

MAGOS Y TEÚRGOS, MEDIADORES PRIVILEGIADOS

JOSÉ LUIS CALVO MARTÍNEZ
UNIVERSIDAD DE GRANADA
jcalvo@ugr.es

RESUMEN

Este trabajo aborda el concepto de mediación en la religión griega, tanto en las etapas más antiguas, como, sobre todo, en el ámbito de las religiones místicas de la época helenística. En ellas surge el concepto de “salvación” y retorno del Hombre a su prístino status divino. Y en ellas juegan un importante papel magos y teúrgos.

PALABRAS CLAVE: MEDIACIÓN RELIGIOSA, RELIGIONES MÍSTICAS, MAGOS, TEÚRGOS.

MAGICIANS AND THEURGES, PRIVILEGED MEDIATORS

ABSTRACT

After some reflexions about the concept of mediation and its forms in early greek Religion, this paper develops the different forms of contact of man with divinity in the early, classic and hellenistic periods. The most important forms are the ones related to the new concept of “salvation” which arises in the mystery religions. In this religious media, both the theurge and the magician play a very important part.

KEYWORDS: RELIGIOUS MEDIATION, MISTERY RELIGIONS, MAGICIANS, THEURGES.

Permítaseme iniciar brevemente esta exposición incidiendo en algunos aspectos, más bien generales, de la cuestión que nos ocupa. Es cierto que el grueso de la misma tiene que limitarse, y de hecho se limita, a esta realidad dentro del ámbito religioso y sociocultural de la Magia y la Teúrgia en el Egipto helenizado de época romana, y más concretamente del período 150 a.C. al 450 d.C. No obstante, con el fin de que se ponga bajo una luz más clara la tesis que voy a tratar de exponer, es preciso remontarse brevemente a la época más remota de la cultura griega; e igualmente, reflexionar someramente sobre los diferentes significados que tiene el concepto, y la realidad, de la “mediación” en el ámbito religioso de la Grecia antigua.

Antes que nada, se impone realizar algunas precisiones: en primer lugar, que el concepto de mediación depende, a poco que se reflexione, de la concepción del mundo, o de la visión del cosmos para ser más exactos, que tienen los hombres en

cada fase histórica. Y dado que esta concepción es cambiante en el mundo antiguo, también habrían de serlo necesariamente las formas de mediación. Por otra parte, conviene señalar que la mediación entre el hombre y la divinidad es doble: se produce no solamente en un sentido, de abajo arriba, sino también de arriba abajo.

Es decir, si en época arcaica y clásica siempre hubo hombres que tenían como propósito –único o no– el servir de mediador entre dioses y hombres, en época tardía surge como contrapartida una, podríamos decir, mediación inversa: es la divinidad, ya única o unitaria, la que envía a un mediador; o bien la que tiene como mediadores a otros seres sobrenaturales. La diferencia entre las funciones de ambos, claro está, es cualitativa: el mediador humano tiene como objeto propiciar a la divinidad para conseguir bienes y evitar males –y ello lo hace mediante el sacrificio (a veces un ritual más complejo) y la oración o plegaria, generalmente combinados. También, como veremos, mediante la coacción en los rituales mágicos y sin duda también en la Teúrgia.

En cuanto al o los mediadores divinos, podemos igualmente distinguir entre ellos dos clases diferenciadas: cuando el mediador es único, su función es básicamente soteriológica; en una cultura sensiblemente pesimista como es la del antiguo Mediterráneo oriental –y de Oriente medio– el hombre tiene que ser “salvado” porque ha caído, y/o porque es incapaz de elevarse por sí solo hasta la divinidad. Esto, que está bien reflejado en las mitologías orientales, se transforma en pensamiento teológico con su contrapartida, a veces ritual, en el Hermetismo, la Gnosis y la Teúrgia. Si, por el contrario, los mediadores son múltiples (ángeles, demonios, etc.), sus funciones son las de transmitir, además del conocimiento en la mántica, tanto bienes como males de acuerdo con las cadenas de simpatía (*seirai*) en la que están insertos. Más adelante volveremos sobre ello.

Es mi propósito poner de relieve que el cambio que se produce en el concepto de mediación entre la divinidad y el hombre al final del mundo antiguo, tal como reflejan nuestras fuentes (especialmente los escritos neoplatónicos, herméticos, gnósticos y los papiros mágicos) es una sorprendente suerte de regreso circular a la situación de la época arcaica en lo que se refiere a las relaciones entre el hombre y la divinidad. O, dicho de otra forma, en mi opinión el mago y teúrgo constituyen la síntesis (dicho en términos hegelianos) o la neutralización, en términos estructuralistas, de los dos polos del acto de mediación que venimos considerando: la divinidad y el hombre, eliminando con ello la mediación misma. Aunque la propuesta pueda parecer radical, ya habrá tiempo de matizarla.

1. *La mediación en las épocas arcaica y clásica*

Comenzaré recordando algunos datos bien conocidos. De hecho históricamente, al menos en Grecia, pero es de suponer que también en otras culturas, hay un primer momento, una “Edad” en la que el hombre no concibe –y lo expresa de la única ma-

nera que tiene, es decir, en el discurso mitopoético— la necesidad de mediación alguna: hombres y dioses tienen un trato de igualdad y hasta camaradería. Tal como podemos ver en la Épica, o lo que dicen expresamente Homero y Hesíodo, podemos distinguir, una vez más, dos situaciones que tampoco se diferencian siempre netamente como es lógico: de un lado, los héroes no necesitan mediadores con la divinidad porque ellos mismos tienen un trato familiar (a menudo en sentido estricto y literal) con ella: Aquiles llama a su madre Tetis y conversa con ella en el canto primero de la *Iliada*; Atenea acude a Ulises, aunque sea disfrazada, para ayudarle, lo mismo que a su hijo Telémaco. Pero ello sucede en la “Edad de Plata” como la llama Hesíodo; porque, en realidad, la época de los héroes se acaba justamente cuando comienza la historia¹. En la prehistoria —o mejor, en el cronotopo que refleja el mito— el héroe sigue conviviendo con unos dioses que son muy cercanos: viven en el Olimpo —es decir, en el monte más alto— o en los bosques. Incluso en sus templos e incluso a veces en sus imágenes.

En cuanto a los simples mortales, también —cuenta el mito— hubo una época en la que incluso ellos tenían un trato familiar con los dioses. Hesíodo es el primero en referirse a esto, aunque lo hace veladamente, cuando narra el mito de Pandora². En un principio, se supone que hombres y dioses convivían porque luego *se separaron* en Mekone. Una vez rotas las relaciones, se establece una mediación o intercambio entre ambos grupos que es traumática —dolosa y dolorosa a un tiempo: constituye, si se analiza el mito, un juego de engaños a través de “mediadores”, personas o cosas encubiertas, con que tratan de perjudicarse: los dioses, Zeus, envían a la primera mediadora, Pandora, que extiende el mal entre los hombres. Frente a ella, que es mediadora de parte de los dioses, está Prometeo, mediador desde el ámbito humano, que a su vez presenta a los dioses en sacrificio los huesos de la víctima ocultos por la grasa. También aquí la mediación es “inversa”, pero en este caso lo es porque busca el engaño y el mal.

Hasta ahora me he venido refiriendo al terreno del mito. Pero es importante tenerlo presente porque demuestra que el hombre concibe la posibilidad de que la mediación simplemente no sea necesaria o, mejor dicho, que, en su visión degenerativa de la historia, la mediación se instale sólo cuando se ha roto el equilibrio entre hombres y dioses.

¹ Otra cosa es el papel de los héroes en época clásica: algunos tendrán una cuasi mediación, desde sus tumbas, en el terreno de la adivinación y la medicina; y, lo que es más importante, configuran un modelo para otra figura que será decisiva en época tardía: el demon. Pero el héroe es más un colaborador de la divinidad que un intermediario. No cae estrictamente dentro del ámbito de nuestro interés aquí.

² Cf. *Th.* 535ss.: la frase «cuando se separaron los mortales hombres y los dioses en Mekone» implica naturalmente que antes vivían juntos. Por otra parte el verbo (ἐκρίβωτο) implica la existencia de una suerte de pacto entre ellos.

