

## LA TEURGIA: UN ENSAYO DE INTERPRETACIÓN EN SUS FUENTES ORIGINARIAS

Óscar Velásquez

*A la Dra. Lucila Capdeville*

Este trabajo tiene como primer objetivo presentar la teúrgia en el contexto de algunas de sus fuentes originarias, en especial entre los siglos III y VI de nuestra era. Mi interés se centrará, por tanto, en esos siglos que ven surgir la teúrgia en sus rasgos distintivos. Aunque estas características nunca se perdieron totalmente en el transcurso del medioevo, resurgieron sin embargo con renovada energía en el pensamiento renacentista al amparo de análogas preocupaciones intelectuales. La teúrgia puede confundirse con la magia o con la alquimia o algún otro tipo de arte misteriosa u oculta, por lo que no siempre es fácil establecer claras distinciones. La teúrgia que aquí me ocupa tiene que ver directamente con la filosofía y con ciertos filósofos y pensadores de la antigüedad tardía —aparte de Plotino— como Porfirio, Yámblico, Proclo o el Dionisio Pseudo-Areopagita. Esta teúrgia tiene también un aspecto operativo—como la magia o la alquimia —, aunque posee, a su vez, en este caso más específico, un aspecto especulativo que incide en una filosofía y una teología de características místicas. En todo este tipo de artes —si les podemos llamar así— hay, como se afirma de la magia, una “confianza mística en la virtud del rito”<sup>1</sup>, pero los fundamentos conscientes de la teúrgia como realización histórica están en la filosofía neoplatónica posterior a Plotino, en las teorizaciones paganas de la antigüedad tardía y, en cierto modo, en algunas construcciones teológicas cristianas —como la del Dionisio Pseudo Areopagita— impregnadas de un espíritu y una ambientación particularmente semejante. Es posible incluso remontarse a Numenio de Apamea (c 150-200 d. C.), cuya posición precursora del neoplatonismo, y su interés por los contenidos religiosos del Oriente, le colocan en una no suficientemente aclarada relación con los *Oráculos Caldeos*, a los que se les tiene por fuente primaria de la teúrgia que conocemos<sup>2</sup>

Las distinciones que se establecen con otras *artes sagradas* tienden a perfilar en la teúrgia un aspecto religioso operativo, dócil a la voluntad de los dioses. Lo señala E. R. Dodds: “A diferencia de la magia, la teúrgia no ejerce violencia sobre los dioses para forzarlos a aparecer, sino por el contrario, ella se somete a su voluntad ejecutando los actos que ellos quieren. Por otra parte, a diferencia de la experiencia unitiva de tipo plotiniano, la teúrgia alcanza la unión con los dioses no por un ejercicio espiritual, sino por acciones sacramentales, ritos sensibles, incomprensibles a la inteligencia”<sup>3</sup> De este

---

<sup>1</sup> Jérôme-Antoine Rony, *La magie*, París, 1973, p.13.

<sup>2</sup> Se podría pensar que los Oráculos han recibido la influencia de Numenio, pero parece más probable que hay o una fuente común o desarrollos paralelos autónomos; cf. Pierre Hadot, “Bilan et perspectives sur les *Oracles Chaldaïques*” en *Compléments a H. Lewy, Caldean Oracles and Theurgy*, Paris, 1978, p.708.

<sup>3</sup> E. R. Dodds “Theurgy and its relationship to Neoplatonism”, en *The Journal of Roman Studies*, vol 37 (1947), pp.55-69 = H. Lewy, *Caldean Oracles and Theurgy*, París, 1978, p.717; cf. *ibid* p. 719: “Car la théurgie est une opération dans laquelle ce sont les dieux qui donnent une efficacité divine à l’action humaine, en sorte que l’action humaine reçoit son sens en raison d’une action

modo la teúrgia se rodeará de un aura de prestigio aportada por sus fundamentos filosóficos y teológicos; cuando estos fundamentos encuentren una atmósfera favorable y reaparezcan—al amparo del renacer de las letras— en el escenario de las ideas en el occidente cristiano, la teúrgia se insinuará a su vez en el acontecer del pensamiento.

Plotino no parece haberse interesado especialmente por ningún tipo de actividad teúrgica, en especial si se considera que las operaciones de esta naturaleza tienen relación con la salvación del alma. Si su pensamiento hace mención alguna vez de realidades mágicas, éstas tienen que ver con la simpatía universal que relaciona las partes del universo y las integra en una unidad invisible<sup>4</sup>. Un curioso suceso en la vida de Plotino, sin embargo, contado por su discípulo Porfirio y referido a una misteriosa sesión en el templo de Isis de Roma —a la que Plotino accedió a ir— motiva ciertos interrogantes. Se trata de un sacerdote egipcio que “deseaba hacerle una exhibición de su propia sabiduría (σοφία)”<sup>5</sup> Para tal efecto le invita a asistir a la evocación y a la visión del demonio tutelar propio de Plotino. Sabemos lo que sucedió: en vez de un *demon* inferior comparece un dios, realzando con ello, se supone, la grandeza espiritual del filósofo. La evocación (κλήσις) del egipcio tiene por objeto llamar a presencia a un ser sobrenatural, procurar, como dice el texto, una “manifestación sobrenatural” (αὐτοψίαν) que culmina con una visión sensible.

Se trataría en este caso de una adivinación teúrgica, pues se habla de una manifestación directa de un dios o un demonio. En la adivinación mágica, en cambio, el dios manifiesta su presencia de un modo indirecto, como, por ejemplo, en un instrumento material, en un médium. Así parece distinguirse la acción de un mago de la de un teúrgo en operaciones como la mencionada<sup>6</sup>. Por lo visto, se acostumbraba dirigir preguntas al aparecido, ya que Porfirio señala que en estas circunstancias no fue posible interrogar al dios, y queda latente en toda la escena (en el entreacto de las aves estranguladas, relatado por Porfirio con cierta adusta credulidad) el peligro oculto que tales evocaciones podrían desatar. Pero reunidos todos los testimonios acerca de la actitud de Plotino frente a la magia o actividades que podríamos llamar teúrgicas, la conclusión más probable está en su aceptación de su real poder, aunque limitado, y en su creencia en que “no hay lugar para ella en la preparación del filósofo”<sup>7</sup>.

