contexto, teúrgia también se puede traducir como “hacer dioses”. Véase Iamb., *De myst.*, IV, 2; I, 15; III, 7 y II, 11, trad. Ramos Jurado, 1997.

⁹ Plot., *Enn.*, IV, 3, 11, 1, ed. 1982-2006. Véase, por ejemplo, *Enn.*, IV, 3 y 4; II, 3; III, 1 y III, 2 y 3. Dillon (1992) ha demostrado que, por los términos y frases que emplea, al parecer, Plotino conocía los *Oráculos Caldeos*; a su vez, tradición emparentada con la de su “maestro” Numenio. En la actualidad, se reconoce a un Plotino más fuertemente relacionado con el llamado gnosticismo, con la magia y la astrología; véase al respecto los destacados señalamientos de Mazur 2003 y 2004.

¹⁰ En términos cronológicos, la colección de los P. G. M. comprende principalmente los primeros cuatro siglos de nuestra era. Se trata de material que refleja presupuestos teológicos similares a los de los platónicos, emparentado con la teúrgia, con los O. C. y los textos herméticos. En *Textos de magia en papiros griegos*, 1987, pp. 18-19, Calvo y Sánchez afirman que los P. G. M. son una colección de “documentos de excepcional importancia para el conocimiento de la magia y de la religión sincretista del helenismo tardío”. Sobre la combinación de rituales de diversas culturas que se da en los P. G. M., como los encuentros cara a cara con los dioses, las *sustasis* o conjunciones y las *autopsiai* o visiones directas (términos también usados por los teúrgos), véase el capítulo “5. *The Mantis and the Magician*”, en Johnston 2008, pp. 144 y ss.

¹¹ Los textos astrológicos de los C. C. A. G. y los P. G. M., junto con los O. C. y los textos herméticos (tanto los filosóficos como los prácticos), representan un contexto indispensable y fundamental para comprender las prácticas de la teúrgia platónica.

obra del filósofo, sobre todo, como metáfora filosófica; independientemente del grado en que en efecto hubiera una práctica ritual por parte de Plotino, motivo de controversia entre investigadores.¹² Sin embargo, en su discurso y metodología tanto hermenéutica como ética, se privilegia el acercamiento contemplativo;¹³ esto es, la contemplación intelectual como ejercicio espiritual, que los platónicos tenderán a contrastar con la práctica ritual pero no como opuestos, sino como actividades complementarias o incluso como diferentes aspectos de una dinámica educativa polifacética. La referencia principal de la que ha dependido la investigación moderna para distinguir, en el seno del platonismo, entre una corriente de filósofos que privilegia la teoría, la contemplación, la filosofía propiamente, y otra corriente que prefiere la teúrgia en lugar de la filosofía, es la famosa distinción que realiza Damascio, contemporáneo más joven que Proclo y quien estudió y enseñó en las dos principales escuelas platónicas, la de Atenas y la de Alejandría, a finales del s. V y principios del VI, siendo un testigo del declive de ambas escuelas luego de las severas prohibiciones impuestas por los cristianos a la educación helénica. Afirma Damascio:

Porque algunos como Porfirio, Plotino y muchos otros filósofos, colocan en primer lugar a la filosofía; pero otros, a la hierática (τὴν ἱερατικὴν), como Jámblico, Siriano, Proclo y todos los hieráticos (οἱ ἱερατικοί). Platón, comprendiendo que las defensas de una y otra parte eran muchas, las condujo hacia una sola verdad, llamando al filósofo “Baco”, porque el que se separa a sí mismo de la generación, si se pusiera en medio, conducirá a uno hacia lo mismo que el otro. Aunque es evidente, sin embargo, que magnifica con Baco al filósofo, como honra al intelecto llamándolo dios o lo decible con la luz inefable.¹⁴

¹² A partir de la década de 1950, se estableció una importante polémica entre Dodds 1947, Armstrong 1955, Eitrem 1942 y Merlan 1953, sobre si hay que considerar a Plotino mago o no; polémica que a nuestro juicio recientemente retoma Mazur 2003 y 2004, de un modo iluminador y significativo.

¹³ Acerca de la contemplación en Plotino, véase el estudio monográfico de Hadot 1998.

¹⁴ Dam., *In Phaed.*, 172, 1-7, ed. 1977: Ὅτι οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν, ὡς Πορφύριος καὶ Πλωτίνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι· οἱ δὲ τὴν ἱερατικὴν, ὡς Ἰάμβλικος καὶ Συριανὸς καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἱερατικοὶ πάντες. ὁ δὲ Πλάτων τὰς ἐκατέρωθεν συνηγορίας ἐννοήσας πολλὰς οὐσας εἰς μίαν αὐτὰς συνήγαγεν ἀλήθειαν, τὸν φιλόσοφον ‘Βάκχον’ ὀνομάζων· καὶ γὰρ ὁ χωρίσας ἑαυτὸν τῆς γενέσεως εἰ τεθείη μέσος εἰς ταῦτ’ ὅτι ἕτερον τὸν ἕτερον. πλὴν δὴλός ἐστιν ὅμως τῷ Βάκχῳ σεμνύνων τὸν φιλόσοφον, ὡς θεῶ τὸν νοῦν ἢ τῷ ἀπορρήτῳ φωτὶ τὸ ὀρεγνόν.

Esta distinción, cuya finalidad es erística, más bien retórica, ha sido tomada como un dogma por algunos investigadores, haciendo de ella una especie de oposición dualista, como si se tratara de dos alternativas; para lo cual, se hace referencia únicamente a la primera oración del párrafo citado.¹⁵ Sin embargo, de acuerdo con Damascio, parece que se trata más de una diferencia de énfasis, de grado. En el resto del párrafo, dicho filósofo aclara esto, al poner a Platón como ejemplo de que filosofía y teúrgia han de ir unidas o conformar una sola unidad y no dos alternativas diferentes; razón por la que, para Platón, según Damascio, el filósofo es considerado un *Baco*, del mismo modo que se honra al intelecto denominándolo “dios”. Conforme a aquellos caracterizados en la cita como *los hieráticos*, el teúrgo, necesariamente, al mismo tiempo ha de ser un filósofo,¹⁶ quien, además de practicar la ciencia, articula su ejercicio ritual en términos de una metafísica/cosmología y de una psicología, disciplinas que a su vez corresponden a una teoría del *eros*, principio divino así como una especie de valor meta-racional para los platónicos, concebido junto con la imaginación cual agente mediador fundamental en la teúrgia.¹⁷ Pero el teúrgo no solamente es un científico, sino que, en su calidad de filósofo, también ha de practicar la virtud; es necesario que la teúrgia vaya de la mano de la ética:¹⁸ el perfeccionamiento del teúrgo, tras un entrenamiento de muchos años, se concibe como la coronación del currículum de desarrollo ético del platonismo

¹⁵ Dodds (1947) es de los primeros, sino es que el primero, en citar este pasaje (texto que todavía en su tiempo se atribuía a Olimpíodoro; hoy el consenso mayoritario atribuye su autoría a Damascio), alude solamente a la primera oración como si ésta indicara dos alternativas, noción distorsionada que aún persiste entre algunos investigadores, por ejemplo, Emilsson 2005 en línea: “It is a characteristic of post-Iamblichean Neoplatonism (330 AD onwards) that religion, religious rites and even magic (theurgy) were taken to be an alternative way to the soul’s salvation, beside philosophy”. En “Apéndice II”, 1985, Dodds reproduce, con correcciones y mejoras, lo publicado primero en su influyente artículo “Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism”, 1947. Cf. Luck 1989.

¹⁶ Cf. Iamb., *De myst.*, II, 11, ed. 1997. Véase también Proc., *Theol. Plat.*, IV, 9 y I, 25, ed. 1968-1997, donde se critica a los filósofos que pretenden alcanzar la unión con lo divino teóricamente, en exclusiva de manera contemplativa. Cf. Proc., *In Tim.*, III, 300, ed. 1965b, acerca del valor práctico de la teúrgia sobre la filosofía.

¹⁷ En esto se sigue al *Banquete* y al *Fedro* de Platón, como veremos más abajo.