En el terreno de lo real, lo que se observa desde la época arcaica es la conciencia de desamparo que tienen los humanos. Una de las ideas que los poetas tanto arcaicos como clásicos repiten una y otra vez es que existe un foso infranqueable que separa a éstos de los dioses. No obstante, este foso lo vemos salvado por la acción del *hiereús*, es decir, el que es capaz de manipular y entrar en contacto con *tò hierón*, lo sagrado, que es el medio en que los dioses se mueven, actúan y son. Como sabemos de sobra, esta figura del sacerdote se ha desgajado del mediador por excelencia que es el rey. Porque también es obvio que la propia forma de mediación está muy en dependencia de las condiciones políticas: el rey, que recibe el cetro de manos de la divinidad, sigue estando cerca de ella y de ella consigue, cuando es un buen rey, que todo prospere: la negra tierra produce trigo y cebada, los árboles se cargan de fruto, las ovejas paren sin descanso, el mar produce peces...³.

Durante toda la época en que la concepción cósmica griega es la de un universo abarcable por la mente y por la vista, e.d., hasta la época clásica, y en la que los dioses siguen viviendo en el Olimpo, no hay más necesidad de mediación que la unidireccional, la que va de abajo arriba: es decir, la mediación que realizan –se ha señalado– todos aquellos que están en condiciones de contactar y manipular lo sagrado: sacerdotes, adivinos y sanadores. Pero pronto va a cambiar esta cosmovisión que refleja, quizá por última vez, Aristóteles: es la concepción de un mundo ajustado al tamaño de la tierra que es el centro y la entidad más grande del universo. Tan pequeño en su magnitud es el universo, que Aristóteles en los *Meteorológicos* considera a nuestra galaxia, la Vía Láctea, como un meteoro⁴. Los dioses no pueden estar en otro sitio que en la tierra, bien cerca. No es difícil llegar hasta ellos.

2. Las formas de la religión helenística como “misterio de salvación”

Sin embargo, a partir de la época helenística y, sobre todo, gracias a la incipiente ciencia experimental que surge entonces, tanto geógrafos como astrónomos descubrirán que el universo tiene una envergadura insospechada. Esta idea la endosa enseguida el Estoicismo, la filosofía más popular, y transforma el cosmos en una ingente criatura viviente: la vida, la *dynamis*, circula de unas partes a otras en cadenas de simpatía, lo que justifica filosóficamente los principios fundamentales del pensamiento mágico –la ley de simpatía y la ley de analogía. Esto realmente es una aportación griega, es el final en el desarrollo del pensamiento científico y, sobre todo, de la madurez, en general, de una reflexión filosófica que ya tiene bien asimiladas

³ Ver Hom., *Od.* 19.109 ss.

⁴ Arist., *Meteor.* 345 a ss.

las viejas ideas de Jenófanes de Colofón y se resiste a admitir por más tiempo una religión mitológica con divinidades humanoides.

Y, lo que tiene una importancia no menor, simultáneamente (y casi necesariamente) se produjo un proceso de astralización de los olímpicos: éstos acabaron siendo los planetas, y casi todas las figuras mitológicas dieron en ser estrellas y constelaciones. Por tanto, si Zeus es un astro, ¿quién es el dios supremo? Aquí también, o quizá sobre todo aquí, vino a confluír la concepción del Dios “filosófico” de Platón y Aristóteles –un Dios lejano o innominado– con la teología irania y hebrea, similares en este aspecto. Pero si el Dios “moviente primero” de Aristóteles pronto resultó redundante (*otiosus*), en el caso de Platón esta lógica y necesaria incomunicación de Dios con la materia se salvaba en el *Timeo* con la figura de un demiurgo⁵.

Asombrosamente, esta visión que alcanza Grecia, y que no es otra cosa que un panteísmo monista, viene a coincidir con la realidad religiosa de otros pueblos con los que el griego entra en estrecho contacto después de la muerte de Alejandro Magno. Ciertamente que ya lo habían hecho con anterioridad y en el propio Hesíodo se pueden rastrear las huellas⁶. Los contactos con el Oriente fueron constantes y la influencia necesaria. Pero la situación de ahora es diferente. No se trata de influencias esporádicas, sino de una compenetración que se favorece desde los propios palacios de los sucesores de Alejandro. De ellos nos es mejor conocida la de Ptolomeo Soter que siguió, como es de sobra sabido, una activa política de sincretismo religioso: en esta sobresale el dios Sarapis como intento de unificación de dos dioses –uno griego y egipcio el otro– con aspiraciones monoteístas. Pero al margen de estas aventuras personales de la realeza, las gentes ya habían captado similitudes entre las religiones más importantes de los más influyentes pueblos: griego, egipcio, caldeo, persa y hebreo. Y no sólo las gentes; también las escuelas filosóficas de mayor peso, como la estoica y la platónica⁷.

En efecto, cuando el paganismo entra en su fase terminal, además del sincretismo religioso, se desarrolla una filosofía sincrética sobre Dios, el alma humana y las relaciones entre ambas realidades. Aunque se trata, más bien, de una *teología* sincrética a partir de múltiples fuentes: la teodicea neoplatónica, el Orfismo y Neopitagorismo, el estoicismo panteísta y concepciones orientales varias (persa, caldea, hebrea, egipcia...) que, de alguna manera, ya estaban interpenetradas hacía tiempo. El resultado viene a ser una *koiné* en la que lo griego proporciona el tono general al conjunto y en la cual, como

⁵ Ver, por ejemplo, en *Tim.* 28a6 ss.

⁶ Véase WEST, 1997.

⁷ La mejor exposición, y la más completa, sobre la religiosidad de la época tardía sigue estando, a mi entender, en NILSSON, 1974³, pp. 327-723.

sucede en las *koinai* lingüísticas, se eliminan los elementos más localistas, característicos y llamativos: hay un dios supremo transcendente, libre de contacto con la materia e inaprensible para la mente humana (a veces se le llama “Padre”) y un Intelecto – Nous, que actúa como demiurgo –no ajeno, por tanto, al mundo ni a la materia– y como mediador para el hombre. Hay un demiurgo porque el universo ha tenido que ser creado por alguien superior, pero no por el dios supremo, que es transcendente; y es mediador, porque el hombre necesita al dios supremo para volver a elevarse a su prístina condición⁸.

Es importante, desde luego, hacer una precisión sobre ello: en el pensamiento teológico que es, en definitiva, el objeto de alguna de estas escuelas se puede hablar de “religión” en sentido general; estrictamente no lo es, sin embargo, ya que carece de cualquier dimensión cultural. Ahora bien, allí donde sí se da esta dimensión cultural, la función básica del culto y de los ritos asociados a éste es la salvación del alma.

En efecto, en la época que estamos considerando está instalada en general –y no sólo en sectas místicas y/o cerradas como el Pitagorismo– una creencia generalizada en la preexistencia del alma por más que el concepto mismo de alma sea problemático: el Neoplatonismo, por ejemplo, distingue en la *ψυχή* humana una parte superior, inmortal y divina⁹, el *νοῦς*, a la que se une una suerte de vehículo (*ὄχημα*) que la recubre. Ciertamente estas ideas no eran ajenas del todo a Platón y ello permite, sin duda, el acercamiento del Neoplatonismo a las creencias orientales, más atrevidas y radicales en este punto. Sin embargo, en Grecia, hasta esta época, si exceptuamos quizá el Orfismo que, por supuesto, tampoco llegó a identificar al alma con la esencia divina, es clara la idea de una separación tajante, de un abismo infranqueable, ya se ha señalado, entre la divinidad y el hombre. Desde Homero, para ser más exactos, el cual califica a los dioses como “inmortales” (*ἄθᾶνᾰτοι*), que “viven siempre” (*αἰεὶ ἔόντες*) frente a los hombres, “mortales” (*θνητοί*); como “alegres” (*μάκαρες*) frente a los hombres, esencialmente tristes, acobardados (*δειλοί*) y conscientes de una muerte segura¹⁰. Desde Homero en adelante el mandamiento casi único de la moral aristocrática es evitar la *hybris*, que significa traspasar cualquiera de los límites socialmente impuestos, empezando por el que nos separa de los dioses.

⁸ Remito al lector a un tratamiento claro y completo de las diferentes teorías sobre la divinidad, el alma y el mundo en el Hermetismo y la Gnosis que se encuentra en FESTUGIÈRE, 1989-1990, especialmente en el tercer volumen (1990).

⁹ Iambl., *Myst.* 3,4, etc

¹⁰ Véanse las palabras de Aquiles a Licaón cuando va a matarlo (cf. *Il.* 21.108 ss.): «¿es que no ves cuán bello y grande soy yo?...pero sobre mí penden la muerte y el Destino ; una aurora vendrá o una tarde o un medio día en que alguien me arrebate la vida para Ares...».