Si bien *los tiempos de ansiedad* estaban en plena vigencia en la edad de Plotino<sup>8</sup>, la época del desarrollo más completo de las ideas teúrgicas —que parecen asociarse a una cierta confusión espiritual— estaba aún por llegar. Esta historia comienza a perfilarse sólo a partir del discípulo de Plotino, Porfirio. En cierto respecto, tiene sentido afirmar que el pensamiento de Plotino se presenta como una filosofía de la *kátharsis* y que —para hacerlo pertinente a nuestro contexto—“la purificación es la

---

et d'une initiative divines” (F.W. Cremer, *Die Chaldäischen Orakel*, p. 20) citado por E. R. Dodds.

<sup>4</sup> Cf. Andrew Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague 1974, p. 122.

<sup>5</sup> *Vita Plotini* 10, 17; traducción J. Igal, p.146.

<sup>6</sup> Cf. A. J. Festugière, *La Revelation d'Hermès Trimégiste*, v. I, Paris Les Belles Lettres 1989 (1950) pp.283-284.

<sup>7</sup> R.T. Wallis, *Neoplatonism*, London, 1972, pp. 71-72.

<sup>8</sup> De acuerdo con E. R. Dodds, la “edad de ansiedad” se extendería desde el comienzo del gobierno de Marco Aurelio hasta la conversión de Constantino; señala Dodds: “In calling it ‘an Age of Anxiety’ I have in mind both material and its moral insecurity”, *op. cit.*, p.3

forma religiosa de la crítica”<sup>9</sup>. En esta conversión de la filosofía a los problemas centrales del destino religioso del hombre, en este “movimiento convergente de la filosofía y de la religión”<sup>10</sup>, Porfirio representa un momento importante, manifestado en la variada complejidad de sus preocupaciones metafísicas y existenciales.

Para una mejor comprensión del problema, parece conveniente establecer una distinción —discutida por los especialistas— entre un tipo de teúrgia superior y otro inferior. Algunos consideran “superior” a la teúrgia teórica, mística o filosófica, e “inferior” a la práctica. A menudo se considera que la teúrgia práctica tiene que ver con los ritos, en tanto que la teórica centra su interés en elementos filosóficos y místicos. Este puede ser, en verdad, un modo claro de distinguir el asunto, así como se distinguen, por ejemplo, dos tipos de alquimia. Se ha propuesto, sin embargo, una división que, me parece, da mejor cuenta de la complejidad del tema<sup>11</sup>. La teúrgia “inferior” (*lower*) estaría limitada al área de la συμπάθεια, “el mundo material de los humanos y de los demonios”, mientras que la “superior” (*higher*) implica el enlace del hombre con los seres que le son superiores, es decir, los dioses, no a través de esa “simpatía” o “afinidad”, sino por la mediación de una φιλία o “amistad”.

Al distinguir ambos tipos de teúrgia por medio de las nociones de συμπάθεια para la inferior y de φιλία para la superior, A. Smith entiende que puede dar una mejor explicación del rito en las actividades teúrgicas. Habría, en efecto, actos rituales teúrgicos que deberían pertenecer a una esfera superior; en especial, los ritos relacionados con las divinidades supracósmicas, separadas de toda disposición material. El teúrgo busca establecer contacto con las divinidades intramundo y extramundanas, pero más elevados niveles de unión se realizarían a través de una suerte de teúrgia hipercósmica, que trasciende la malla de enlaces propios de la συμπάθεια.

El término θεωργός es de aparición tardía en la lengua griega y parece ideado en referencia a θεόλογος. Como señala Hans Lewy<sup>12</sup>, los teólogos son los que *hablan* acerca de las cosas divinas, mientras que los teúrgos las *realizan*<sup>13</sup>; o quizás, también, el teúrgo hace a los hombres dioses: “es aquel que es capaz de divinizar al hombre, liberarlo de la materia y alejarlo de las afecciones, de modo que pueda él también *theourgein* (es decir, “hacer dios”) a otro”<sup>14</sup>. Es de notar el uso del verbo ὑπεργάζασθαι, que conserva el doble sentido de “llevar a la perfección” (aquí en clara referencia a la divinidad) y de “producir”, “causar”. El teúrgo busca su perfección mediante la unión con Dios, pero su actividad principal está en su práctica —un arte— sagrada que sólo él como iniciado puede manejar convenientemente. Es, pues, una *obra divina*, en cierto sentido superior a la *theoría* o contemplación filosófica.

<sup>9</sup> J. Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, Paris, 1982, p. 31. La función de esta crítica dice Trouillard, “es liberarnos de formas mentales en las que corremos el riesgo siempre de caer prisioneros, y de hacer posible una conversión integral” (ibid).

<sup>10</sup> La frase es de Brehier y es dicha de Plotino; *La Philosophie de Plotin*, Paris, 1968 (1928), p. 5.

<sup>11</sup> Cf. A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, pp.90 ss.

<sup>12</sup> H. Lewy, *op. cit.* p. 461.

<sup>13</sup> Ibid., οἱ τὰ θεῖα ἐργαζόμενοι.

<sup>14</sup> Se trata de otra explicación etimológica consignada a partir de Proclo, la que es aceptada por Bidez.