¹⁸ Al respecto, podemos sugerir que, en el *Eutifrón* de Platón, los platónicos tardo-antiguos reconocerían un importante antecedente, al expresarse ahí que la piedad consiste en la virtud, y no sólo en un dominio técnico acerca de cómo propiciar a los dioses.

posplotiniano, donde las llamadas *virtudes teúrgicas* son las últimas en ser plenamente alcanzadas en su programa ético, el cual, entonces, supone una experiencia y madurez tanto intelectual como emocional por parte del filósofo practicante de la teúrgia.¹⁹

Por un lado, la noción platónica de la *μανία* o locura divina (*Fedro*) es un elemento clave en lo que atañe al contexto intelectual de la teúrgia, según los filósofos hieráticos.²⁰ Éstos vinculan la noción de la “manía” con la de “reminiscencia”, actuando la primera como una forma de reminiscencia simbólica, análoga a la intelectual, mas no idéntica, sino como su contraparte, digamos; basada en la dialéctica natural del eros,

¹⁹ Sobre las *virtudes teúrgicas* en el programa ético de la escuela de Proclo, véanse Marino de Neápolis, *Vita Procli*, XXVI-XXXIII, trad. Álvarez y García, 1999. Siguiendo los *O. C.*, Proclo distingue tres *virtudes teúrgicas*: *fe, amor y verdad*. Marino aclara que tales virtudes implican el perfeccionamiento de la práctica de diversas actividades teúrgicas que permitan alcanzar la unión con la divinidad; son virtudes que implican una familiaridad y simpatía con los dioses. El ejercicio de unión con lo divino es una actividad que, para Jámblico, se realiza a lo largo de toda la vida y su culminación es el fruto de muchos esfuerzos que, solamente en raros casos y para unos pocos individuos, llega a su realización total, la unión con el Uno (*De myst.*, IV, 1 y V, 22, ed. 1997). Cabe subrayar, según los planteamientos de Helmig-Vargas 2014, que los platónicos suponen que la teúrgia expande la libertad del filósofo más allá del ámbito de la contemplación intelectual. En este sentido, uno puede comprender la posición de las virtudes teúrgicas en la cúspide de los grados de virtud, entendidos por ambos estudiosos como grados de libertad. Ellos señalan que la actividad de la contemplación es libre en la medida en que no está determinada por causas exteriores al alma, sino por el intelecto dentro del alma; sin embargo, la vida contemplativa no es libre dentro del cosmos, sino que encuentra un hogar más allá de éste. La virtud teúrgica, por otra parte, es capaz de tener poder dentro del cosmos sin estar en modo alguno determinada por el mismo, como sí ocurre con la virtud política, Helmig-Vargas 2014, p. 264: “The exercise of theurgy is a vital complement to the contemplative life of the philosopher, one which allows him to live both the theoretical and practical lives *at once* [énfasis nuestro], without forcing him to abandon his studies and return to the multitude of politics”. Los dos autores explican que la teúrgia fue desarrollada por el “neoplatonismo” tardío como un modo de completar y realizar plenamente la búsqueda filosófica de la libertad divina, no como un camino opuesto o alternativo a la filosofía, para la liberación del alma de los lazos de la generación; sino como un enriquecimiento de la filosofía.

²⁰ Plat., *Phdr.*, 244a-245c, ed. 1992. Acerca de las manías y la teúrgia, véase Jámblico, *De myst.*, III, 7 y 25, así como 110, 4-111, 2, ed. 1997. Es muy ilustrativo el *Comentario al Fedro* (*In Phaedr.*) de Hermias, contemporáneo de Proclo. De igual forma, la relación entre las manías y la teúrgia en Proclo resulta fundamental, véase *Theol. Plat.*, I, 25, 113, 7-10, ed. 1968-1997. El libro IV de la *Teología Platónica*, por ejemplo, está dedicado al motivo del ascenso celeste del alma descrito en el *Fedro*; ascenso posibilitado por la *manía*, según Proclo.

esta reminiscencia es activada por la συμπάθεια (simpatía) y la πειθώ (la persuasión),²¹ ambas despiertan en el alma un conocimiento simbólico innato. Por otro lado, pero relacionado con lo anterior, también son elementos de dicho contexto intelectual la expresa crítica por parte de los hieráticos a lo que parece un “intelectualismo” excesivo y arrogante de algunos filósofos, un reduccionismo de la filosofía a puras demostraciones, teorías y discursos. Asimismo, una concepción crítica acerca de los límites de la razón y del lenguaje son también elementos muy importantes del contexto intelectual de la teúrgia. Todo ello forma parte de las intrincadas consideraciones multidisciplinarias que realizan los platónicos tardo-antiguos acerca de la teúrgia, las cuales, dada su extensión y complejidad, resulta imposible desarrollar a profundidad en este artículo, salvo a modo de un boceto sintético y panorámico.

Provisionalmente, podemos definir la teúrgia platónica como el ejercicio ritual de los filósofos, una actividad concebida como una *herramienta ética* que es a la vez tanto una *teología práctica* como una *metafísica y cosmología aplicadas*; contemplación y mito en acción; es decir, en cierto sentido se trata de un ejercicio de *filosofía práctica*.²² Definida así, podemos apreciar que los platónicos hieráticos conciben a la teúrgia como inseparable de la filosofía. Proclo ilustra la unidad dialéctica de teúrgia y filosofía, de un modo integral y mejor que cualquier otro platónico, al ser una célebre y reconocida mentalidad analítica y científica de la antigüedad tardía, riguroso en su minuciosa metodología escolástica, obsesivo con las precisiones argumentativas, erudito y prolífico comentador de la tradición filosófica, autor de numerosas obras originales (filosóficas, científicas, literarias y teúrgicas);²³ pero, al mismo

²¹ Cf. *O. C.*, 122, ed. 1989.

²² De acuerdo con Dillon 2002, p. 291, la teúrgia platónica “refers to an aspect of the Platonist experience that can only be performed, not talked about”. A esto le podemos añadir la observación de Chlup 2012, p. 169: “theurgy was a way of doing things rather than thinking about them”. Acerca de la teúrgia, Dillon 2010, p. 374, indica que “in fact, is really a means of organizing the natural *sympatheia* of the world to concord with the benevolent providence of the gods. It may be viewed, therefore, as a sort of theologized science”.

²³ La amplitud, además de la profundidad de su obra, es extraordinaria, pues toca todas las disciplinas intelectuales de su época, así como la historia de la filosofía griega en su totalidad. Proclo era originario de Constantinopla, pero, habiendo hecho estudios previamente en Alejandría, desarrolló toda su carrera filosófica en Atenas, donde fue el *diádoco* o sucesor, el director de la Academia o escuela de filosofía platónica, la más

tiempo, de acuerdo con la *Vita Procli* que escribe su sucesor, Marino de Neápolis, es un comprometido y experimentado practicante infatigable de diferentes tradiciones rituales de diversas culturas.²⁴ Para Proclo, es fundamental que los filósofos se ejerciten no sólo intelectualmente, sino que también la parte divina del alma pueda ser perfeccionada estableciéndose una simpatía con los misterios por medio de discursos inspirados (ἐνθαστικόν) o revelados, como los oráculos y los mitos, no nada más con discursos demostrativos (ἀποδεικτικόν).²⁵ Este doble aspecto es un reflejo de la metafísica binaria, o doble (henadología-ontología), de Proclo; a su vez, esto se manifiesta en sus propias actividades teúrgicas (himnodia a los dioses, ritos solares, visiones divinas, etc.), en las

prestigiosa de su tiempo. Si bien la Academia ateniense en apariencia estuvo inactiva por algunos siglos, revivió bajo la dirección de Plutarco (ca. 350-430), miembro de una familia ateniense prominente, la cual desde hacía mucho tiempo había tenido un papel importante en la vida religiosa tradicional de la ciudad. La Academia de Plutarco se convirtió rápidamente en una de las principales escuelas del platonismo jambliqueano, atrayendo a diversos y notables estudiantes de todo el Mediterráneo. La vida de Proclo duró casi todo el s. v de nuestra era, período turbulento y de dramáticos cambios: un tiempo de devastación que implicó el colapso de las fronteras occidentales del Imperio romano (406-410), las grandes migraciones bárbaras, la invasión de Atila el Huno (440-452) y el saqueo de Roma, primero por los visigodos (410) y luego por los vándalos (455), por último, el fin del Imperio occidental mismo (476). También fue un período de inicios y nuevos establecimientos: en el Occidente, nacían nuevos reinos, el de los francos y el de los burgundios en Galia (década de 450), los visigodos en Provenza y España (década de 420) y los ostrogodos en Italia (década de 480), todos ellos continuaron la cultura romana, a excepción de los anglosajones y los escoceses en Britania (450). Al mismo tiempo, el Oriente, la mitad tradicionalmente productora de riqueza del Imperio, se vio liberada de su responsabilidad para con el Occidente, por eso disfrutó de una prosperidad económica que impulsó notables desarrollos culturales. La parte oriental del imperio, la griega, centrada en la *nueva Roma*, Constantinopla, mantendría viva la cultura helénica durante varios siglos después del colapso del bloque occidental latino, deviniendo en la sofisticada cultura del Imperio bizantino. Véase la introducción de Siorvanes 1996, pp. 6-7 ss., a quien seguimos en su retrato del s. v. Véase también DePalma 2010b, para una concisa exposición del intenso contexto histórico de dicho siglo, particularmente en lo que toca a la historia de la filosofía.