En las religiones orientales, por el contrario, existe desde muy antiguo¹¹ una continuada creencia en la inmortalidad del alma como demuestran todos los documentos. En cuanto a Egipto, esta creencia comenzaría con la divinización del faraón y, probablemente desde la conquista de Cambises, se acaba generalizando. De esta manera, en todas y cada una de dichas creencias orientales, es ya general la concepción de una división tripartita en el hombre –cuerpo (σῶμα), alma “espiritual” (πνεῦμα, ὄχημα para Proclo) y alma “intelectiva” (νοῦς)– en la cual sólo esta última es inmortal y de naturaleza semejante a la divinidad.

Pero no sólo esto. A ello se añade la creencia en una encarnación del alma y, por tanto, una caída (πτῶσις) en el reino de la materia en el que se encuentra aprisionada. Aquí también están Platón y el Pitagorismo (σῶμα / σῆμα) y aquí también varían las explicaciones de las diferentes sectas en las que no entraremos en el detalle: para unas, el alma es creada aquí abajo por el Hombre caído; en otras, es creación del demiurgo y se sitúa dentro de la escala de los seres superiores en el último escalón. En una concepción optimista de la realidad, como la de Plotino, que es rara y limitada a espíritus selectos, esta situación del alma encerrada en la materia no impide que ésta pueda liberarse –por supuesto después de la muerte, pero también en vida. Para Plotino la unión mística o ἔνωσις con el Uno se consigue simplemente mediante el éxtasis que, a su vez, se alcanza con la disciplina interna, es decir, el esfuerzo intelectual y moral¹². Es, por tanto, en Plotino donde se produce la supresión total de mediación.

Ahora bien, la concepción plotiniana del alma y de su elevación mística no es, repito, la más extendida y enseguida será abandonada¹³. Las más corrientes son las

¹¹ Aunque no siempre, claro está. REITZENSTEIN, 1910, p. 8, distingue dos “etapas” que coinciden con los dos grupos raciales mayoritarios en el Oriente Próximo (Babilonia-Israel / Irán-India): en la primera no se concibe la inmortalidad, aunque sí el trato familiar de Dios con su tribu; en la otra la inmortalidad es, primero, la de la tribu (de ahí vendría el concepto de *Anthropos* u Hombre), y en segundo lugar del individuo.

¹² Cf. *Enn.* 1.6,9; 6.7,34.

¹³ Hay, como han señalado todos los estudiosos del Neoplatonismo, una clara evolución desde la filosofía de Plotino, optimista y racionalista, en la que la razón humana es capaz por sí sola de alcanzar la unión con la divinidad, hasta los últimos neoplatónicos de los que el más insigne es Proclo. Porfirio todavía sigue apegado a las ideas plotinianas, pero contempla la posibilidad de una colaboración de la divinidad con el hombre para su elevación y/o salvación. Posteriormente Jámblico, más imbuido de las ideas orientales, desemboca en el irracionalismo (o transracionalismo): el hombre ya *necesita* a la divinidad para su salvación porque la sola razón no puede lograrlo. Proclo, en fin, representaría un pensamiento intermedio o ecléctico entre ambas posturas. Ver DODDS, 1985, Apéndice II “La Teúrgia”; LIEFFERINGE, 1999; LEWY, 1978; EITREM, 22, 1942, pp. 49-79; BOYANCÉ, 147, 1955, pp. 189-209; SHAW, 1995; PEARSON, 1992, pp. 253-276; DILLON, 2007, pp. 30-41.

concepciones del alma unitarias, aunque varias en el detalle, en las que ésta ha “caído” y que van unidas necesariamente a una teodicea y una cosmología esencialmente pesimistas: sólo es bueno el *nous* transcendente y el demiurgo (o uno de los dos *nous* inferiores en el Neoplatonismo), el cosmos es malo y el mundo astral es el reino de la necesidad (*Anánke*). En esta concepción del alma y del cosmos, se impone necesariamente la acción de un salvador (σωτήρ) que baje y se encarne, como en la Gnosis y Cristianismo; o –lo que es más acorde con las creencias populares en dioses más cercanos (Hécate, Apolo, Eón) o en divinidades inferiores (démones, ángeles, almas)– que revelen mediante oráculos (*logia*) la realidad del cosmos y, sobre todo, los medios para liberarnos del reino de la *Anánke* y, al final, recuperar nuestra prístina naturaleza divina. En fin, para la ascensión a nuestro ser primigenio, cuyos nombres técnicos son ἀναγωγή y ἀπαθανατισμός (ver *infra*), la propia divinidad revela los protocolos a seguir, es decir, el complejo ritual para conseguir la inmortalidad. Y, dado que son revelados y no se pueden propalar, son *mysteria*. Es así como la religión en esta etapa final del paganismo deviene un “misterio de salvación revelado por los dioses”.

3. *Las variedades rituales de la “religión mística helenística”. Teúrgia y Magia*

Ni que decir tiene que en este punto crucial de la salvación del alma y su ascensión o *unio mystica* las opiniones y concepciones de los diferentes grupos divergen, aunque compartan los postulados básicos (salvación y revelación). Pero no nos interesan aquí tanto las concepciones teóricas como la práctica ritual. Y hay que señalar que en el caso del Hermetismo y la Gnosis, de los que conservamos muy abundante información en numerosos textos, el aspecto ritual concreto es deficiente e incluso es discutible que lo hubiera, al menos en el Hermetismo¹⁴. En cambio, tanto en la Teúrgia como en la Magia existen grupos, comunidades de adeptos que tienen un culto, un ritual místico que los cohesionan estrechamente. Naturalmente, al tratarse de misterios, no existe un “texto” que describa pormenorizadamente el ritual. Pero sí que podemos hacernos una idea aproximada del mismo con la ayuda de los escritos de carácter teúrgico procedentes de los principales filósofos neoplatónicos a partir de Porfirio (Jámblico, Proclo, Damascio y los resúmenes bizantinos de Pselo) y de sus adversarios cristianos; muy especialmente, con la interpretación de los *logia* “caldeos” reunidos por W. Kroll en un volumen que lleva por título *De Oraculis Chaldaicis*¹⁵. Y, sobre todo, como veremos enseguida, con el examen de textos llamados “mágicos” que se encuentran en la colección *Papyri Graecae Magicae = PGM*¹⁶.

¹⁴ Cf. FESTUGIÈRE, I, pp. 81ss. Y, de otro lado, VAN MOORSEL, 1985, pp. 55ss. y 129-30, TRÖGER, 1971.

¹⁵ KROLL, 1894. Posteriormente fueron editados por DES PLACES, 1989.

¹⁶ PREISENDANZ, I-III, 1928-1940.

Sobre estas dos manifestaciones culturales y religiosas (Teúrgia y Magia) siempre ha habido opiniones divergentes en lo que se refiere a su naturaleza y a la relación entre ellas. Desde la propia Teúrgia se intentó desde el principio poner una barrera frente a la magia de manera que no se confundieran como, muy probablemente, lo estaban en la mente de la mayoría de las gentes. Así, Jámblico pone un gran empeño en distinguirla, aunque a la vista de numerosos textos de los *PGM*, a menudo aquello que él considera que las separa es precisamente lo que las une: por ejemplo, y sobre todo, la “simpatía universal” y la jerarquía de las entidades divinas¹⁷. No obstante, y pese a todo, la diferencia entre ambas para Jámblico estaría en los fines—sensuales y bastardos en la Magia y espirituales en la Teúrgia— así como en los démones malos o buenos que operan respectivamente: de esta manera, como afirma en 3.25 las visiones de los dioses son reales en la Teúrgia y artificiales y falsas en la Magia. E insiste, contradiciendo a los propios oráculos caldeos¹⁸, en que la Teúrgia no coacciona a los dioses (“amenazas coactivas” o βιαστικὰς ἀπειλάς), mientras que la Magia sí lo hace. Igualmente asegura que los magos no alcanzan la verdad real en la adivinación, pero sí los teúrgos¹⁹.

Pero esta no era una idea generalizada. No es preciso remontarse al propio Plotino quien, incomprensiblemente calificado como “teúrgo” por Th. Hopfner en el artículo correspondiente del *PW*, despreciaba tanto a los “magos” mismos²⁰ como toda clase de “revelaciones especiales”, y aunque no nombra específicamente a la Teúrgia se refiere indudablemente a ella. Ni tampoco hace falta señalar que los enemigos de unos y otros, básicamente los escritores cristianos, hacen lo posible por confundirlos: el caso más notable es el de San Agustín quien, precisamente, rebate la distinción entre los teúrgos (a los que quieren dar un nombre más honorable) y los “góetes” a los que el vulgo llama “*malefici*”; para él unos y otros se sirven de ritos ilícitos dedicados a los démones,

¹⁷ Véase Iambl., *Myst.* 4.13.