Hasta donde sabemos, Porfirio prefirió claramente mantener la teúrgia en un nivel inferior, negando la posibilidad de que ella pudiese extender su poder efectivo al mundo de la Inteligencia o del Uno. Este poder se extendía sólo al ámbito del Alma universal, es decir, al contorno de las esferas cósmicas, en las que habitaban las divinidades astrales. Este es también el ámbito en que la “simpatía” ejerce su función unificadora y divinizante. Gracias a las citas de Eusebio de Cesarea, en su *Praeparatio Euangelica*, y de San Agustín, en especial en la *Ciudad de Dios*<sup>15</sup> conocemos con cierto detalle una carta de Porfirio al sacerdote egipcio Anebonte. Esta carta nos ilustra acerca de la actitud general del filósofo pagano acerca de las consagraciones teúrgicas. En el mismo libro décimo del *De civitate Dei* se encuentran también extractos del *De regressu animae* del mismo Porfirio, un tratado relevante en la historia de la teúrgia. Como afirma J. Bidez: “Casi todo lo que viene de Porfirio en ese libro (se refiere a *De civitate Dei* X) —con excepción del resumen de la Carta a Anebonte que ocupa el capítulo 11— puede ser atribuido con seguridad al *De regressu*”<sup>16</sup>

Me permito hacer un análisis, en primer lugar, de esta última obra. Se promete en ella una purificación del alma por medio de la teúrgia; pero se niega que este arte haga posible un retorno a Dios. Es decir, Porfirio trabaja con la idea —de origen probablemente plotiniano— de que hay en nuestra alma una parte inferior o *spiritus* que comprende lo sensible, crea opiniones, pero continúa sujeta al devenir de la imagen. Hay otra parte superior, que es el *nous* (‘mens’), que nos permite conocer intuitivamente los objetos inteligibles y divinos. El *regreso* hacia Dios lo completamos por una purificación en que interviene nuestra *mens*, mientras que la purificación de nuestro *spiritus* —que incluye la comprensión de las cosas sensibles— puede ser obtenida por la teúrgia.

La teúrgia, entonces, es presentada como una ciencia (*gnosis*) y un arte purificador de las regiones inferiores del alma, y cumple, además, una función conciliadora en relación a los ángeles y los dioses<sup>17</sup>. El Dios, sin embargo, objeto de la visión intelectual superior que purifica la mente, no es alcanzable —según Porfirio— por el trabajo teúrgico. Esta actividad —cuya finalidad, de acuerdo con Porfirio, estriba en una purificación del alma en su vía de regreso a Dios— consistía fundamentalmente en la apropiación de un objeto material o de un ser humano por una fuerza divina. El estado de trance que se producía a menudo en estas consagraciones debía producir una condición catártica, purgativa, que favorecía su acercamiento a la divinidad.

San Agustín, con su estilo tan característico, intenta colocar todo el asunto en una dimensión originaria. En un libro en que va a tratar extensamente acerca de la teúrgia —el libro décimo de *la Ciudad de Dios*—, se enfoca el problema del culto debido a Dios en su relación con una aspiración absolutamente central del ser humano: que todos los hombres desean ser felices. Como el mismo Agustín lo recordaba ya en el libro séptimo de la obra, él había elegido a los platónicos porque habían sabido

<sup>15</sup> *Praeparatio euangelica* V,10; *De civitate Dei* (=Ciu) X,11.

<sup>16</sup> J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Hildesheim-New York 1980 (1913) p. 159.

<sup>17</sup> R.T.Wallis en *Neoplatonism*, p.108, señala acerca de la teúrgia concebida por Porfirio: “All that it could do was to purify the soul’s “pneumatic envelope”, the subtil “astral” body acquired during her descent through the heavens”

reconocer que el alma humana, aunque inmortal, racional e incluso intelectual, “sólo puede ser feliz por la participación de la luz de Dios”<sup>18</sup> El hombre —pensaron esos filósofos— debe adherirse “a ese ser único y excelente que es el Dios inmutable, con la pureza de un amor casto”<sup>19</sup>. Ahora bien, el culto y las actividades rituales están dirigidas precisamente a restablecer esa unión del hombre con lo divino y a hacer posible, mediante la obtención de esa misma unión, su salvación. De ahí que este libro décimo de la *Ciudad de Dios* gire en torno al culto debido a Dios —como parte de los medios para alcanzar la vida eterna— y de la verdadera vía de la salvación.

Este culto y esta vía —la vía teúrgica—, afirma San Agustín, mancha más bien el alma que la purifica; “los teúrgos aquellos o más bien los demonios, dándose la apariencia y los rasgos de los dioses, en vez de purificar el espíritu humano lo manchan por la falsedad de sus apariciones y por la engañosa burla de sus formas vanas”<sup>20</sup>. No cree San Agustín en la eficacia espiritual de aquellas consagraciones teúrgicas, pero sí acepta la materialidad objetiva y la existencia a menudo real de las visiones experimentadas en tales ritos, pues él mismo cree que son los demonios los que engañan y mancillan con su presencia a los que participan en ellos. Y con el fin de establecer una certeza acerca del elemento central de la discusión —que trasciende los pormenores rituales— afirma, refiriéndose a Dios: “Él mismo es la fuente de nuestra felicidad y el término total de nuestra aspiración”<sup>21</sup>. Ese fin último no es otro que unirnos a él.<sup>22</sup>

No debe olvidarse, sin embargo, que para Porfirio el arte teúrgico no suplanta, en el hombre sabio, la actividad superior del espíritu humano, que, purificado, debe acceder al Padre<sup>23</sup>. Aquí se inscribe la famosa afirmación porfiriana, repetida por San Agustín, de que “por causa de la purificación del alma hay que evitar todo lo corporal”: *corpus omne fugiendum*.<sup>24</sup> Pero de ahí también que el mismo Agustín acuse de inconsecuencia a Porfirio al proponer una vía inferior, la teúrgica, que se muestra incapaz de conducir finalmente hacia al Padre<sup>25</sup>. Su acusación, con matices de retórica, suena no menos cierta: “¡Tú aprendiste esas cosas no de Platón, sino de tus maestros caldeos!”<sup>26</sup>

---

<sup>18</sup> *Ciu. X*, 1

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ciu. X*, 27

<sup>21</sup> *Ciu. X*, 3.

<sup>22</sup> *Ciu. X*, 3: “Bonum enim nostrum (...) nullum est aliud quam illi cohaerere”.