²⁴ Proclo se refiere, por ejemplo, a las himnodias (*anhumneisthai*) de los egipcios, indios, caldeos y griegos; *In Crat.*, LXXI, 32, ed. 1999. Según Marino 1999, cotidianamente Proclo dedicaba varias partes de su día a la himnodia a los dioses; *Vita Procli*, 19. Véase también XVIII, 440, 450 ss., en especial XXVIII; XXX; XXXII 791-805 y XXXIII 806-810, acerca de las actividades y virtudes teúrgicas de Proclo, de acuerdo con Marino.

²⁵ Proc., *Theol. Plat.*, I, 6, ed. 1968-1997.

cuales el filósofo distingue dos aspectos: tanto uno intelectual, espiritual y teórico, como otro erótico y performativo o artístico, la ejecución inspirada.

Durante las últimas tres o cuatro décadas —aproximadamente—, observamos un cambio significativo en el modo en que es valorada la teúrgia en Proclo; es una revaloración paralela a la forma en que actualmente ha sido reconsiderada en general toda su filosofía, la cual podemos caracterizar como holística, una propuesta integral. En particular, cabe subrayar el renovado interés que ha causado su sofisticado y revolucionario proyecto metafísico, su *henadología*.²⁶ Se trata de una metafísica cuya orientación es un radical monismo no-dual, resultante en una apreciación radicalmente positiva respecto al mundo, a la imaginación y al cuerpo. Dichas revaloraciones son también paralelas a la actual reconsideración general tanto del “neoplatonismo” como de la antigüedad tardía misma. En la investigación especializada contemporánea, la temática de la teúrgia en el platonismo posplotiniano ya no es vista como un embarazoso hecho en la historia de la filosofía antigua: filósofos que, según esto, habían cedido a la tentación de involucrarse con prácticas de sincretismos decadentes e irracionales, por influencia del “supersticioso Oriente”; una corrupción de la aún “pura” o “verdadera” filosofía de Plotino. A pesar de que algunos de estos prejuicios —y otros similares— perduran,²⁷ nuevas generaciones de investigadores reconocen la íntima y compleja relación existente entre la teúrgia y la metafísica para el platonismo tardío, particularmente, entre la teúrgia y el modo en que es concebida el alma, piedra angular de la *paideia platóni-*

²⁶ Podemos hablar en Proclo de una metafísica doble o binaria, tanto una *henadología* como una *ontología*, metafísica de la unidad y del ser, respectivamente; llave de su proyecto filosófico holista. La teoría de las *hénades* o unidades metafísicas, cada una de las cuales se considera equivalente a un dios tradicional, pudo haberse originado en Jámblico, o con Siriano, pero ésta alcanza su mayor y más refinado desarrollo y expresión formal y sistemática en Proclo. Sobre el origen de la *henadología*, véase Dillon 1976 y 1992. Para la actual revaloración de la filosofía de Proclo, véanse Gersh 2014 y Chlup 2012.

²⁷ Se cree que la teúrgia es una práctica de “ocultismo” (nomenclatura en sí muy confusa), o que se trata de una forma de “magia”, ¡“magia blanca”! (cf. la consideración de Emilsson en nuestra nota 15). Para un reciente análisis sumario en torno al estudio académico de la teúrgia, donde se plantea que la investigación de las últimas décadas le ha dado un *golpe mortal* a la interpretación de la misma como “an escapist fall into the subrational realm of the *occult*”, véase Knipe 2007, p. 344.

ca.²⁸ Relacionado con este último punto, por ejemplo, se ha destacado el papel práctico que juega la noción de la ἐπιτεδειότης: la teúrgia no es una actividad que pretende cambiar a los dioses, forzándolos, sino que se dirige a generar el estado adecuado, aptitud o habilidad (*epitedeiototes*) correspondiente, en el alma, para que ésta pueda recibir a la divinidad;²⁹ se trata de una capacitación integral de la imaginación como medio de vínculo y conocimiento de lo divino (*imaginación intelectual*), operada en términos de una hermenéutica simbólica y analógica, coordinada con las elaboradas y sutiles teorías platónicas sobre la metáfora, la analogía, el símbolo y la imagen, así como de interpretación de mitos.³⁰

En las últimas décadas, ha cambiado significativamente nuestra comprensión de la antigüedad tardía, contexto histórico y sociopolítico indispensable para entender el lugar de la teúrgia en el platonismo, especialmente como una respuesta crítica de parte de los helenos al cristianismo progresivamente dominante.³¹ Del s. II al VIII d. n. e., período que consi-

²⁸ Jámblico y Proclo polemizan con Plotino y Porfirio acerca del modo en que conciben el alma y las consecuencias que esto tiene al respecto del valor de la teúrgia para la filosofía. Véase Shaw, en especial *Theurgy and the soul*, 1995, un muy significativo aporte contemporáneo. Este autor también ha ensayado pertinentes análisis comparativos entre la teúrgia platónica y tradiciones rituales y meditativas asiáticas, como el budismo tibetano y el tantra hindú. Véase Molina 2012 con su esclarecedor análisis completo y detallado del *De myst.* de Jámblico, se trata de una significativa aportación para el estudio académico en español sobre la teúrgia neoplatónica. Cf. Tanaseanu-Döbler 2013, pp. 95 ss., notas 242 y 244, para una interesante exposición crítica y recuento que reconoce los significativos e importantes cambios en la investigación académica acerca de Jámblico y la teúrgia.

²⁹ Cf. Iamb., *De myst.*, II, 11, ed. 2003. Véase también Shaw 1995, pp. 84 y 87, n. 4, donde indica que *epitedeiototes* “was a technical term to describe the mystical o theurgic ‘capacity’ of a soul”.

³⁰ Véanse Rappe 2000, Dillon 1976, Ramos Jurado 1998 y Lamberton 1986.

³¹ Según Chlup, desde la perspectiva histórica, la teúrgia no vendría a reemplazar el culto antiguo, sino a impulsarlo o adaptarlo a nuevas condiciones. Los neoplatónicos no veían diferencia alguna entre la teúrgia y el culto cívico tradicional. De acuerdo con la historia de las religiones, afirma el especialista que la teúrgia tiene tres fuentes: 1) los cultos civiles tradicionales, principalmente el dedicado a la deidad patrona de la ciudad; 2) las prácticas mágicas populares, y 3) la piedad filosófica internalizada: la religión como actividad de perfeccionamiento del alma. Cercano al tercer punto, correspondería la influencia de los *misterios* y la magia (*P. G. M.*) en el desarrollo de la teúrgia. Véase Chlup 2012, pp. 169-172. Acerca del contexto político en el que crece el neoplatonismo y su impacto efectivo sobre el mismo, véase Siorvanes 1996, pp. 6 ss., quien muestra cómo es que, desde la época helenística, las nociones filosóficas griegas influyeron en los monarcas y la política helenística, hecho expresado por la arquitectura de los en verdad primeros centros urbanos

deraremos como antigüedad tardía, los pueblos del Mediterráneo experimentaron una mezcla de culturas e ideas que, como sugiere DePalma, no habría de repetirse hasta nuestra época. Fue una etapa dinámica, creativa, de gran flexibilidad intelectual.³² Durante esta época atestiguamos el impacto, en el imperio gobernado por Roma, de nuevos movimientos religiosos como el cristianismo y el islam, pero también el desarrollo del maniqueísmo, el mazdeísmo iranio y, en una menor escala, los sabianos de Harrán.³³ Todos ellos, aunque de diversos modos, tenían tendencias y aspiraciones universalistas: un *universalismo cultural*³⁴ también compartido por los platónicos, impulsores del helenismo.