¹⁸ Cf. *Or. Chald.* 221: «¿Por qué a mí, la diosa Hécate, me has reclamado con coacciones que a los dioses dominan?»; ver también el fragmento 222 en que habla igualmente Hécate, aunque no lo diga: «He llegado al escuchar tu súplica, que la naturaleza de los mortales ha encontrado por sugerencia de los dioses».

¹⁹ Iambl., *Myst.* 6.4-7: «entre los caldeos... jamás se pronuncia una amenaza; los egipcios, en cambio... utilizan en ocasiones las amenazas». Es preciso señalar un hecho que no deja de ser significativo: Jámblico nunca llama “magos” a los autores de los papiros grecoegipcios, sino γόητες o, lo que es más curioso, “egipcios” (Αἰγύπτιοι). En cambio, con μάγοι se refiere positivamente a los magos persas, cf. *De Vit. Pythag.* 4.19, etc.

²⁰ Cf. *Enn* 2.9: «dando por sentado que las enfermedades son demoníacas, y afirmando que son capaces de eliminarlas, podría parecer que son más venerables entre las gentes que admiran los poderes de los magos». Ver también 4.4,37.

aunque den a éstos el nombre de ángeles²¹. Hoy, por lo general, los estudiosos de la filosofía y religión del tardopaganismo tienden a pensar que es más aquello que une a Teúrgia y Magia que lo que las separa. Así E.R. Dodds, para quien «puede describirse-la [la Teúrgia] más simplemente como Magia aplicada a un fin religioso».

Pero esto se afirma más bien en base a los propios textos teúrgicos. Por su parte, H. Lewy, el más prestigiado de los estudiosos sobre la Teúrgia afirma: «the magical art of the Chaldaean theurgists did not differ in essentials from that of their competitors (the “goets”）」²². Lo cual, piensa él, nos permite interpretar los datos aislados concernientes al ritual caldeo por referencia a la extensa literatura mágica contemporánea. De hecho, es lo que hace en su análisis del ritual teúrgico²³. En fin, uno de los primeros y más relevantes estudiosos de la magia de los papiros, S. Eitrem, en un notable trabajo²⁴ estudia la Teúrgia solamente basándose en los antes citados *Papyri Graecae Magicae*. Para él, la Teúrgia probablemente se origina en el medio relativo al culto y la Magia de Egipto por la unión de la filosofía griega, el Neoplatonismo, y la teología, teosofía y magia orientales tal como ya habían manifestado J. Bidez y F. Cumont²⁵.

Ya había llamado la atención de R. Reitzenstein en su obra citada (*Hellenistische Mysterienreligionen*) la realidad religiosa que venimos comentando y que él sitúa más que en la época, en lo que él entendió como estado o actitud “helenística”. Dicho concepto fue contestado, quizá malentendido, por historiadores lógicamente sensibles a la cronología como E. Meyer²⁶, pero hoy nadie duda de la realidad de este complejo magma de “religiones mistericas” sobre cuyas influencias mutuas el propio Reitzenstein se muestra escéptico: no le parece relevante, por ejemplo, el intentar descubrir a toda costa cuál influyo en qué otra. Así que, brillante como es la idea de Reitzenstein, invita a compartimentar esta *koiné* religiosa sólo donde es abiertamente posible²⁷. Por

²¹ Cf. *Civ. Dei* 10.9: *fiebant autem simplici fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quam vel magiam vel detestabiliore nomine goetian vel honorabiliore theurgian vocant, qui quasi conantur ista discernere et illicitis artibus deditos alios damnabiles, quos et maleficos vulgus appellat (hos enim ad goetiam pertinere dicunt, alios autem laudabiles videri volunt, quibus theurgian deputant; cum sint utriusque ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus angelorum.*

²² LEWY, 1978, p. 238. Aunque no todos admitan su aportación a los *Oracula Chaldaica*.

²³ Cf. *ibid.*, cap. IV, pp. 227-257.

²⁴ EITREM 1942, pp. 49-79.

²⁵ BIDEZ – CUMONT, 1938.

²⁶ MEYER, 1921, p. 23.

²⁷ Cf. REITZENSTEIN, 1910, p. 112. Por su parte, el notable especialista en los textos herméticos, A.J. FESTUGIÈRE, en un estudio magnífico por su claridad y concisión (“Cadre de la Mystique

descender al terreno más limitado que nos ocupa, creo que una consideración basada en un sano escepticismo científico nos puede situar en una perspectiva menos distorsionante y conducirnos, quizá, a ver en las llamadas Teúrgia y Magia dos realidades más cercanas aún de lo que Dodds, Eitrem o Lewy nos han hecho ver.

3.1. La Teúrgia

Para empezar, el nombre de “Teúrgia” y “teúrgo” pueden resultar engañosos. Cierto que hay pasajes en los que se refieren claramente a un grupo, una secta (*agéle*)²⁸, pero son las menos: por lo general *θεουργία* es un *nomen actionis* genérico que significaría la “actividad de los dioses” (*θεοῦ ἔργον*), tal como lo entiende Hesiquio *s.v.*, aunque no se descarta que pueda significar –y de hecho así se ha entendido también– “actuación sobre los dioses” si el primer elemento del compuesto se considera que funciona como objeto de **εργ*-²⁹. En cuanto a *θεουργός* suele referirse, allí donde aparece, o bien al propio Juliano su fundador (ver *infra*) o a autores innominados de los llamados *Oracula Chaldaica* (ver *infra*) que constituyen la fuente más importante para su conocimiento aparte de los filósofos neoplatónicos. A ello es importante añadir que solamente utilizan estas palabras los autores pertenecientes a dicho círculo (Jámblico, Proclo, Juliano César etc.) además del erudito bizantino Pselo. Autores cristianos como Ps. Dionisio Aeropagita, etc., la refieren a la “obra divina de Jesús”³⁰. Por otra parte, a menudo se refieren a ésta con el nombre de *τελεστική τέχνη* o *πραγματεία*; o bien *ιερατική* –términos todos que son más bien vagos porque se refieren genéricamente a la actividad iniciatoria. Todo ello puede significar que estamos ante un grupo bastante menos extenso de lo que la importancia de sus representantes podría hacernos pensar.

Finalmente, es más que dudoso su pretendido carácter caldeo. En el origen de la Teúrgia, bastante humilde, hay una secta o, mejor, un grupo de “sabios caldeos” de los que sabemos más bien poco. Se acepta por lo general que sus corifeos y creadores son, de acuerdo con los testimonios de *Suda* (*s.v. Ioulianós*), dos personajes (padre e hijo) que llevan el nombre de Juliano: al padre le llama “filósofo caldeo” y del hijo

Hellénistique”, en *Hermétisme et Mystique Païenne*, París, 1967, pp. 13-27) se inclina por llamar “mística pagana” a todas las manifestaciones soteriológicas y místicas que venimos considerando y que coinciden con el concepto de “religiones helenísticas” de R. Reitzenstein.

²⁸ Cf. *Or. Chal.* 153: “los teúrgos no pertenecen a la grey dominada por el Destino”.

²⁹ También se ha entendido como “operación *con ayuda de* los dioses” (Wilamowitz) e incluso como “creación de dioses”.

³⁰ Cf. Ps. Dionisio, *Ep.* 9,1,66 donde afirma que Jesús transmite “los misterios teúrgicos” (*τὰ θεουργικὰ μυστήρια*).

se afirma que pertenece a la época de Marco Antonino, y se le atribuye la caída de una lluvia torrencial en un momento de la guerra contra los dacios en que el ejército romano pasaba penalidades por la sed. Lo más importante es que de él se afirma que es el responsable de varias obras con el título de “*Theourgiká*”, “*Telestiká*” y, sobre todo, unos “*Logia en Hexámetros*” (sin duda los *Oracula Chaldaica*), esto es, “oráculos” en el sentido de “dichos, pronunciamientos”, etc., de un dios dirigidos a un hombre. Ya es extraño que no sepamos prácticamente nada sobre el autor o autores de los *logia* caldeos que tanta influencia ejercieron en los filósofos neoplatónicos con cuya doctrina se vienen a confundir. Claro está que, a nivel popular, es presumible que tuvieran menos éxito que el mitraísmo y el cristianismo (no digamos que los más tradicionales orfismo, dionisismo o los misterios de Eleusis); pero ello no justifica la carencia de un mayor número de datos por parte de los mismos escritores que nos transmiten los versos de los oráculos. Ello sólo puede significar que ni siquiera éstos tenían una noción muy clara de quién era su fundador, su *protos heuretés*. Y sólo este dato los hace sospechosos.