<sup>23</sup> Cf. P. Hadot, “La métaphysique de Porphyre” en *Porphyre*, Fondation Hardt, vol.XII, Vandoeuvres-Genève 1965, p.135: “Ce que les Oracles apellent le Père et que Porphyre identifie a l’Un de Plotin constitue le premier moment du mouvement para lequel l’intelligence (c’est à dire le second Un ou l’ Un-qui-est) se pose elle-même.” La inteligencia, según Porfirio —y en la interpretación de P. Hadot —se constituye por un proceso triádico que comporta tres elementos, la existencia, la vida y el pensamiento. Luego, en segundo lugar, Porfirio identifica la existencia, la vida y el pensamiento con el Padre, la Potencia y la inteligencia, respectivamente, de los Oráculos Caldaicos, de manera que resulta que el Padre, en tanto “existencia”, corresponde al primer momento de la constitución de la Inteligencia (*op. cit.*, p.136).

<sup>24</sup> *Ciu. XII*, 27: “Propter animae purgationem (...) corpus omne fugiendum”.

<sup>25</sup> *Ciu. X*; cf. *Ciu. X*, 29

<sup>26</sup> *Ciu. X*, 27

La epístola de Porfirio al sacerdote egipcio Anebonte (se ignora si real o ficticia), largamente referida por San Agustín, nos entrega datos más precisos de este tipo de teúrgia inferior —que ha de sonar peligrosamente escéptica para algunos de sus sucesores—, un arte relativo a la *sympátheia* universal y sus dioses intramundanos. Nos acercamos así a un mundo más próximo a la magia, en que los dioses no sólo pueden ser halagados por las víctimas sacrificadas, sino también incluso impelidos y constreñidos a hacer la voluntad de los hombres. Se puede, en efecto, “atar” a una divinidad; y afirma que algunos démones son malignos y falaces, y que algunas de sus celebraciones místicas son realizadas con cadáveres, o profieren, dice, amenazas a los dioses celestes. Estos teúrgos fabrican también simulacros de las mociones estelares, que les permiten conseguir en la Tierra poderes capaces de producir efectos diversos, y con palabras, figuras o representaciones, asignan poderes a piedras, hierbas o animales. Si todo está lleno de dioses, es que los poderes divinos impregnan el cosmos como en una malla compleja y solidaria. Pero Porfirio, enredado en esos afanes, no olvidaba sin embargo que el objetivo final del hombre es la sabiduría que proporciona felicidad, e interroga al sacerdote, como afirma San Agustín, “cuál es la vía hacia la felicidad según la sabiduría de Egipto”<sup>27</sup>

La vía egipcia se muestra sólo como un camino imperfecto para la mayoría, manteniéndose vigente una vía superior que conduce al Padre. Todo tipo de vía es un modo de “elevación” (*anagogé*); y el traductor latino del *De regressu* la llama *inductio*, designando con ello el método caldeo de la vía universal para la salvación del alma<sup>28</sup>. La *inductio* es ya en el platonismo una importante doctrina, que designa el camino de regreso al ser, la auténtica filosofía<sup>29</sup>. Ahora bien, la controversia de Agustín con Porfirio, hacía más de un siglo desaparecido, apuntaba, como se ha hecho notar, principalmente a los seguidores del filósofo, contemporáneos de San Agustín. Y a juzgar por las citas del *De regressu animae*, la expresión “vía universal de la liberación del alma” es de Porfirio:<sup>30</sup> la *uniuersalis uia animae liberandae* porfiriana está dirigida, se puede decir, como una respuesta desde el paganismo a la demanda de la religión cristiana de poseer ella la sola vía real que conduce al Reino<sup>31</sup>. Hay un solo salvador, replica San Agustín, para todas las naciones, y queda en claro que la intención profunda de Porfirio es proveer a la gran masa de los no iniciados en los misterios más altos que conducen a una purificación superior, una vía universal de salvación. Quedaba así al descubierto este reto a la Iglesia universal, que suponía una audaz apropiación, por parte del paganismo, de una pretensión ecuménica de universalidad, antes más bien ajena a su esencia.

Este camino común se expresa en una doctrina de salvación que se halla integrada a una ritualidad teúrgica, de un modo análogo a como la doctrina cristiana se expresó desde sus inicios en la acción sacramental. El mundo sobrenatural de la gracia se manifiesta como un cosmos distinto —aunque solidario— del natural; se trata de un

---

<sup>27</sup> *Ciu.* X,11

<sup>28</sup> Cf. H. Lewy, *op. cit.*, pp. 487-489.

<sup>29</sup> Platón, *República* 517b, 521c. H. Lewy, *op. cit.*, p. 488, explica cómo los caldeos se sirvieron de la descripción platónica del ascenso del alma a la contemplación del ser como modelo para su propia descripción de “elevación”; y así, fue fácil a los neoplatónicos identificar la operación teúrgica con el proceso metafísico.

<sup>30</sup> *Ciu.* X,32; “universalem (...) viam animae liberandae”.

<sup>31</sup> *Ci.*, *Ibid.*: “regalis via quae una ducit ad regnum”.

universo de gracia divina al interior de una revelación, que no destruye el orden natural, aunque intenta levantarlo a un estado superior solidario. La sacramentalidad teúrgica se ejerce en el empleo de fuerzas que se supone existen al interior del orden natural del mundo, “que no dependen —como señala R.T.Wallis— de una intervención divina sobrenatural adicional a ese orden”<sup>32</sup>

Con Yámblico, vigente en la primera mitad del siglo cuarto (+325-26), la teúrgia adquiere su madurez. Pronto habrá de ser, por un breve período durante el reinado de Juliano el Apóstata (+363)<sup>33</sup>, la verdadera fuerza inspiradora del fallido intento de restaurar el paganismo mediante la creación de una virtual iglesia pagana<sup>34</sup>. El fervor religioso y teúrgico de Juliano—que se consideraba a sí mismo discípulo de Yámblico—culmina con una fulgurante y apasionada decadencia ritual. La descripción de P. de Labriolle resume la situación:

“Invocaciones, voces y ruidos, músicas perturbadoras acompañadas de perfumes embriagadores, fuentes luminosas, sombras en movimiento, espectros de fuego, puertas que se abren espontáneamente, estatuas que parecen animarse y dirigir sobre el contemplador iniciado (*epopta*), alternativamente, una mirada acariciadora y fulgurante, pareciendo luego sonreírle; y finalmente resplandecen rodeándose de rayos deslumbradores”<sup>35</sup>.