Durante la antigüedad tardía, el derecho romano y el Talmud judío fueron codificados; los credos cristianos fueron formulados, el canon de las escrituras judeocristianas fue establecido y se escribió el Corán.³⁵ Como afirma Garth Fowden en relación a las aspiraciones universalistas señaladas, una de las características definitorias de dicha época es la convicción de que el conocimiento acerca del Dios Uno justifica el ejercicio del poder imperial y lo hace más efectivo.³⁶ Este período histórico revela

cosmopolitas. No se trataba de ideales románticos sino de prácticas administrativas, como la extensión de la ciudadanía romana a todos los habitantes del Imperio. Así, el helenismo fue como el cemento de un imperio compuesto por diversos pueblos, lenguas y tradiciones. Véanse O'Meara 2003 y Watts 2011. Cf. Ramos Jurado 2005 y 1974. Sobre cómo la teúrgia es polémicamente interpretada y asimilada por el cristianismo, al menos en su aspecto teórico, particularmente por el Pseudo-Dioniso Areopagita, véanse Shaw 1999 y Stang 2011.

³² De acuerdo con DePalma 2010a, p. 13.

³³ Harrán, en el área de Siria, era un antiquísimo sitio de culto dedicado al dios lunar babilonio Sin, lugar que, a la postre, sería influenciado por el platonismo tardo-antiguo tras las reformas y adaptaciones cúlticas por las que pasa en el helenismo, convirtiéndose en un centro heredero de la tradición de la teúrgia platónica del último período (s. VI).

³⁴ Término de Fowden 1993, pp. 80 ss. Si bien hay antecedentes de esta idea entre los persas, los griegos y los romanos, fue Constantino quien la puso en el centro de la ideología política de Roma al convertirse al cristianismo. Por antigüedad tardía, el estudioso comprende el período entre el s. II d. n. e., el pico de la prosperidad romana, y el s. IX d. n. e., inicio del declive del Imperio islámico. Fowden muestra que la tendencia universalista no era exclusiva del cristianismo, sino que era parte de la época en que surge el cristianismo, aporta diversos ejemplos, algunos anteriores y otros posteriores a Constantino.

³⁵ Nuevas generaciones de especialistas trabajaron con las tradiciones de filosofía, ciencias, artes y literatura clásicas. Copistas y traductores cristianos, quienes emplearon el siríaco y el árabe, transmitieron las fuentes griegas a la Edad Media y al Renacimiento. Véase el texto introductorio de Clark 2011, a quien seguimos en algunos de estos señalamientos. Cf. Cameron 2001a y su introducción en 2001b.

³⁶ Fowden 1993, pp. 5 ss.

una cultura helénica —“pagana” — muy lejos de estar agonizando o ser decadente.³⁷ Tal cultura se extiende por Asia Menor, Siria, Arabia, Palestina y Egipto, colmada de vida, respondiendo sensiblemente al medio ambiente cristiano dominante, del mismo modo en que el cristianismo respondía al mundo helénico donde se desarrolla. El bullicioso cruce de caminos, y destinos, en que se convirtió el helenismo encontraría su centro de gravedad en la llamada “creciente fértil”.³⁸ Espacio geográfico y cultural, período histórico del que la teúrgia platónica es expresión, perteneciente a una *koiné* teológica y ritual compartida a lo largo y ancho del Mediterráneo y del Oriente Medio, tuvo en común la representación de la divinidad como fuego celeste. La temática del fuego y la luz, junto con la del Sol y los astros, predomina en toda la literatura mística de la antigüedad tardía. Filósofos, médicos, sacerdotes, iniciados y magos comparten una visión del cosmos dinámica y *pneumática*, a su vez astrológica: el cosmos está totalmente permeado por las potencias divinas irradiadas de los cielos.³⁹

³⁷ Sobre la famosa narrativa de Gibbon acerca de la *Historia del declive y la caída del Imperio romano* (1776-1778) en su monumental obra, que retrata a la antigüedad tardía como un período de decadencia, estableciendo una visión muy influyente en las investigaciones académicas, véase Clark 2011, pp. 6 ss. El libro de Gibbon, producido a fines del s. XVIII, es un claro ejemplo de una concepción eurocéntrica de la antigüedad tardía, basada en la historia del Occidente latino cristiano.

³⁸ Fowden apunta hacia la *creciente fértil* como el escenario central de las complejas interacciones y evoluciones culturales del helenismo. Situada entre los Imperios de Roma e Irán, dicha zona fue el punto de interacción que vinculaba a los sacerdotes egipcios, por un lado, y a los caldeos y los magos, por el otro, así como a los sabios de la India. Asimismo, fue en la creciente fértil donde el cristianismo adquirió su potencial coherencia, manifestando aquí, gracias a ello, mucho de su dinamismo temprano. El interés y la reverencia de griegos y romanos por el Oriente surge en su interacción con esta área, la cual progresivamente se convertiría en el centro de gravedad del helenismo, como sugiere Fowden, quien recuerda el origen egipcio de Plotino, así como el origen sirio de sus más influyentes sucesores: Porfirio y Jámblico. Las doctrinas teúrgicas de este último, subraya Fowden 1993, p. 124: “central to late polytheist Hellenism’s search for identity, were derived from the *Chaldean oracles*, purportedly composed by Babylonian sages”. No resulta extraño que la creciente fértil, como centro conceptual a la vez que fáctico del mundo del Mediterráneo y del suroeste asiático, produjera religiones de un “atractivo universal real o imaginado”, como el sabianismo de Harrán, el judaísmo, el maniqueísmo y el cristianismo, cada uno representa una fase en la evolución del *universalismo* de la antigüedad tardía, según Fowden 1993, pp. 61-62 ss.

³⁹ Burkert 2005, p. 29, habla de una *koiné* Mediterránea-Oriente Medio de formas y tradiciones rituales. Sobre la temática del fuego y la luz, relacionados con el Sol, predo-

LA TEÚRGIA Y LA MÁNTICA, EL ARTE HIERÁTICA Y LA TELÉSTICA

El tema de la teúrgia es omnipresente en la obra de Proclo y se aborda desde una perspectiva multidisciplinaria. Da la impresión de que intencionalmente no hay una definición única ni exclusiva de la misma por parte del filósofo. La teúrgia parece funcionar como un metalenguaje filosófico que evoca aquello más allá de lo que el ser humano puede comprender; pero que, sin embargo, puede intuir, o incluso, de alguna manera, llegar a *experimentar*, objetivo del ejercicio ritual.

Un rasgo distintivo de la filosofía y la teúrgia de Proclo es su fundamento astronómico, correspondiente con el cual la astrología desempeña un papel central en la teúrgia procleana; podemos decir que ésta es astrológica.⁴⁰ Observamos esto con mayor claridad, si consideramos la relación establecida por Platón entre la teología y la astronomía, sobre todo en el libro X de las *Leyes*.⁴¹ Si definimos la teúrgia como *teología práctica*, entonces podemos decir que, para los hieráticos en general, la astrología es a la teúrgia lo que la astronomía es a la teología. Esto es algo particularmente acentuado en Proclo quien, en sus discursos y prácticas, privilegia a los “caldeos”, término usado como sinónimo de “astrólogos” en la antigüedad tardía. Lo anterior estaría en concordancia con el programa esbozado por Jámblico en *De mysteriis*, de una astrología *theurgikes* (vs. la astrología *technikes* de los profesionales), noción que parte de una proyección teórica mayor: tanto para Jámblico

minante en toda la literatura mística tardo-antigua, como vemos en los *O. C.*, los *P. G. M.*, la literatura astrológica y el mismo platonismo, véase la introducción de Athanassiadi 1999, pp. 18 ss. Respecto a la “dinamicidad cósmica”, Gil 2001, pp. 125-126, afirma que “Substrato común a la religión, la magia y la medicina [griegas] es una concepción dinámica del mundo. Cada cosa, unas más que otras, tiene su propia *dýnamis* (‘poder’) su fuerza, capacidad o potencia peculiar que se manifiesta cuando se pone en acción (*enérgeia*). Fundamentalmente tienen *dýnamis* los dioses”.

⁴⁰ El interés por la astrología está en Plotino y Porfirio. La estructuración astrológica de la teúrgia parece que viene de Jámblico, aunque tiene numerosos antecedentes en otras tradiciones más antiguas. Para un listado del registro de obras astronómicas y astrológicas de Proclo, en su mayoría perdidas, véase Rosán 2009, pp. 44-47.