Y si a ello añadimos que su lenguaje es exactamente el mismo de los demás misterios, es decir, una lengua cultual muy depurada y elaborada, hay pocas razones para seguir manteniendo un origen “caldeo” para ellos. En efecto, uno de los aspectos más llamativos de los *Oracula Chaldaica* es que carecen de solecismos: no parecen compuestos por un extranjero que habla la *koiné* como sucede en los papiros mágicos; y es que están compuestos en hexámetros impecables desde el punto de vista métrico; con un léxico rico en adjetivos y sustantivos compuestos propios de la lengua de la Lírica sacral y en un estilo complicado nada propio de las manifestaciones religiosas y, menos aún, de la lengua filosófica del Neoplatonismo. En una palabra, incluso una lectura superficial de los *Oracula Chaldaica* debería hacer pensar a un helenista avezado en un autor (si es que fue sólo uno) dotado de una profunda y excelente formación helénica. Desde luego, no en un “caldeo”, a menos que se trate de uno que ha sido educado en el helenismo; o un mestizo como los que se pueden vislumbrar tras los papiros mágicos egipcios –un mestizo que ha recibido una educación en el gimnasio, como los egipcios que se autocalifican como “los procedentes del gimnasio” (οἱ ἀπὸ τοῦ γυμνασίου)³¹. Personalmente me inclino a pensar en un griego genuino, asentado o no en esa zona y, por supuesto, de formación helénica desde su adolescencia; un griego que conoce bien a Homero y a los poetas. Y desde el punto de vista filosófico, un hombre que conoce perfectamente el Neoplatonismo y el estoicismo. La razón fundamental reside en el hecho de que no hay nada en los oráculos que no pueda ser explicado desde y a través de la cultura griega. Y es que, por todas las noticias que tenemos desde Hesíodo hasta el s. III d.C. (Aristóteles,

³¹ Ver, por ejemplo, *POxy.* 46, 3284; etc.

Luciano, Diodoro de Sicilia, Sexto Empírico, etc.) en que se empieza a hablar de los “*logia* caldeos”, los caldeos se caracterizan casi exclusivamente por sus conocimientos astronómicos y su aplicación astrológica (“observaciones de los astros”, παρατηρήσεις ἄστρον) ³² con fines mánticos. No hay ni una sola alusión a una filosofía salvífica ni un ritual de *apathanatismos* en virtud del cual el alma se purifica y une con el Padre –o con el Uno. A lo sumo, como sucede en Luciano ³³, se describen, en relación con un caldeo llamado Mithrobarzanes, extraños ritos de necromancia que indican que había en la época (s. II en adelante) un *totum revolutum* en el que se confundían las ideas caldeas con las egipcias, hebreas, griegas, etc.: una especie de mixtura mágico-religiosa (perdóneseme la expresión) que se podía aplicar por igual a cualquier pueblo de la ecúmene. Por ello resulta verdaderamente chocante –y poco apropiado a la idea que podemos hacernos de “lo caldeo” en las fuentes no literarias (ya que las literarias resultan sospechosas por su naturaleza)– que se conceda la atribución de caldeo a los *logia*.

Por todo lo cual, o bien Juliano, si es que existió, era un mestizo originario de Siria, pero de formación helénica profunda y dotado de unos vastos conocimientos de la filosofía platónica –griega en general– o los oráculos son estrictamente griegos y fueron denominados “caldeos” para darles un aura de prestigio que este término, lo mismo que el de “egipcio”, sin duda confería a todo aquello que se refería a la mántica, a la religión y a lo misterico. Ya existían oráculos, como el de Claros, de origen y carácter exclusivamente griego que eran muy semejantes por su procedimiento y, sobre todo, porque contestaban a preguntas de carácter teológico ³⁴. La dificultad de su lenguaje ha hecho que algunos estudiosos hayan pensado que son manifestaciones de médiums, y que Juliano lo único que hizo fue ponerlas en verso –solución perentoria, en mi opinión, de quien sigue pensando en la autoría de un caldeo.

Por otra parte, la complejidad de su pensamiento y su teología hicieron necesarios una serie de comentarios realizados, primero, por el propio Juliano y luego por Porfirio, Proclo, Damascio, etc. Por supuesto, los *logia* originales se han perdido, aunque gracias a las citas de los filósofos neoplatónicos antes aludidos se ha conservado la pequeña parte, fragmentaria además, publicada por W. Kroll con el nombre de *Oracula Chaldaica*. Dados su origen y naturaleza, es innecesario insistir en que el grupo habría pasado inadvertido de no ser porque los sucesores de Plotino (quizá con la excepción de Porfirio) la asumieron, debido al parecido con el último Platón, como un medio de sacralizar la filosofía y salvar el “helenismo” frente al cristianismo ³⁵.

³² Cf. D.S., I 28

³³ Cf. *Menipp.* 6.

³⁴ Cf. BURESCH, 1889.

³⁵ Cf. LIFFERINGE, 1999.

Es más prudente pensar, en resumidas cuentas, que se trata de una manifestación “helenística”, en sentido reitzensteiniano, del Neoplatonismo; o, mejor, una manifestación más de la religión en ese mismo sentido y en una época que va desde el 150 al 450 d.C. No es, pues, de extrañar que casi todas sus ideas y prácticas reaparezcan en otros grupos o, incluso, se plasmen en relatos más o menos literarios, como el del médico Tésalo, que son en cierta medida independientes de un grupo o secta concretos³⁶; o el de la visión de Nechepso, precisamente el sabio faraón egipcio que había decepcionado a Tésalo, y a la que se refiere sumariamente Vettius Valens³⁷.

Por lo que se refiere al ritual de los teúrgos, es decir, a la propia *θεουργία*, que para Proclo es “un poder más fuerte que toda la prudencia y la ciencia humanas, que abarca los bienes de la adivinación, las fuerzas purificadoras de la iniciación, y en suma, todas las operaciones de la posesión divina”³⁸, hay que entresacar las noticias, los detalles sueltos que encontramos sobre todo en Proclo, pero también en Jámblico³⁹, en los resúmenes y comentarios de Pselo⁴⁰ o en la vida de Proclo escrita por Marino de Neápolis⁴¹. Y por supuesto en los *Oracula Chaldaica*. Naturalmente, lo que aquí podamos describir en base a ello no es sino un frío e incompleto reflejo de lo que había de ser un ritual complejo y llevado a cabo en un ambiente cargado de fuertes sentimientos de todas clases: temor, expectación, ansiedad, emoción e incluso, por qué no, de las experiencias místicas del éxtasis. Un ritual que empieza, lógicamente, por una fase de purificaciones tanto personales como del lugar donde se celebra⁴²; un ritual en el que participan al menos un “director” y/o “invocador”

³⁶ Aunque el “ciclo” de Nechepso se relaciona claramente con el Hermetismo. Es un relato en que el médico Tésalo (quizá Tésalo de Tralles) viaja a Alejandría para conocer la verdad sobre la medicina y el poder de la magia, y allí consigue una visión de Asclepio en la que, además de una revelación del dios, hay una promesa de inmortalidad, cf. SMITH, 1978, VIII, 172, GASPARRO, 2010.

³⁷ Cf. *Anthol.* 241,4ss. En ella este sabio egipcio, de quien es consejero Petosiris, consigue también un viaje astral y una experiencia mántica e inmortalizadora.

³⁸ *Theol Plat* 1,113,6-10.

³⁹ *Myst. passim*.

⁴⁰ Cf. O’MEARA, 1989

⁴¹ Cf. MASULLO, 1985.

⁴² Cf. Proclo *in Crat.* 176,11: «por ello las ceremonias teúrgicas prescriben a los ‘invocadores’ y a los ‘receptores’ que se purifiquen previamente», y luego cita el propio *logion* donde se prescribe la pureza ritual (176,25): «que, en primer término, el propio sacerdote que conduce las obras del fuego se purifique con agua del sonoro mar» (= *Or.Chald.* 55). Que la purificación se refiere también al lugar, se deduce de que anteriormente se ha referido a «las aspersiones y lustraciones con azufre»; éstas últimas difícilmente aplicables a las personas). No olvidar que la “seance” de Roma en que participa Plotino (cf. Porph., *Plot.* 10) se celebra en el Iseo por ser el único lugar “puro” de la urbe.

(κλητήρ) y el propio mista al que se concibe como alguien que va a «recibir» al dios (“receptor” o δοχεύς)⁴³ –probablemente acompañados por la comunidad teúrgica, como indica Proclo (cf. *loc. cit.* 176 τούς συνόντας).