Así habrían de terminar los taumaturgos de la escuela; pero Yámblico, el maestro, habrá previamente de demostrar la posesión de una mayor consistencia espiritual. Cree que hay que recurrir a la teúrgia para alcanzar una mayor comunicación con lo divino, sin por eso abandonar del todo su atención a la filosofía. Su objetivo central parece ser, como se ha señalado, encontrar una integración entre Grecia y Oriente en el momento del triunfo del cristianismo<sup>36</sup>, y habrá de encontrar seguidores no sólo paganos, como Juliano, Salustios o Proclo, sino que su influencia será importante incluso en la Florencia de Marsilio Ficino y sus sucesores renacentistas<sup>37</sup>.

Nunca se perdió totalmente una línea de continuidad desde los teúrgos de la antigüedad tardía hasta los pensadores del Renacimiento, y en esta línea de sucesión, Miguel Psellos realiza en el mundo bizantino del siglo XI un importante trabajo de referencia mediante un comentario sobre los oráculos caldeos basado especialmente en Proclo<sup>38</sup>. Se considera que estos comentarios fueron a su vez la fuente originaria de los de Gemisto Plethon (+1452) en torno a las expresiones oraculares conocidas entonces

<sup>32</sup> R. T. Wallis, *op. cit.*, p.108.

<sup>33</sup> Cf. G. W. Bowersock, *Julian the Apostate*, London 1978, pp. 29-30

<sup>34</sup> Cf. W. Koch, “Comment l’Empereur Julian tacha de fonder une église païenne”, en *Revue Belge de Philologie et d’Histoire*, t. VII, 2 (1928) p.538: “La conception de cette église elle même —c’est que je me suis attaché à faire ressortir—est faite d’une singulière contamination, ou s’enchevêtrant les reproductions des institutions de l’Église et les survivances cultes orientaux”.

<sup>35</sup> P. de Labriolle, *La réaction païenne*, París, 1957 (1934), p. 384.

<sup>36</sup> Cf. E. des Places, *Jamblique les Mystères d’Égypte*, p.13.

<sup>37</sup> La lectura de los opúsculos herméticos tuvo una importancia decisiva en la formación de M. Ficino, “y sus versiones latinas de los mismos constituyeron uno de los mayores éxitos literarios de finales del siglo XV”; afirmación de E. Garin en *Medioevo y Renacimiento: Estudios e Investigaciones*, Madrid, 1983 (1973), p. 211.

<sup>38</sup> M. Psello, Ἐξηγήσεις τῶν Χαλδαϊκῶν Πητῶν = Comm.

como de Zoroastro (= *Oráculos Caldeos*). Plethon influirá no sólo en los discípulos que hizo en Mistra —en especial el cardenal Besarión y Argiropulos—, sino también durante su estadía en Italia, como se desprende de las numerosas referencias en Ficino y Pico de la Mirándola<sup>39</sup>

El libro de Yámblico sobre la teúrgia, *De mysteriis Aegyptiorum*, se presenta como una respuesta polémica a las teorías porfirianas. Es Yámblico precisamente —a la luz de la interpretación de A. Smith— el que refuerza esa “vital distinción jerárquica”<sup>40</sup> que se da entre lo corporal y los dioses supracósmicos. En el orden intramundano y sensible, una “simpatía” universal da paso a una *philia*, que “expresa la relación entre esos dos niveles, y es la fuente real y la causa de la simpatía que prevalece entre los niveles existentes al interior de la esfera inferior”<sup>41</sup>. El mundo de la teúrgia, por tanto, a diferencia de la concepción porfiriana, traspasa y penetra todos los ámbitos de la realidad, incluyendo específicamente el del intelecto, y el de los dioses superiores noéticos e hipercósmicos.

De ahí que la *mystagogía*<sup>42</sup>, es decir, la iniciación teúrgica en los misterios, es la “doctrina mística” que trata de franquear al alma el acceso, por medio del entendimiento (τῷ νῷ), hacia la esencia de los seres (περὶ τὴν οὐσίαν τῶν ὄντων, 1,2). Por el hecho de encontrarnos circundados por la presencia divina, es ella la que hace realidad nuestra plenitud (πληρούμεθα); y el conocimiento innato que nuestra naturaleza tiene de los dioses, va a la par de nuestra propensión esencial hacia el Bien. Pero más que un conocimiento (γνώσις), se trata de hallar un contacto, una “conjunción” (συναφή) con lo divino. En el universo de Yámblico, todo confluye de arriba hacia abajo en el orden del ser (I, 8), y las cosas de este mundo subalterno son generadas y especificadas por una creación divina, por la cual las cosas de la tierra pueden participar con las ideas divinas en la medida de su propia esencia (I, 8).

No hay, al parecer, nada esencialmente original en todo esto, a excepción de que la totalidad de este universo conceptual —como se ha visto— es puesta al servicio de una *mystagogía* (‘iniciación a los misterios’), por la que la potencia divina “contiene todos los seres que son, los unos en los otros”, y “realiza una sola continuidad y armonía de todos con todos” (I, 9). Esta *cadena del ser*, esencial en la concepción platónica del mundo, ha de tener un impacto enorme en el pensamiento renacentista, de forma que no sólo la filosofía, sino también otras expresiones de la cultura recibirán su influjo. En la construcción maravillosa del universo hay una continuidad: “The Caín stretched from the foot of god’s throne to the meanest of inanimate objects”; y la gloria

---

<sup>39</sup> Plethon recibe al parecer enteramente de Psello sus conocimientos de los *Oráculos* (“Pletho does not quote any other fragment of the *Chaldaean Oracles* than those to be found in Psellus ‘*Exégesis*’, H. Lewy, *op. cit.*, p. 475) y es a este mismo, según parece, que debemos la conservación del *De Mysteriis* (cf. E. R. Dodds, en H. Lewy, *op. cit.*, *Compléments*, p.701, n. 33).