⁴¹ También hay que considerar las relaciones entre la astronomía y la ética en *República* y *Timeo*; además del *Epínomis*, diálogo que, de acuerdo con Proclo, no fue escrito por Platón, pero que cita como autoridad platónica. Sobre una exposición del sentido complejo de la astrología en la filosofía de Platón (un sentido al mismo tiempo metafísico, astronómico y ético), véase Lisi 1994.

como para Proclo, en un sentido importante, la teúrgia y la adivinación o mántica (μαντική) se identifican, una debe de incluir a la otra;⁴² de ahí que también podamos hablar de una teúrgia astrológica. De igual forma, estará en concordancia con la proyección jambliqueana de las llamadas *correspondencias astrológicas* como el lenguaje cósmico que estructura y habilita las operaciones teúrgicas; esto es, el ordenamiento divino de referencia para el uso, en los ritos, de los símbolos y señales o contraseñas apropiadas para cada dios; noción ampliamente desarrollada por Proclo en su teoría y práctica de la teúrgia.⁴³ Se trata de una visión astrológica del mundo y del ser humano compartida, según señalamos más arriba, con diversas manifestaciones de la cultura helena difundida a lo largo de todo el Mediterráneo y el Oriente Medio (los *hermética* y los *papiros mágicos griegos*, por ejemplo). Al respecto, resulta muy ilustrativo el interés, por parte de los platónicos, en las técnicas astrológicas para determinar el *daimon*, o sea, calcular cuál es el *oikodespotes* (οικοδεσπότης) o planeta considerado como el gobernante de la *genitura* o esquema astral de nacimiento,⁴⁴ símbolo de la divinidad tutelar del alma

⁴² Véase Iamb., *De myst.*, III y IX, ed. 2003.

⁴³ O. C., 108, trad. García Bazán, 1991: “Porque, el Intelecto paterno, que piensa los Inteligibles, ha sembrado símbolos a través del mundo. También se les llama bellezas indecibles”. Cf. Proc., *In Crat.*, LXXI, ed. 1999. Véanse también *De sacr. (Sobre el arte hierática de los griegos)*, así como las numerosas correlaciones hechas por Proclo entre dioses, astros y teúrgia en su *Comentario al Timeo (In Tim.)*. Las *correspondencias astrológicas* se refieren a la teoría según la cual todos y cada uno de los órdenes del macrocosmos y microcosmos corresponden a los diversos símbolos astrológicos (planetas, signos del zodiaco, etc.). De ahí la extensa utilización de distintas sustancias —hierbas, piedras, metales; sahumeros y animales; números, colores, notas y modos musicales, etc.— en una clasificación y empleo basado en las correspondencias, usadas en conjunto en un rito dedicado a una divinidad específica de acuerdo con algún ciclo astral específico. Podemos decir que se trata de la adaptación astrológica de la antiquísima idea de que a cada deidad particular le corresponden diversos atributos específicos por medio de los cuales es reconocida y honrada. Por ejemplo, a Zeus le corresponden el rayo y el cielo, el toro y el águila, el roble, etc. Burkert 2007, pp. 169-170, habla de un “sistema semiótico”, e indica que el arte de la época clásica tiende a prescindir de dichos atributos y a caracterizar a los dioses, más bien, por su *éthos*. Pero, desde la época helenística, por medio de las correspondencias astrológicas, se vuelve a enfatizar el simbolismo de los atributos divinos, si es que efectivamente alguna vez perdió importancia práctica o cultica.

⁴⁴ Diversos platónicos redactan comentarios a obras astrológicas donde se trata el tema, por ejemplo, Porfirio, Εἰσαγωγή εἰς τὴν Αποτελεσματικὴν τοῦ Πτολεμαίου (*Introducción al Tetrabiblos*), parágrafo 30, ed. 1940. Se basa en Antíoco de Atenas y Teucro de Babilonia, quienes escriben acerca de las técnicas para determinar a qué planeta

particular, a su vez correspondiente a aquello llamado el *uno del alma* (ἐν τῆς ψυχῆς), nomenclatura clave del platonismo posplotiniano, con un registro metafísico, psicológico y epistemológico.

Al ejercerse desde una perspectiva científica, además de asociarse con diferentes disciplinas científicas, como es el caso de la astronomía, la teúrgia se convierte en ciencia (ἐπιστήμη). De un modo similar a sus antecesores, Proclo hablará de una *theia episteme* y de una *hieratike episteme*.⁴⁵ Así, la ciencia hierática es concebida como integral: una *episteme* y una *techne*; un cuerpo de conocimiento científico y técnico. Si bien, al tener su origen dinámico en los dioses, el poder de la teúrgia (θεουργικῆς δυνάμεως) es superior a la ciencia, pues se encuentra más allá del alcance y conocimiento humanos (ἡ κρείττων ἐστὶν ἀπάσης ἀνθρώπινης σωφροσύνης καὶ ἐπιστήμης),⁴⁶ también es más que solamente un saber técnico. Ahora, en tanto arte o técnica realizada por seres humanos, usando la misma fórmula de Plotino, Proclo remite a las técnicas hieráticas de “los sabios antiguos” (οἱ πάλαι σοφοί), como es el caso del arte de los sacerdotes griegos.⁴⁷ En los fragmentos preservados de Περί τῆς καθ’ Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης,⁴⁸ Proclo expone los principios generales que fundamentan a la teúrgia, aquellos comunes a “las iniciaciones (τελευταίς) y otros servicios en torno a los dioses (θεοὺς θεραπέιας)”,

corresponde el *daimon*. Proclo elabora una paráfrasis a la obra astrológica de Ptolomeo (*Tetrabiblos*), así como una introducción a la misma (atribución puesta en duda por la mayoría, pero cuestionada seriamente por Rosán y Siorvanes, entre otros). De Olimpodoro se conservan escolios a la obra astrológica de Paulo de Alejandría. Sobre el planeta regente del esquema de nacimiento, véanse también 2, 6 y 36 de la Εἰσαγωγικά (*Introducción*) de Paulo de Alejandría, ed. 1958, así como el cap. 40 del *Comentario* de Olimpodoro sobre Paulo, ed. 1962. Véase Retorio, *Compendium*, parágrafo 33, ed. 2012.

⁴⁵ Por ejemplo, las referencias a la ciencia y al arte hierática se hallan en todo el *Comentario al Timeo* (*In Tim.*). Véase *De Sacr.*, 148, 7, ed. 1936; cf. *In Remp.*, II, 118, ed. 1965a, donde Proclo habla de la verdadera “ciencia hierática”, aquella que tiene su existencia en los mundos superiores, paradigma de la práctica del arte hierática por parte de los seres humanos. Cf. Iamb., *De myst.*, V, 18 y 26; II, 10; V, 21, ed. 1997.

⁴⁶ Véase *Theol. Plat.*, I, 25, 113, 7-10, ed. 1968-1997.

⁴⁷ Proc., *De Sacr.*, 148, 21; cf. 148, 3-149, 1, ed. 1936. El practicante experto es llamado por Jámblico tanto *hieréis*, “sacerdote”, como *theurgós*; véase *De myst.*, I, 8 y II, 8; II, 10; III, 18; V, 21, ed. 2003.

⁴⁸ *Sobre el arte hierática de los griegos* (*De Sacr.*), conocido como *De sacrificio et magia* (así titulado por Marsilio Ficino, su traductor), o también como *De arte sacrificali*. La edición crítica es de Bidez 1936.

revelados a “los jerarcas de la hierática” (ιερατικῆς ἡγεμόνες).⁴⁹ Su discurso testimonia la extraordinaria belleza que la visión sacramental acerca del cosmos implica por parte de la teúrgia. Según se sugiere desde el inicio del texto, la teúrgia se basa en una dinámica erótica:

Como los amantes (οἱ ἐρωτικοί), que, a partir de la belleza en la percepción, recorren el camino y alcanzan el principio único de todas las cosas bellas y comprensibles, de esa misma forma, también los sacerdotes (οἱ ιερατικοί), a partir de la simpatía en todos los fenómenos, entre las fuerzas manifiestas e inmanifiestas, comprendiendo que todo está en todo (πάντα ἐν πάσι κατανοήσαντες), adquirieron el conocimiento hierático (ἐπιστήμην τὴν ιερατικὴν συνεστήσαντο), sorprendiéndose al observar que las cosas primeras están en las últimas y las últimas en las primerísimas, que en el cielo están las terrestres según causa celestialmente y, recíprocamente, en la tierra las celestes de modo terrestre.⁵⁰

Para los platónicos, una de las principales referencias acerca de esta visión metafísica y cósmica del eros es el *Banquete* de Platón, en donde se habla en específico de la ιερέων τέχνη (202e-203d), el arte sacerdotal o técnica hierática “relativa tanto a los sacrificios, como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia [goeteian]”:⁵¹ todas estas actividades, según explica Diótima a Sócrates, se basan en una operatividad erótica que media entre la divinidad y los mortales. Para Proclo, éste es el caso del rezo, actividad que, según el filósofo, se traslapa con la teúrgia; una de las principales actividades teúrgicas que realiza Proclo es la himnodia o canto de rezos a los dioses.⁵²

⁴⁹ Proc., *De Sacr.*, 151, 14 y 150, 24, ed. 1936.