La finalidad que busca el mista, ya se ha dicho, es la unión con la divinidad suprema o, quizá más modestamente, su “encuentro” (σύστασις, que es la palabra utilizada habitualmente también en los Papiros Mágicos). Porque quizá la “unión” (*hénosis*) o fusión con la divinidad, la plotiniana identificación final del objeto divino del conocimiento con el sujeto del mismo, es algo demasiado elevado para el común de los aspirantes a teúrgo. La “simple” *sýstasis* es lo que logra el médico Tésalo con la aparición del dios Asclepio⁴⁴ e igualmente el “mago” del P IV que veremos en seguida. Pero –y ello es importante– junto con y como consecuencia de esta *systasis* el mista consigue dos objetivos concurrentes: primero, liberarse de las cadenas de Heimarmene que gobiernan los dioses astrales los cuales se encuentran por debajo del empíreo (recordemos la frase de que «el teúrgo no pertenece a la grey dominada por Heimarmene», *Or. Chald.* 153); en segundo lugar –y no menos importante– su inmortalización, es decir, el regreso a su naturaleza inmortal dejando aquí abajo, al menos momentáneamente y mientras dura la ceremonia, su naturaleza mortal: «hay que asegurar que toda la actividad de Aquiles en torno a aquella pira por elevar al alma de Patroclo hacia una vida separada imita la inmortalización del alma entre los teúrgos»⁴⁵.

Esta *sýstasis* va seguida del objetivo final (también en el relato de Tésalo) que es una revelación divina: de hecho la mayor parte, que es la doctrinal, de los *logia* está formada por estas revelaciones. Pero, a su vez y antes de ello, la *systasis* va precedida de la *anagôgê* del iniciado que es una complicada expedición hacia lo alto (como se verá claramente en el P IV) en la cual sin duda el mista encontrará en el mundo sublunar démones que lo atacarán (ἐμβολαί) e intentarán asustarlo, cortarle el paso y «arrastrarlo hacia la materia»⁴⁶. Pero ante esta eventualidad, el mista cuenta «con la armadura de las fuerzas procedentes de la iniciación» que le permitirán superar todos los obstáculos. Dado que, ya en lo alto y desprovisto de su envoltura carnal,

⁴³ Pselo (*Theologica* 74,125ss.) afirma que Proclo distingue tres clases de iniciados según la clase y la calidad de su “visión”: *autóptai* (“los que contemplan la naturaleza de lo divino con la facultad intelectual, luminosa y etérea de su alma”), *epóptai* (“los que la contemplan con la parte imaginativa del alma e inducidos por otro teólogo”); y *entheastai* “si contemplan con solo los ojos ciertas visiones divinas que se mueven en el aire y se llenan de ‘entusiasmo’ con ellas”.

⁴⁴ Cf. *De virtutibus herbarum* 1, prol. 24,1: «estando yo sentado con cuerpo y alma disueltos por causa de lo extraordinario de la visión».

⁴⁵ Cf. Procl., *In Remp.* 1,152.

⁴⁶ Cf. Procl., *In Alc* 39,16ss.

el mista va recuperando su carácter de espíritu puro, puede amenazar a los démones y dioses⁴⁷ o darles órdenes y pedirles silencio; además, puede engañarlos diciendo que es un espíritu con nombre concreto⁴⁸ –algo habitual en los papiros mágicos y que probablemente se remonte a una fase más bien antigua de la religión egipcia⁴⁹. Y, sobre todo, cuenta con numerosos objetos habitualmente llamados *συνθήματα* (“símbolos procedentes de un pacto” con los dioses, sería su traducción más cercana)⁵⁰ que pueden ser minerales (gemas, piedras preciosas a menudo con nombres mágicos), vegetales escogidos mediante un ritual específico llamado *botanéarsis*, es decir, en las condiciones astrológicas adecuadas pues debe estar en conjunción con un dios astral determinado⁵¹. Y cuenta con la palabra. Aquí reside su mayor fuerza: el mista conoce (porque han sido revelados a su congregación o *agéle* los nombres de todos los dioses, ángeles y démones que le van a salir al encuentro –dioses del día y de las horas, decanos, etc.). Quizá es su director espiritual el que lo pronuncia (o se lo indica) y, precisamente por eso, se llama *κλητήρ*. Y estos nombres, claro está, debe pronunciarlos sin cambiar un ápice («jamás cambies los nombres extranjeros», *Or. Chald.* 150) porque es precisamente su pronunciación la que es portadora de la *dynamis* mágica.

En fin, la aparición de los dioses o *αὐτοφάνεια* puede tener lugar bajo variadas formas («dicen que en las iniciaciones más santas los iniciados se enfrentan primero a formas multiformes y polimorfos de los dioses», *Procl. Theol. Plat.* 1,16). Sin embargo, en el caso de Hécate, que es la divinidad más importante para los teúrgos (pues es la mediación entre el Padre y el Hijo), la aparición siempre se realiza *en la luz*. Y, además, su aparición, su *autopháneia*, va precedida de fenómenos varios. De ello sí tenemos una descripción bastante vívida precisamente en uno de los *logia*: «cuando hayas realizado esta invocación, verás o bien un fuego, semejante a un niño, que se extiende a saltos hasta la hinchazón del aire, o bien un fuego informe del que se proyecta una voz, o bien una luz potente que se enrosca con ruido en torno a la tierra. Pero también puedes ver un caballo que relampaguea más que la luz, o bien a un niño cabalgando en los rápidos lomos del caballo, en medio de fuego o recamado de oro o, a su vez, desnudo; o bien lanzando dardos y en pie sobre los lomos». Y

⁴⁷ Son las amenazas (*ἀπειλαί*) que Jámblico niega en la Teúrgia y admite para “los egipcios”, los magos naturalmente (cf. *Myst* 6,7,23).

⁴⁸ Ver *infra*, en el P IV el nombre que se da a sí mismo es *Pheroura Miouri*.

⁴⁹ Cf. KÁKOSY, 1985.

⁵⁰ Es lo que van LIFFERINGE, 1999 llama “simbolismo activo”.

⁵¹ En los papiros mágicos hay más de un ejemplo, cf. IV 2967ss., etc.

todo ello (niños, caballos, fuego) es característico de Hécate⁵². En todo caso, es aquí donde el elemento caldeo es predominante —en la presencia constante y obsesiva de la luz y el fuego. Hécate, repito, no se presenta en forma corpórea⁵³ pese a que una de las partes —cuya relación, ciertamente, con el conjunto del ritual no es especialmente clara— es la consagración de su estatua. Se trata de la operación más llamativa de la *telestiké* teúrgica cuya finalidad es “animar su estatua” mediante coacción⁵⁴, y se la capacita para recibir la luz, que es ella misma, y hacerla profetizar.

Pero aquí ya estamos en un terreno muy alejado de Plotino e incluso de Porfirio; estamos —lo quisiera Jámblico o no— en la esfera de la Magia, por lo que vamos a ver con mayor precisión una descripción de este proceso que hemos dibujado hasta ahora con el trazo grueso de las dispersas alusiones neoplatónicas.

3.2. La Magia

Otro grupo importante lo constituyen los practicantes —también iniciados, claro— de la llamada “Magia grecoegipcia” que no tiene absolutamente nada que ver con la Magia vulgar y cuyas fuentes son la citada colección de *PGM*. Con la Magia sucede, todavía en mayor grado, lo mismo que veíamos en la Teúrgia. Las palabras “Magia” (μαγεία) y “mago” (μάγος) se utilizan pocas veces en los *PGM* y siempre en sentido encomiástico y referido a un grupo privilegiado de iniciados⁵⁵. En realidad, hoy los estudiosos tienden a pensar, en general, que los magos que actúan en los papiros, lejos de ser oscuros y es-trambóticos personajes siempre malintencionados, eran los propios sacerdotes egipcios que vivían y escribían en los templos. O en su casa, porque pertenecen a una época en que el paganismo era perseguido. Y a menudo tienen que “practicar” en su domicilio, que, por supuesto, han preparado y decorado como si fuera un templo⁵⁶.

⁵² Cf. *Or. Chald.* 146. Sobre el significado de Hécate en el ritual teúrgico, cf. LEWY 1978, pp. 239ss.; ver también, JOHNSTON, 1990 y 1992, pp. 303-321.

⁵³ Cf. Marino, *Vita* 28: “El filósofo [sc. Proclo], purificado por las lustraciones caldeas, entró en contacto con apariciones de Hécate en forma de luz, viéndolo por sí mismo (*autoptoúimenos*), como él mismo recuerda en un escrito propio... también utilizaba la *sýstaxis* de los caldeos y los ‘rombos’ divinos e innombrables. Estas cosas las tomó y aprendió de Asclepigenia, hija de Plutarco, las ‘invocaciones’ (*ekphonéseis*) y su utilización”.