<sup>40</sup> A. Smith, *op. cit.*, p. 94.

<sup>41</sup> A. Smith, *op. cit.*, p. 94.

<sup>42</sup> Dice J. Trouillard, acerca del término *mystagogía*: “On trouve dans l’étimologie de μυσταγωγία, d’une part μύστης, qui évoque l’idée de secret, d’autre part ἀγωγή, qui explicite celle d’initiation. L’idée suggérée est donc celle d’une sagesse qui n’est pas seulement spéculative, mais transformante” (*La mystagogie de Proclus*, p. 11).

de la poesía de Shakespeare manifestaba precisamente en sus mejores momentos el poder de esta idea<sup>43</sup>.

Estas concepciones, una acerca de la presencia crecientemente acumulativa de seres inferiores en superiores, y la otra, emparentada con ella, de una continuidad total del universo desde la realidad absoluta hasta la materia, tienen una importancia capital en la defensa que hace Yámblico de la teúrgia.

El cosmos, imagen del mundo real, está estructurado a imitación de éste. En Yámblico se opera ya, en forma definitiva, la transformación del universo ideal de la inteligencia plotiniana en un ámbito poblado de dioses intelectivos. De este modo, hay una comunidad de esencia entre los dioses (οὐσίας τις κοινωνία, I, 9) hacia los que debemos ligarnos en un enlace espiritual e iluminador.

Así, cuando el alma contempla esos divinos espectáculos —despertados e inducidos, debemos suponer, en nosotros por los sacrificios teúrgicos— adquiere una vida nueva y recibe la acción beatificante de los dioses. Emprende entonces el alma un ascenso (ἀνοδος), un retorno purificador (κάθαρσις) que libera de las ataduras del mundo creado y que culmina en la unión (ἔνωσις) con el principio divino. Pero se debe recordar: hay, por una parte, una amistad divina (φιλίας) contenedora de todo, y un “entrelazamiento” (συμπλοκῆς) indisoluble de todo; y, por otra parte, hay “invocación” (κλήσις) junto a “persuaciones melódicas” (πιθοῦς ἐμμελοῦς, I, 12), nombres sagrados y otros símbolos (συνθήματα), como las efigies visibles de los dioses (ἀγάλματα: ¿los astros visibles?), que nos permiten elevarnos y ponernos en contacto con la divinidad. Este culto *hierático* es el *ritual sagrado*, que establece al hombre entre los dioses y los une a ellos.

Toda esta visión presupone, al interior de la idea de continuidad (συμεχῆ), una conjunción de dioses sensibles con dioses inteligibles (I, 19), que se expresa mediante una suerte de teología sacramental y natural del orden creado. Por eso es que Yámblico afirma que “los dioses visibles e invisibles reúnen en ellos todo el gobierno de los seres en el conjunto del cielo y del mundo, y según todas las potencias invisibles del universo” (I, 20). Se trata, por consiguiente, de un mundo de epifanías concéntricas, desde las cuales el ser humano recibe iluminación; en este ámbito conceptual, el hombre también se puede encaminar hacia su salvación (que es a su vez capacidad de recepción iluminadora), por medio de un “culto” (ἀγιστεία, I, 21), rito idóneo para imitar el orden (τάξις) de los dioses, es decir, un culto teúrgico que imite convenientemente la estructura del cosmos inteligible y celeste.

Estamos en presencia, por consiguiente, de un cambio de mentalidad al interior de la filosofía neoplatónica, por la que la ritualidad y la actitud religiosa se hacen preeminentes, justamente en el período que marca la extinción paulatina del paganismo. La filosofía y la religión son consideradas ahora como aspirando a los mismos fines<sup>44</sup>. Y

<sup>43</sup> E. M. W. Tillyard, *The Elizabethan World Picture*, London, 1972 (1943), p. 33; ver, la importancia de la *Tempestad*, en que “The heavens are actively alive” (*op. cit.*, p. 42)

<sup>44</sup> Como señala A. C. Lloyd, “Theology has always belonged to greek philosophy, both nominally and in fact. What is new is the attitude of academic philosophers to religion. From having viewed religion with varying degrees of respects as morally valuable, Platonists came to accept it as aspiring to the same end as philosophy” (*The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge, 1970, p. 277.)

en muchos casos esa identidad de objetivos era posible en cuanto que la religión, convertida en teúrgia, superaba por medio de sus actividades inefables toda intelección; así era cómo los signos (συνθήματα) señalaban su propia obra (ἔργον) salvadora<sup>45</sup>. La divinidad se reconoce en la realidad significativa del rito, al modo que los dioses reconocen sus propias imágenes (εἰκόνας), pues “lo que propiamente despierta el querer divino son los signos divinos mismos”<sup>46</sup>. Y así, aunque la unión activa no se produce sin el conocimiento, la unión trascendente y la purificación sobrepasan el conocimiento. Nos acercamos así a una *mystagogía* simbólica por la que, mediante intelecciones místicas, ocultas e invisibles, accedemos a la ciencia del Bien, esencia de la felicidad. Se arriba finalmente a un momento histórico en que “se descubrió que la clave de la salvación estaba no en la *theoría* plotiniana, sino en la *theurgía*<sup>47</sup>; el “racionalismo” griego, confusa y filialmente, se refugiaba en el *Padre*.