⁵⁰ Proc., *De Sacr.* 148, 3-11, ed. 1936: Ὡσπερ οἱ ἐρωτικοὶ ἀπὸ τῶν ἐν αἰσθήσει καλῶν ὁδῷ προϊόντες ἐπ’ αὐτὴν καταπύουσι τὴν μίαν τῶν καλῶν πάντων καὶ νοητῶν ἀρχήν, οὕτως καὶ οἱ ιερατικοὶ ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς φαινομένοις ἅπασι συμπαθείας πρὸς τε ἄλληλα καὶ πρὸς τὰς ἀφανεῖς δυνάμεις, πάντα ἐν πάσι κατανοήσαντες, τὴν ἐπιστήμην τὴν ιερατικὴν συνεστήσαντο, θαυμάσαντες τῷ βλέπειν ἐν τε τοῖς πρώτοις τὰ ἔσχατα καὶ ἐν τοῖς ἔσχατοις τὰ πρώτιστα, ἐν οὐρανῷ μὲν τὰ χθόνια κατ’ αἰτίαν καὶ οὐρανίως, ἐν τε γῇ τὰ οὐράνια γηίνως.

⁵¹ Plat., *Simp.*, 202 e 7-203 a 1, 1925 (edición del griego): διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πάσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ιερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπωδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν, trad. Martínez, 1992.

⁵² Esto lo relata Marino, pero se conservan algunos himnos que el mismo Proclo escribe. Véase nuestra nota 24. La referencia obligada para el rezo en Proclo es *In Tim.*, I, 207-217, 1965b. Véase también Redondo 2016.

La práctica filosófica de la himnodia tiene un antecedente fundamental en Platón,⁵³ así como el interés por la teléstica. La τελεστική es una de las formas de la μανία, la locura divina de la que se habla en el *Fedro*, la manía que corresponde al dios Dionisos relacionada con los misterios, las iniciaciones y las consagraciones.⁵⁴ Como sucede con el arte hierática, Proclo emplea teléstica y teúrgia como sinónimos.⁵⁵ La primera se refiere a las consagraciones, tanto de los iniciados como de los objetos cúlticos de las divinidades, principalmente sus estatuas. Por medio de ésta, los teúrgos preparan las imágenes cúlticas de los dioses y se preparan a sí mismos cual estatuas, para recibir la iluminación divina que les anime. Los platónicos juegan con el significado del término “teléstica”, aludiendo con ello tanto a la creación y animación de dichas imágenes cúlticas, su desarrollo y *perfeccionamiento* (*telein*), como al perfeccionamiento del alma. La elaboración de las estatuas se realiza al conjuntar diversos materiales, todos correspondientes al dios en cuestión: “por medio de ciertos símbolos y señales secretas [la teléstica] asemeja a los dioses las estatuas hechas de este modo y las hace apropiadas para la recepción de las iluminaciones divinas”.⁵⁶ El arte teléstico, asevera Proclo, establece en la tierra lugares adecuados para los oráculos, imágenes cúlticas de los dioses y la predicción de eventos futuros, todo ello por medio de símbolos; de manera que “las cosas generadas de una materia parcial y corruptible son adaptadas para participar de la divinidad”.⁵⁷ Con la guía divina, el teúrgo accede a las creaciones de

⁵³ Véase nuestra nota 6.

⁵⁴ Plat., *Phdr.*, 265 b 3-4, ed. 1992.

⁵⁵ Cf. Herm., *In Phdr.*, 85, 14-19; 89, 1-5 y 8-90, 8; 91, 22-26; 92, 6-26, ed. 1901. Aquí Hermias, platónico que se desarrolla en la escuela de Alejandría, contemporáneo y en algún momento compañero de estudio de Proclo en Atenas, reporta una pregunta acerca de la teúrgia que Proclo plantea a su maestro Siriano, específicamente acerca de la teléstica.

⁵⁶ Proc., *In Crat.*, LI, 19, 10, trad. Álvarez, García Ruiz y Gabilondo Pujol, 1999. Sobre los expertos que en las iniciaciones (*teletai*) preparan receptáculos apropiados para los dioses de acuerdo con elementos naturalmente capaces de participar de los mismos, véase Proc., *Theol. Plat.*, I, 29, ed. 1968-1997.

⁵⁷ Proc., *In Tim.*, III, 155, 18-22, ed. 1965b: τὸ τὴν μὲν τελεστικὴν καὶ χρηστήρια καὶ ἀγάλματα θεῶν ἰδρῶσθαι ἐπὶ γῆς καὶ διὰ τινων συμβόλων ἐπιτήδεια ποιεῖν τὰ ἐκ μερικῆς ὕλης γινόμενα καὶ φθαρτῆς εἰς τὸ μετέχειν θεοῦ καὶ κινεῖσθαι παρ’ αὐτοῦ καὶ προλέγειν τὸ μέλλον. Véase también *In Tim.*, I, 330, 31, sobre las estatuas producidas por medio del arte teléstico (τελεστικῆς ἀγαλμάτων), las cuales participan de la *dynamis* divina. Cf.

los dioses, para que así, con la instrucción de ellos, con su arte, pueda reproducir el oficio divino de la creación, del cosmos considerado como una liturgia hierática de los dioses:

A partir de estas cosas y aquellas, [los teúrgos] fueron impulsados, conocieron las fuerzas daimónicas, porque las substancias de las energías que están en la naturaleza son vecinas de los cuerpos y se encaminaron hacia la conjunción de substancias a partir de esto mismo. Por medio de estas cosas, remontaron hacia las creaciones mismas de los dioses; a partir de las cuales ellos fueron enseñados, y fueron movidos certeramente desde estas producciones hacia el conocimiento de sus propios símbolos (οἰκείων συμβόλων ἐπίνοιαν). Y así, por último, dejando abajo la naturaleza y las energías naturales, utilizaron las potencias divinas y primordiales (ταῖς πρωτουργοῖς καὶ θεαῖς ἐχρήσαντο δυνάμει).⁵⁸

Según indicamos al inicio de este artículo, el propósito de la práctica de la teúrgia, en todas sus facetas, es el progresivo contacto y contemplación, familiarización y, por último, unión con lo divino. Esta meta final se encuentra más allá de las posibilidades de la filosofía, razón por la que esta última debe de integrar a aquélla. Pero igualmente vimos que, a la inversa, la teúrgia también debe referir a la filosofía: el teúrgo no sólo es un experto en su arte, sino que ha de ser tanto un científico piadoso como un ser humano virtuoso, intención de acuerdo con la cual vivían los filósofos hieráticos. En varios de estos casos, ellos son considerados por sus discípulos como hombres divinos icónicos (θείων ἀνδρῶν εἰκόνας).⁵⁹ Para el platonismo de la antigüedad tardía, como es

Proc., *In Eucl.*, 138, ed. 1970, otro pasaje en torno al empleo de símbolos terrestres en el arte de consagrar estatuas divinas, donde teúrgia y teléstica son usadas como sinónimos. En su *Comentario al Timeo*, Proclo hace una analogía entre el demiurgo y el teúrgo; algo anteriormente hecho por Jámblico, para quien la teúrgia es *demiurgía*. Según Proclo, Platón presenta al demiurgo como el más consumado de los iniciadores en los misterios: el estuario del cosmos es un paradigma para los *telestae* que animan estatuas; véase *In Tim.*, III, 5 y III, 69, ed. 1965b.

⁵⁸ Proc., *De Sacr.*, 151, 15-23, ed. 1936: Ἀπὸ δὴ τούτων καὶ τῶν τοιούτων ὁρμηθέντες, τὰς δαιμονίους δυνάμεις ἔγνωσαν, ὡς προσεχεῖς εἰσιν οὐσίαι τῆς ἐν τῇ φύσει καὶ τοῖς σώμασιν ἐνεργείας, καὶ ἐπηγάγοντο δι' αὐτῶν τούτων εἰς συνουσίαν· ἀπὸ δὲ τούτων ἐπ' αὐτὰς ἦδη τὰς τῶν θεῶν ἀνέδραμον ποιήσεις, τὰ μὲν ἀπ' αὐτῶν διδασκόμενοι, τὰ δὲ καὶ αὐτοὶ κινούμενοι παρ' ἑαυτῶν εὐστόχως εἰς τὴν τῶν οἰκείων συμβόλων ἐπίνοιαν· καὶ οὕτω λοιπόν, τὴν φύσιν καὶ τὰς φυσικὰς ἐνεργείας κάτω καταλιπόντες, ταῖς πρωτουργοῖς καὶ θεαῖς ἐχρήσαντο δυνάμει.