⁵⁴ Pese a la negación de Jámblico ya aludida, la propia Hécate lamenta tener que bajar por la coacción del que la invoca en los ya citados fragmentos 221 y 222 de los *Oracula Chaldaica*.

⁵⁵ Cf. *PGM* I 127: «iniciado en la sagrada magia» (μύστα τῆς ἱερᾶς μαγείας), IV 2445: «la fuerza de su sagrada magia» (τὴν δύναμιν τῆς θείας αὐτοῦ μαγείας), y 2449: «toda la verdad de la magia que lo rodea» (τὴν ὅλην ἀλήθειαν τῆς περὶ αὐτὸν μαγείας).

⁵⁶ Ver SMITH, 1993.

En lo que se refiere a los textos “mágicos”, también aquí, como en los *Oracula Chaldaica*, se impone una reflexión sobre su naturaleza y origen porque, en realidad, lo único que los une a todos es el hecho de estar reunidos en una colección por varios eruditos dirigidos y coordinados por K. Preisendanz. La tiranía de la letra impresa –y en particular aquí, la del título de la colección– ha hecho que se siga considerando “mágico” todo lo que hay allí. Pero está muy lejos de serlo. Para empezar, pertenecen a épocas muy diferentes (desde el siglo I a.C. el llamado “conjuro de las magas Sira y Filina”, hasta el VII d.C.); hay material que es puramente literario (así, P XXXIV, un fragmento de novela); hay himnos tomados probablemente de colecciones himnicas de templos oraculares de Apolo (*passim*); hay, naturalmente, lo que podríamos llamar “grimorios” –especialmente los P VII y XII– que contienen recetas de todo tipo (ilusionismo incluido) y para todo fin. Pero –y esto es lo más importante– los textos verdaderamente significativos, los más valiosos de la colección, como la llamada “Liturgia de Mitra” en P IV 475-750, o “La Mónada u Octavo Libro de Moisés” que contiene una *Kosmopoiia* en P XIII (con dos versiones: 1-234 y 345-734) y muchos otros más tienen más que ver con lo que sus propios autores llaman “Magia” con mayúscula que con la de los grimorios y recetarios de la magia, con minúscula, de pequeñeces y/o maléfica de baja estofa. No hay por qué pensar que los textos de probable origen hermético (como la *Kosmopoiia* citada que comienza con una “plegaria hermética”, *Hermaikós Lógos*, o bien una plegaria procedente del *Asclepius* (cf. 41b, P III, líneas 598 ss), o gnóstico, etc., son magia bastarda incluso aunque se utilicen “para todo fin”⁵⁷. Desde luego, si su finalidad, como en la “Liturgia de Mitra” es la adivinación (ver *infra*), su semejanza con el ritual teúrgico puede elevarse al rango de *identidad*: después de todo, lo que el teúrgo busca es una revelación (ver Jámblico, *passim*). Quedémonos con la acertada afirmación de F. Cumont: «la Teúrgia es una Magia divina, pero Magia al fin»⁵⁸.

Se impone, por tanto, describir a continuación los testimonios que han llegado hasta nosotros procedentes de los círculos de Magia y Teúrgia, y que se refieren a la *anagôgê* del alma hasta el dios supremo donde ya no necesita mediación alguna. No me voy a referir, porque el trabajo sería interminable, a las numerosas formas que tienen estos personajes de entrar en contacto *semidirecto* con la divinidad: a través de animales, vegetales o minerales; a través de elementos que han estado en contacto con la divinidad (el agua de la osirización o muerte de un gato, la sangre de un gallo sacrificado, etc.). A menudo, a través de platos (lecanomancia, ver Nefotes en IV 165ss.),

⁵⁷ Cf. P III 495: “Comunicación con Helios. Para toda práctica y para todo lo que quieras”.

⁵⁸ CUMONT, 1947, p. 362.

espejos (catoptromancia), lámparas⁵⁹, etc. Sobre todo a través de niños inocentes, que actúan de médiums, por cuya boca habla el dios. Voy a centrarme en el encuentro o σύστασις del hombre con la divinidad frente a frente y sin necesidad de mediador, es decir, «solo frente a solo» (μόνος πρὸς μόνον)⁶⁰, expresión que pone de manifiesto la unión mística en soledad del alma con dios. Ya se ha señalado que, en parte, se pueden rastrear datos aquí y allá sobre ello en los escritos neoplatónicos y cristianos, así como en los *Oracula Chaldaica*. También son interesantes, aunque estén descontextualizados y, de alguna manera, reinterpretados, los citados relatos de Nechepso y del médico Tésalo. También el de Arda Viraf⁶¹, un relato iranio que Reitzenstein considera se basa en un testimonio antiguo zoroastriano sobre el viaje al empíreo de este personaje –y que influyó fuertemente en las ideas caldeas y/o neoplatónicas.

Sin embargo, el relato más completo y coherente, se ha dicho ya, sobre el *apathanatismós* lo encontramos en la citada “Liturgia de Mitra”. Este será el texto que voy a seguir básicamente en la idea de que, si bien no pertenece realmente al culto místico del dios Mitra, como se piensa hoy unánimemente, es una pieza magnífica en la que se encuentran las *líneas generales del ritual de inmortalización* ya que, sin duda, en las diferentes sectas había variaciones en el detalle.

3.3. Un ritual de inmortalización

El P IV de la colección de Preisendanz es llamado habitualmente “gran papiro mágico parisino” (es el *Supplementum Graecum* 574 de la Biblioteca Nacional de París). Es el más largo con diferencia de la colección (3275 líneas) y contiene numerosas prácticas “mágicas” (de sometimiento, especialmente erótico; exorcismos, etc.), aunque abundan especialmente los de carácter mántico y/o profético. Una de las prácticas más conocidas e importantes, muy comentada por historiadores de la religión tardía, es la ya citada varias veces que lleva por nombre “Liturgia de Mitra”: ocupa las líneas 475-750 y es, manifiestamente, un elemento extraño insertado en la secuencia de prácticas mágicas del papiro: se halla situado entre las líneas 466-474 y 830 que preceden y siguen al texto, respectivamente, y que contienen los mismos versos homéricos pertenecientes a otra práctica diferente⁶². La mencionada práctica lleva este nombre desde que el estudioso A. Dieterich manifestara en un conocido

⁵⁹ Cf. CALVO MARTÍNEZ, 2008, pp. 45-78.

⁶⁰ Cf. Plot., *Enn.* 5,1,6,11, etc.

⁶¹ Cf. HAUG – WEST, 1872.

⁶² Cf. J.L. CALVO – M.D. SÁNCHEZ, 1987, p. 112 n. 64.

libro que estamos ante una auténtica liturgia mitraica⁶³. Hoy nadie lo cree así –faltan elementos esenciales del mitraísmo, los hay ajenos por completo y en algunos casos se puede tratar de meras coincidencias– pero sí que se trata de una pieza fundamental del culto místico de época tardía. Creo que Dieterich estuvo más acertado cuando ocasionalmente llama “teúrgo” al protagonista del rito en otro importante trabajo publicado doce años antes⁶⁴.

El ritual comienza con una brevísima introducción bajo la forma de invocación a Providencia (Πρόνοια) y Psyche (Ψυχή): la primera es esencial en la Teúrgia ya que es la que permite que la adivinación sea auténtica y verdadera frente a las patrañas de los magos (cf. Jámblico, *supra*); en cuanto a Psyche es, sin duda, el Alma del cosmos a la que regresa el alma individual y de la cual forma parte.

En esta breve introducción el autor utiliza el topos literario, característico de este género, en virtud del cual afirma estar transmitiendo por escrito un libro “que le ha revelado el Arcángel por orden del gran Helios Mitra” (otras veces, como en el caso de Tésalo, lo ha encontrado casualmente o después de una penosa búsqueda); se lo transmite a su hijo –o hija, pues *téknon* (τέκνον) que es la palabra utilizada puede ser una u otra cosa siendo neutro, y, aunque enseguida añade “oh, hija” (ὦ θύγατερ), el sujeto, el agente del ritual a quien llamaremos a partir de ahora “iniciado” o “mista”, es siempre masculino. Se trata de un círculo completo: se parte de la revelación divina del ritual que va a conducir al mago a la visión del dios supremo para que le haga nuevas revelaciones (líneas 724ss.), revelaciones que, veremos, son de la misma naturaleza que las que encontramos en los *Oracula Chaldaica*, difíciles de entender para todos menos para quien las ha oído directamente de la divinidad: “después de que hayas dicho esta fórmula, profetizará enseguida... Te comunicará el oráculo por medio de versos y, después de manifestártelos, se marchará. Por tu parte, permanece mudo, pues lo entenderás todo por ti mismo y luego recordarás infaliblemente lo dicho por el gran dios, aunque el oráculo conste de innumerables versos”.