Yámblico sostiene sus argumentaciones teológicas acerca de los sacrificios (περὶ θυσίων) apoyado en la teoría platónica del poder superior del alma del cosmos sobre todas las cosas de la generación, y su condición de causa primera del mundo: la inteligencia universal domina todo lo que ella ha ordenado en la creación (*Leyes* 966e). De este modo, la utilidad y el poder de los sacrificios están supeditados al predominio de lo universal sobre lo particular: la trascendencia divina es superior a lo humano, y su “eficacia” (τὸ δραστήριον) sacrificial tiene efecto, en cuanto función secundaria, “como siguiendo las causas primeras y más venerables, y unidas a ella en segundo rango” (V, 6). Los dioses son las causas primordiales en los sacrificios de los hombres y “una sola simpatía” (κατὰ μίαν συμπάθειαν) es la que integra al conjunto. De este modo, los elementos materiales del sacrificio mueven como “causas auxiliares” (συναίτιον) o como “condición necesaria” (ὡς οὐκ ἄνευ) de la operación sacrificial<sup>48</sup>. La causa demiúrgica, sin perder su pureza, domina la criatura (V, 9), y es al amparo de su poder cómo las consagraciones teúrgicas obtienen su eficacia. Pero aunque se busca la unidad suprema y se celebra en el Uno —cima de la muchedumbre divina— toda la multitud diversa de las esencias y principios (V, 22)<sup>49</sup>, el arte sagrada —¿vía universal de salvación?— opera con el conjunto de hombres y de dioses que animan la diversidad del cosmos. De este modo, los seres más elevados de esta cadena están presentes de la misma manera en aquellos inferiores; en consecuencia, las esencias superiores brillan en las ínfimas y las inmateriales están inmaterialmente presentes en las materiales (V, 23). Gracias a este universo compenetrado de divinidad, todo el conjunto de lo creado participa de canales como de gracia que comunican la bondad del todo de una manera natural y *simpatética*. El sabio teúrgo aprende a conocer los receptáculos (ὑποδοχας) adaptados a la diversidad de los dioses, y los símbolos sensibles (piedras, hierbas, aromas) que comunican en forma integral y pura las potencias celestes.

Estos aspectos concretos del arte nos conducen a Proclo, que desarrolla notablemente todo el sistema teúrgico. Las virtudes anagógicas y purificadoras de elementos materiales nos levantan hacia los dioses, amparados en el principio de una

<sup>45</sup> *De Mysteriis* II, 11

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford, 1971 (1963), p. XX.

<sup>48</sup> Acerca de la amistad y parentesco que une obreros a obras y generadores a generados, cf. *De Myst.* V, 9.

<sup>49</sup> Aunque tal identidad superior sólo es alcanzable por un pequeño número de seres humanos “en el atardecer de la vida” (V, 22).

simpatía universal, concatenada y reflectante, retratada en diversos niveles, desde lo más alto a lo más bajo de la escala de la generación. El *De arte hieratica*, pequeño tratado (traducido por Marsilio Ficino al latín), es un ejemplo interesante de estas ideas que Proclo hizo progresar<sup>50</sup>. Se interesa el Sucesor por una ciencia sacerdotal, análoga al poder elevador del eros platónico. Los seres sacerdotales (οἱ ἱερατικοί) manipulan la simpatía universal presente en el mundo sensible para retornarla —y suponemos, para retornar con ella— a la esfera de los poderes invisibles<sup>51</sup>. Todo es hecho retornar a todo; lo primero está presente en lo último, como en el cielo es posible contemplar las cosas de la tierra en forma causal y “celestialmente”, y en la tierra lo celeste “terrenalmente”. Allí interviene toda la gama de seres capaces de guiarnos a la contemplación de lo alto, como el heliotropo—miembro de la cadena heliaca—sigue la circunvolución del sol; y la flor de loto a su vez se dispone a esta simpatía universal manteniendo cerrados sus pétalos ante la llegada de los rayos solares: filtra suavemente la luz que adviene, abre sus pétalos, para finalmente cerrarlos con el ocaso del día. Una revolución completa de la flor se opera en armonía con el coro de fuerzas que la unen con el Sol. En esas circunstancias, una meditación silenciosa, una cadena de interconexiones filiales recorre ese cosmos de energías variadas, que es el tejido entero de “un mundo que no es sino un reflejo parcelario de los paradigmas divinos”<sup>52</sup>. De este modo, la *ciencia hierática*, adherida a una elaboración filosófica de los símbolos de la teología astral (cual manifestación crepuscular del paganismo), reafirma el principio de las afinidades y simpatías que provienen de Dios y dan fundamento a la aspiración de retorno de todo a su principio.

En consecuencia, uno de los postulados clave del arte hierática señala la necesidad de una concentración que yo llamaría *inteligente* de materia, de modo que se refuerce su similitud con los paradigmas celestes; porque la división aleja del modelo, simple en su unidad, y se transforma en fragmentación que dispersa la efectividad, desfigurando la semejanza. Una mezcla inteligente de objetos materiales puede hallarse en un aparato de radio: sus circuitos internos están en perfecta disposición para “sintonizar” con las ondas producidas por las fuentes sonoras que sólo ellos están en capacidad de captar. Una *cadena radial* interconecta todo un sistema que es, en cierto modo, cerrado en sí mismo y opera bajo el imperio de sus propias leyes. Fuerzas angélicas y demoníacas parecen concitarse también en la técnica, y parece posible sugerir un origen teúrgico en la creación y progreso mecánico de muchos objetos ingeniosos creados por el hombre. Tal vez todo ello se fundamente —desde un punto de vista técnico— en la teoría platónica del receptáculo (ὑποδοχή) que comporta “signos”

---

<sup>50</sup> Este opúsculo fue recuperado y editado por J. Bidez en lengua griega como Περὶ τῆς κ' αθ' Ἑλλενας ἱερατικῆς τέχνης, en *Catalogue des Manuscrits Alchimiques Grecs*, Bruselas, 1928, t. VI, pp. 148-151, con una introducción. La traducción latina de Ficino lleva el título *De sacrificio et magia*.

<sup>51</sup> La proposición 32 de los *Elementa Theologiae* de Proclo afirma que todo proceso de reversión o conversión (ἐπιστροφή) se realiza a través de una semejanza de las realidades que se revierten, con el objeto propio hacia el cual se revierten, es decir, como anota Dodds (*Proclus: The Elements of Theology*, Oxford, 1971, (1963), p. 219): “As likeness is the condition of procesión (propos. 29), so also it is the condition of reversión”, y añade más delante: “Finally, likeness is the principle on which theurgy depends for its theoretical possibility”.

<sup>52</sup> J. Bidez *De arte hieratica*, *op. cit.*, p. 145; los animales, las plantas y las piedras mágicas reproducen divinamente las propiedades que están unidas a la perfección en los dioses del cielo.