⁵⁹ Proc., *De Sacr.*, 150, 17, ed. 1936. Cf. Marino, *Vita Procli*, XXXIV y XXVII, ed. 1999.

el caso de Jámblico, quien se refiere con aprobación al punto de vista de platónicos anteriores, el propósito del descenso del alma es manifestar la vida divina. Es la voluntad de los dioses revelarse ellos mismos en las almas de los seres humanos:

Los platónicos que rodeaban a Tauro dicen que las almas son enviadas a la tierra por los dioses. Unos, consecuentemente con el *Timeo*, transmitiendo que esto ocurre para el perfeccionamiento del todo, de modo que haya también en el cosmos tantos vivientes cuantos hay en lo Inteligible. Otros, atribuyendo la finalidad del descenso para la demostración (ἐπίδειξιν) de la vida divina. Pues esta es la voluntad de los dioses, que los dioses se muestren (ἐκφαίνεσθαι) a través de las almas. Pues los dioses avanzan hacia lo manifestado y lo muestran por medio de la vida pura e inmaculada de las almas.⁶⁰

Según indica Proclo, el teúrgo parece convertirse en una extensión de los mismos dioses, su viva manifestación: “finalmente, la unificación (ἔνωσις), la cual establece la unidad del alma (ἐν τῇ ψυχῇ) en la unidad de los dioses, haciendo una sola nuestra actividad y la de los dioses, de acuerdo con la cual ya no somos nosotros mismos sino los dioses, permaneciendo en la luz divina, envueltos por su abrazo”.⁶¹

⁶⁰ Iamb., *De Anima*, (378) 27, 20-26, ed. 2002: Οἱ δὲ περὶ Ταύρου Πλατωνικοὶ πέμπεσθαι τὰς ψυχὰς ὑπὸ θεῶν εἰς γῆν λέγουσιν, οἳ μὲν ἐπομένως τῷ Τιμαίῳ παραδιδόντες ὅτι εἰς τελείωσιν τοῦ παντός, ὥστε εἶναι καὶ ἐν τῷ κόσμῳ τοσαῦτα ζῶα, ὅσα εἰσὶν ἐν τῷ νοητῷ. Οἱ δὲ εἰς θείας ζωῆς ἐπίδειξιν τὸ τέλος ἀναφέροντες τῆς καθόδου. Ταύτην γὰρ εἶναι τὴν βούλησιν τῶν θεῶν, θεοὺς ἐκφαίνεσθαι διὰ τῶν ψυχῶν· προέρχονται εἰς τοῦμφανὲς γὰρ οἱ θεοὶ καὶ ἐπιδείκνυνται διὰ τῶν ψυχῶν καθαρὰς καὶ ἀχράντου ζωῆς. Con base en este fragmento, el estudioso habla de una visión teofánica de la existencia humana en la propuesta jambliqueana. Este propósito hierático del ser humano, fundado en una experiencia no discursiva, en la época de Jámblico, se estaba perdiendo debido a un intelectualismo excesivo y a un dualismo metafísico que rechazaba la vida encarnada. Sin embargo, sólo por medio del ciclo del descenso y ascenso del alma es como los dioses pueden manifestarse (se manifiestan a sí mismos por medio del alma de los seres humanos). Véase Shaw 2012, pp. 106-108, nota 19. Para Jámblico, el ascenso del alma se realiza y perfecciona en el descenso del dios. O puesto de otra manera, tal como dice este filósofo en *De myst.*, VIII, 8, 272, 7-11, trad. Ramos Jurado, 1997: “No hay pues ningún cambio a causa de tal elevación, ni conflicto entre los ascensos y los descensos de las almas [...] así también en el orden de las almas están en concordancia la liberación del devenir con su solicitud [*epimeleía*] del devenir”.

⁶¹ Proc., *In Tim.*, I, 211, 24-28, ed. 1965b: τελευταία δὲ ἡ ἔνωσις, αὐτῷ τῷ ἐνὶ τῶν θεῶν τὸ ἐν τῇ ψυχῇ ἐνιδρῶουσα καὶ μίαν ἐνέργειαν ἡμῶν τε ποιῶσα καὶ τῶν θεῶν, καθ’ ἣν οὐδὲ ἑαυτῶν ἔσμεν, ἀλλὰ τῶν θεῶν, ἐν τῷ θεῷ φωτὶ μένοντες καὶ ὑπ’ αὐτοῦ κύκλῳ περιεχόμενοι.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- DAMASCIUS, *In Platonis Phaedonem. The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 2, ed. Leendert Gerrit Westerink, Amsterdam, North-Holland, 1977.
- HERMIAE ALEXANDRINI *In Platonis Phaedrum Scholia*, ed. Paul Couvreur, Paris, Émile Bouillon, 1901.
- IAMBlichUS, *De Anima*, text, transl. and comm. John F. Finamore and John Myles Dillon, Leiden, Brill (Philosophia Antiqua, 92), 2002.
- IAMBlichUS, *On the Mysteries*, transl. Emma C. Clarke, John Myles Dillon and Jackson Hershbell, Atlanta, Society of Biblical Literature (Writings from the Greco Roman World, 4), 2003.
- JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios*, trad. Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 242), 1997.
- MARINO DE NEÁPOLIS, *Proclo o De la felicidad*, trad., intr. y notas Jesús María Álvarez Hoz y José Miguel García Ruíz, Irún, Iralka, 1999.
- OLIMPIODORO, *Heliodori, ut dicitur, in Paulum Alexandrinum commentarium*, ed. Emilie Boer, Leipzig, Teubner, 1962.
- Oráculos caldeos. Con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico / Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*, intrs., trads. y notas Francisco García Bazán, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 153), 1991.
- PAULI ALEXANDRINI *elementa apotelesmatica*, ed. Emilie Boer, Leipzig, Teubner, 1958.
- PLATON, V. *Lysis, Symposium, Gorgias*, trad. Walter Rangeley Maitland Lamb, London, Heinemann (Loeb Classical Library), 1925.
- PLATÓN, *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*, intrs., trads. y notas Carlos García Gual, Marcos Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 93), 1992.
- PLATÓN, *Diálogos IX. Leyes (Libros VII-XII)*, intr., trad. y notas Francisco Lisi, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 266), 1999.
- PLATÓN, *La República*, versión Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2000.
- PLOTINO, *Enéadas*, 3 vols., intrs., trad. y notas Jesús Igal, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 57, 88 y 256), 1982-2006.
- PORFIRIO, "Vida de Plotino", en Plotino, *Enéadas I-II*, intr., trad. y notas Jesús Igal, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 57), 1982, pp. 119-175.
- PORFIRIO, *La filosofia rivelata dagli oracoli, con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*, Monografia introduttiva Giuseppe Girgenti, Saggio interpretativo, trad., note e apparati Giuseppe Muscolino, Milano, Bompiani, 2011.
- "Porphyrii Philosophi, Introductio in Tetrabiblum Ptolemaei", eds. Emilie Boer and Stephen Weinstock, *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, vol. 5, part 4, 1940, pp. 187-228.

- PROCLI *Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 2 vol., ed. Wilhelm Kroll, Amsterdam, Hakkert, 1965a (Leipzig, Teubner [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], 1899-1901).
- PROCLI *Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Ernst Diehl, Amsterdam, Hakkert, 1965b (Leipzig, Teubner [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], 1903-1906).
- PROCLO, *Lecturas del Crátilo de Platón*, trad. Jesús María Álvarez, José María García Ruiz y Ángel Gabilondo Pujol, Madrid, Akal, 1999.
- “Proclus: Peri tes hieratikes teknes”, ed. Joseph Bidez, *Annuaire de l’Institut de philologie et d’histoire orientales et slaves*, 4, 1936, pp. 85-100.
- PROCLUS, *Théologie platonicienne*, 6 vols., ed. Henri Dominique Saffrey et Leendert Gerrit Westerink, Paris, Les Belles Lettres (Collection des universités de France), 1968-1997.
- PROCLUS, *A Commentary on the First Book of Euclid’s Elements*, transl. Glenn R. Morrow, Princeton, Princeton University Press, 1970.
- RHETORII AEGYPTII *Compendium astrologicum secundum epitomen in Cod. Paris. Gr. 2425 servatam*, eds. David Pingree and Stephan Heilen, Berlin-New York, De Gruyter, 2012.
- Textos de magia en papiros griegos*, trad., intr. y notas José Luis Calvo Martínez y María Dolores Sánchez Romero, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 105), 1987.
- The Chaldean Oracles*, text, transl. and comm. Ruth Majercik, Leiden, Brill (Studies in Greek and Roman Religion, 5), 1989.

Fuentes modernas

- ADDEY, Crystal, *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the gods. Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity*, Farnham, Ashgate, 2014.
- ARMSTRONG, Arthur Hilary, “Was Plotinus a Magician?”, *Phronesis*, 1, 1, 1955, pp. 73-79.
- ATHANASSIADI, Polymnia, “The Chaldean Oracles: Theology and Theurgy”, in Polymnia Athanassiadi and Michael Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, London, Oxford University Press, 1999, pp. 149-183.
- BOWERSOCK, Glen Warren, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1990.
- BURKERT, Walter, “Signs, Commands and Knowledge: Ancient Divination between Enigma and Epiphany”, in Sarah Iles Johnston and Peter T. Struck (eds.), *Mantikê: Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2005, pp. 29-50.
- BURKERT, Walter, *Religión griega: arcaica y clásica*, trad. Helena Bernabé, Madrid, Abada, 2007.

- CAMERON, Averil, "Remaking the past", in Glen Warren Bowersock, Peter Brown and Oleg Grabar (eds.), *Interpreting Late Antiquity. Essays in the Postclassical World*, Cambridge-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001a, pp. 1-20.
- CAMERON, Averil, *The Mediterranean World in Late Antiquity: AD 395-700*, London, Routledge, 2001b.
- CHLUP, Radek, *Proclus. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- CLARK, Gillian, *Late Antiquity. An introduction*, New York, Oxford University Press, 2011.
- DEPALMA DIGESER, Elizabeth, "The Late Roman Empire from the Antonines to Constantine", in Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 2010a, pp. 13-24, DOI: 10.1017/CHOL9780521764407.004.
- DEPALMA DIGESER, Elizabeth, "From Constantine to Justinian", in Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 2010b, pp. 585-607, DOI: 10.1017/CHOL9780521194846.003.
- DILLON, John, "Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis", in Ransom Baine Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, Virginia, International Society for Neoplatonic Studies Old Dominion University, 1976, pp. 247-262.
- DILLON, John, "Plotinus and the *Chaldean Oracles*", in Stephen Gersh and Charles Kannengiesser (eds.), *Platonism in Late Antiquity*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, pp. 131-140.
- DILLON, John, "The Platonic Philosopher at Prayer", in Theo Kobusch and Michael Erler (eds.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, München, Karl G. Saur, 2002, pp. 279-295.
- DILLON, John, "Iamblichus of Chalcis and his school", in Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 358-374.
- DODDS, Eric Robertson, "Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism", *The Journal of Roman Studies*, 37, Parts 1 and 2, 1947, pp. 55-69.
- DODDS, Eric Robertson, "Apéndice II. Teúrgia", en *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, Madrid, Alianza Universidad, 1985, pp. 265-292.
- EITREM, Samson, "La théurgie chez les Néoplatoniciens et dans les papyrus magiques", *Symbolae Osloenses*, 22, 1942, pp. 49-79.
- EMILSSON, Eyjólfur, "Porphyry", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, first published Fri Feb 18, 2005, substantive revision Wed May 11, 2011, <http://plato.stanford.edu/entries/porphyry/> (12/03/2018).
- FINAMORE, John F. and Sarah Iles JOHNSTON, "The *Chaldean Oracles*", in Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 161-173.

- FOWDEN, Garth, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, Princeton University, 1993.
- GERSH, Stephen, *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, DOI: 10.1017/CBO9781139014090.
- GIL, Luis, "Medicina, religión y magia en el mundo griego", en Antonio Piñero (ed.), *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, Córdoba, El Almendro, 2001, pp. 117-139.
- HADOT, Pierre, *Plotinus or The Simplicity of Vision*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- HELMIG, Christoph and Antonio VARGAS, "Ascent of the Soul and Grades of Freedom. Neoplatonic Theurgy between Ritual and Philosophy", in Pieter d'Hoine and Gerd Van Riel (eds.), *Fate, Providence and Moral responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven, Leuven University Press, 2014, pp. 253-266.
- JOHNSTON, Sarah Iles, *Ancient Greek Divination*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2008.
- KNIPE, Sergio, "Recycling the Refuse-Heap of Magic: Scholarly Approaches to Theurgy since 1963", in Silvia Scatena (ed.), *In populo Pauperum. La Chiesa latinoamericana dal concilio a Medellín (1962-1968)*, Bologna, Società Editrice il Mulino, 2007, pp. 337-345.
- LAMBERTON, Robert, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley, University of California, 1986.
- LEWY, Hans, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, ed. Michel Tardieu, Paris, Études Augustiniennes, 1978.
- LISI, Francisco, "Astrología, astronomía y filosofía de los principios de Platón", en Aurelio Pérez Jiménez (ed.), *Astronomía y astrología. De los orígenes al Renacimiento*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994, pp. 87-110.
- LUCK, Georg, "Theurgy and forms of worship in Neoplatonism", in Jacob Nesuner, Ernest S. Frerichs and Paul Virgil McCracken Flesher (eds.), *Religion, Science and Magic. In concert and in conflict*, New York, Oxford University Press, 1989, pp. 185-225.
- MAZUR, Zeke, "Unio Magica. Part 1: On the Magical Origins of Plotinus' Mysticism", *Dionysius*, 21, 2003, pp. 23-52.
- MAZUR, Zeke, "Unio Magica. Part 2: Plotinus. Theurgy and the Question of Ritual", *Dionysius*, 22, 2004, pp. 29-56.
- MERLAN, Philip, "Plotinus and Magic", *Isis*, 44, 1953, pp. 341-348, DOI: 10.1086/348256.
- MOLINA, José, *Racionalidad y religión en la antigüedad tardía. Una introducción a Jámblico y a su tratado "Acerca de los misterios de Egipto"*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 52), 2012.
- O'MEARA, Dominic J., *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 2003.

- RAMOS JURADO, Enrique Ángel, “La posición de Proclo ante el cristianismo”, *Habis*, 5, 1974, pp. 25-36.
- RAMOS JURADO, Enrique Ángel, “Mito y Religión en la filosofía griega a fines del mundo antiguo”, en José Luis Calvo Martínez (ed.), *Religión, Magia y Mitología en la Antigüedad Clásica*, Granada, Universidad de Granada, 1998, pp. 221-237.
- RAMOS JURADO, Enrique Ángel, “La teoría política en el neoplatonismo”, *Habis*, 36, 2005, pp. 423-442.
- RAPPE, Sara, *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- REDONDO, José Manuel, “The Transmission of Fire: Proclus’ Theurgical Prayers”, in John Dillon and Andrei Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden-Boston, Brill (Studies in Platonism, Neoplatonism and the Platonic Tradition, 19), 2016, pp. 164-191, DOI: 10.1163/9789004309005_011.
- ROSÁN, Laurence Jay, *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*, Westbury, Prometheus Trust, 2009.
- SHAW, Gregory, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1995.
- SHAW, Gregory, “Neoplatonic theurgy and Dionysus the Areopagite”, *Journal of Early Christian Studies*, Winter, vol. 7, núm. 4, 1999, pp. 573-599, DOI: 10.1353/earl.1999.0093.
- SHAW, Gregory, “The Role of Aesthesis in Theurgy”, in Eugene Afonasin, John Dillon and John Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden-Boston, Brill Academic Publishers (Studies in Platonism, Neoplatonism and the Platonic Tradition, 13), 2012, pp. 91-112.
- SIORVANES, Lucas, *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven, Yale University Press, 1996.
- STANG, Charles M., “From the *Chaldean Oracles* to the *Corpus Dionysiacum*: theurgy between the third and sixth centuries”, *Journal for Late Antique Religion and Culture*, 5, 2011, pp. 1-13. DOI: 10.18573/j.2011.10307.
- TANASEANU-DÖBLER, Illinca, *Theurgy in Late Antiquity. The invention of a ritual tradition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- WATTS, Edward, “Doctrine, Anecdote, and Action: Reconsidering the Social History of the Last Platonists (c. 430-c. 550 C. E.)”, *Classical Philology*, 106, 3, July, 2011, pp. 226-244, DOI: 10.1086/661544.

* * *

JOSÉ MANUEL REDONDO es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, donde imparte clases de filosofía antigua y religión y mística griega. Sus principales temas de investigación son el platonismo y el neoplatonismo, así como las diversas tradiciones helénicas religiosas, místicas, mágicas y adivinatorias de la antigüedad tardía.