(ἕχνη) de un orden superior, y en la capacidad general de toda materia (añadidos sus matices aristotélicos), de ser capaz de la recepción de una forma.

No cabe duda que el pensador cristiano más influido en la antigüedad tardía por esta visión de la realidad fue Dionisio Pseudo-Areopagita (que floreció probablemente a comienzos del siglo VI), quien a su vez, mantuvo su influjo en el pensamiento medieval. En el Renacimiento su irradiación fue muy significativa, en especial en pensadores como Marsilio Ficino, que se refiere a menudo al Dionisio en sus obras, en particular en la *Teología Platónica*. En general, la influencia del Dionisio aparece mediatizada por Santo Tomás de Aquino y el Dante<sup>53</sup>, aunque la ambientación neoplatónica del Areopagita fue particularmente atractiva para muchos pensadores renacentistas, no sólo en cuanto a su angeleología, recogida de Proclo, sino por su teología negativa<sup>54</sup>. Se da también en Dionisio una búsqueda superior de divinización del hombre a través de una marcha ascendente hacia el Padre, del cual proviene todo don iluminador. En un mundo de gradaciones jerárquicas, en especial triádicas y angélicas, hay dos caminos fundamentales conducentes a la divinización del hombre: el de los símbolos y el del éxtasis. Y aunque ambas vías tienen también alguna relación entre sí, es indudable que, para el Dionisio, los ritos y ceremonias de la jerarquía eclesiástica obtenían su eficacia en relación paralela al orden y las operaciones de una jerarquía celeste. Todo el mundo angélico conforma esta jerarquía celeste, y es mediante estas criaturas espirituales cómo el género humano recibe la acción iluminadora y salvadora de la *tearquía*, el poder divino, y puede acceder, asimismo, y retornar a Dios. Hay una ciencia de las “operaciones divinas” (τῶν θεωρημάτων, *De coelteste hierachia*, 208C) que convienen a los ángeles de las primeras esencias, los que reciben sin intermediarios este conocimiento divinizante. En el Dionisio, la *theourgía* designa precisamente las “operaciones” de la divinidad; la *tearquía* ha querido transmitir a la jerarquía humana no sólo su ciencia, y su santa palabra, sino también ese poder operativo inherente, en especial, al rito sacramental, que forma parte del contenido total de las revelaciones divinas. En la liturgia, los cantos celebran no sólo la revelación de Dios, sino todas sus operaciones (θεουργίας, *De ecclesiastica hierarchia* 429D), y es en el Nuevo Testamento donde se revela la operación misma de Jesús (Ἰησοῦ θεουργίας, *De ecclesiastica hierarchia* 432B) frente a las predicciones del Antiguo: la imagen de la palabra revelada en el Antiguo se hace realidad operativa, teúrgica, en el Nuevo<sup>55</sup>.

Se habla, entonces, de una elevación, de una búsqueda de la unidad, de un encuentro divinizador, que en un respecto muy importante es “operativa”, “teúrgica”.

<sup>53</sup> Cf. F. A. Yates, *Giordano Bruno y la Tradición Hermética* (traducción castellana), Barcelona, 1983 (1964), pp.144 ss. y n. 7.

<sup>54</sup> Afirma Frances A. Yates, *op. cit.*, p. 150: “El misticismo de la teología negativa del Pseudo-Dionisio produjo abundantes y espléndidos frutos espirituales en el transcurso de los siglos (...) el docto filósofo Nicolás de Cusa también fue otro de los que encontraron en la *docta ignorantia* del Pseudo-Dionisio la única solución final, el único modo de acercarse a la divinidad, tal como se lee en su famosa obra precisamente titulada *De Docta ignorantia*”. Ficino recibe también de Dionisio y del Cusano la idea de una vía negativa hacia Dios.

<sup>55</sup> A través de Cristo, que es —afirma R. Roques, en *L'univers Dionysien*, Paris, 1954, pp. 322-323— “chef de la hiérarchie celeste, chef de la hiérarchie ecclésiastique, princepe divinisateur qui ordonne, illumine et parfait l'une et l'autre, le Christ opère vraiment, selon le mot de Saint Paul, “toute chose en tout”. On ne saurait donc exagérer sa place dans les hiérarchies, il est partout, il fait tout, il éduque et il santifie tout”.

Nos convertimos a la unidad y simplicidad deificante mediante la práctica de los “velos sagrados” de las imágenes rituales, de “imágenes materiales” —como afirma— “convenientes a su naturaleza”; usamos, asimismo, “bellezas aparentes” que nos conducen hacia la belleza sin figura<sup>56</sup>: “puesto que no es posible para nuestro entendimiento, dice, tender hacia aquella inmaterial imitación de las jerarquías celestes y su contemplación a menos que, conforme a nuestro entendimiento, nos beneficiemos en ser conducidos de una mano material”<sup>57</sup>. De este modo, Jesús, príncipe iniciador en los misterios, nos conduce con esa mano material (es decir, en la acción operativa ritual y sacramental de los misterios divinos) hacia el Padre de la luz que purifica y salva. El Dionisio, así, se coloca en una posición análoga a sus predecesores paganos, pero se aparta de la visión naturalista de éstos con su firme sentido teológico y sobrenatural.

La historia de este complicado tema debió tal vez comenzar donde termina este trabajo, si bien, mi intención ha sido mostrar los fundamentos de una visión de mundo que ha de repercutir intensamente en el medioevo y el pensamiento renacentista. La finalidad de este ensayo ha sido preparar un camino de comprensión de ciertos aspectos de ese pensamiento que, según mi opinión, deben ser estudiados a la luz de sus fuentes originarias; estos inicios son los que alimentan muchos de los veneros profundos de la cultura y dan consistencia a aspectos importantes de la filosofía de la Edad Media y el Renacimiento.

Publicada en *Seminarios de Filosofía* N° 4 (1991) Santiago de Chile, pp. 77-94.

---

<sup>56</sup> Cf. *De coelesti hierarchia*, cap. 3.

<sup>57</sup> *Ibid.*