La estructura de esta praxis se articula en una secuencia en que se intercalan siete plegarias (λόγοι) y seis visiones de interés creciente que culminan en un séptimo y definitivo λόγος que afirma la inmortalización del “mago” y la recepción de revelaciones divinas.

La **primera invocación** se dirige a los elementos, los cuatro Elementos “primordiales” (el aire es calificado como πνεῦμα); son considerados, empero, elementos

⁶³ DIETERICH, 1903.

⁶⁴ DIETERICH, 1891, 104.

divinos –por eso los invoca– y están en la base de su γένεσις que se ha realizado «a través de la mezcla de las mezclas», «por un brazo divino e inmortal» (sin duda, el Demiurgo) para formar un cuerpo perfecto. Dado que lo insta una necesidad apremiante, quiere contemplarlos (ἐποπτεύειν), es decir, contemplar su propia ἀρχή con sus elementos ya inmortalizados y con ello renacer (μεταγενέσθαι). Pero no quiere contemplarlos sólo a ellos, sino también al inmortal Eón. Por esto pide después a su parte corporal «que se quede ahí», ya que con ella no puede acceder para «unirse con los áureos destellos de la inmortal lumbrera». Es decir, el iniciado muere momentáneamente, y recupera su naturaleza inmortal, para unirse a la divinidad en un rito de immortalización que exige una previa y temporal muerte.

Tras ello, el mista debe aspirar tres veces al máximo de sus fuerzas “el aire (*pneuma*) de los rayos solares” porque con ello se va a sentir aligerado y experimentará una levitación («te elevas a la altura, de manera que te parecerá estar en medio del aire. No oirás a nadie, ni hombre ni ningún otro ser viviente, ni verás a ninguno de los mortales que estén sobre la tierra en aquel momento, pero verás todo lo inmortal», líneas 540ss.). Por otra parte, el silencio, que es un elemento esencial en los ritos místicos –en general en el misticismo– será un *Leitmotiv* del ritual. En esa posición, el mista ya ha comenzado su viaje cósmico: ya puede observar el movimiento de los “dioses visibles”; son los que controlan los elementos y se manifiestan como tremendos fenómenos meteorológicos: truenos, rayos y el viento huracanado producido por el “Aulós”. Pero estos dioses se lanzarán contra él. Debe detenerlos repitiendo (siempre) tres veces “¡silencio!”⁶⁵ acompañado de silbidos, chasquidos con la lengua y “palabras secretas”, utilizando la fórmula ἐγὼ εἰμί “yo soy” (característica de la himnica de los *PGM*) y realizando la **segunda plegaria** (líneas 557ss., 573ss.).

Los dioses lo mirarán entonces “con benevolencia” y conseguirá una **segunda visión**: el disco solar se abrirá y dejará al mista que llegue hasta las siete puertas ígneas “que están cerradas” (líneas 576-585). Sigue una **tercera plegaria** a Eón, Iao, y Σεμεσιλαμψ (= Samas), dios ígneo y luminoso que gobierna las siete puertas de las siete esferas, “dominador de las estrellas”: este dios tiene que revelarles «los verdaderos nombres que no tienen cabida en la naturaleza mortal ni son expresados de forma articulada por lengua humana ni por mortal sonido ni por voz mortal, los nombres gloriosos que viven eternamente» (líneas 605ss.).

Cuando el mista pronuncie estos nombres de los “siete inmortales dioses del cosmos” se abrirán las siete puertas y tendrá una **tercera**, más elevada, **visión**: la del interior del cosmos y del propio Helios como un «dios joven de hermoso aspecto e

⁶⁵ Sobre el “silencio místico” en la mística cristiana, véase SANTULLANO, 1940.

ígneas cabellera, envuelto en blanco manto con clámide escarlata y corona de fuego» (líneas 635ss.). El mista debe dirigirle la **cuarta plegaria**. Es una súplica a Helios para que, ahora que ya está re-generado (μεταγεννηθέντος) e inmortalizado (ἀπανατισθείς), el dios solar pida al dios que rige ese día y esa hora (*Propsiari*) que le conceda el paso. Tras la plegaria, el mista debe emitir un gran mugido y besar los amuletos –sin duda, tanto el mugido como lo que contienen los amuletos equivalen a los συνθήματα o símbolos de la Teúrgia⁶⁶.

Ello hará –**cuarta visión**– que se abran las siete puertas por las que saldrán las siete Τύχαι o *Fortunas* como doncellas con aspecto de áspid (aquí hay un claro colorido egipcio) cuyos nombres ya conoce y pronuncia el mista al saludarlas una a una. Tras una **quinta plegaria** a estas siete doncellas, saldrán igualmente Siete Dioses con cabeza de toro, a los que el mista también saluda por sus nombres señalando que son los “Señores del Polo”, que rigen la meteorología y que sólo atacan a los impíos, pero no a los piadosos (los teúrgos son también piadosos, *theosebeís*). Esta –la **quinta visión**– así como la anterior de las *Tychai* sirven para poner de manifiesto que estos son los dioses de los que se sirve Ananke (la Necesidad), pero que a ésta solamente están sometidos los no iniciados: lo mismo que en la Teúrgia⁶⁷. Y a éstos dirige el mista su **sexta plegaria**, tras lo cual se sitúan obedientemente “a uno y otro lado”. Es en ese momento cuando el mista tiene su **sexta visión**, su contemplación de tú a tú, μόνος πρὸς μόνον, frente al dios supremo. En esta visión «verás que descienden relámpagos y una luz destellante, y que se conmueve la tierra y desciende un dios gigantesco con el rostro bañado de luz, muy joven, de áurea cabellera, con un manto blanco, corona de oro y pantalones anchos, sujetando con su mano derecha el áureo lomo de un novillo que es la Osa, la que mueve y hace girar en sentido contrario al cielo, según la hora, ascendiendo hacia el polo o descendiendo». Como este dios, que sin duda debe ser el *hypsistos* ya que es superior a Helios, tiene la apariencia de Mitra (amén de los mugidos del mista y de otros elementos bovinos), A. Dieterich se apartó de la idea de que el mista era un teúrgo para sostener, equivocadamente, que todo ello era una “Liturgia de Mitra”.

El mista le dirige su **séptima plegaria** como señor de los elementos («dueño del agua... dominador de la tierra... señor del *pneúma*... luz radiante»), y, a continuación, ya no hay una nueva visión –no puede haberla– por lo cual el mista dedica sus palabras a afirmar su inmortalidad con los *oxímora* característicos de las explosiones místicas: «Señor, ahora que he renacido, me muero; ahora que he crecido y he sido fortalecido,

⁶⁶ Cf. *Or. Chald.* 2.3; 109,3; Iambl., *Myst.* 1,12, etc.

⁶⁷ Véase *Or. Chald.* n. 26.

termino mi vida; ahora que he nacido de un principio generador de vida, me dirijo hacia la muerte liberado, tal como tú creaste, legislaste y formaste el Misterio».

Finalmente, el dios comunicará oráculos en verso que el mista será capaz de entender y recordar «aunque el oráculo conste de innumerables versos». En esta última parte nos encontramos más cerca de la Teúrgia de los *Oracula Chaldaica* para entrar en un silencio místico («tú permanece mudo... te verás liberado de tu alma y no estarás en ti mismo»). Finalmente, entre las líneas 751 y 834 hay una serie de instrucciones sobre la manera de conseguir, consagrar y utilizar los συνθήματα –lo mismo que en la Teúrgia: se trata ahora de animales en simpatía con Helios (escarabajo), plantas (loto, *kenritis*, mirra, una hoja de persea con un nombre de ocho letras escrito en ella, etc). No poco de ello, junto con los nombres *ásema*, ininteligibles de las siete plegarias así como los diferentes ruidos que ha ido emitiendo el mista (silbido, chasquido de lengua, etc.), coincide con los citados “símbolos” y pactos de la Teúrgia con los que se *constrñe* y *coacciona* a la divinidad.

4. Conclusiones

Al comienzo he hablado de mediación y mediadores, como era obligado. Al final creo que se justifica mi afirmación inicial de que, al final de la Antigüedad, entre la divinidad y el hombre se puede pensar más en un mediador divino para salvar al hombre que en uno humano para llegar hasta la divinidad. En realidad, ni siquiera el μεσίτης sería necesario para aquellos grupos religiosos (o simplemente filosóficos) que conceden al hombre una naturaleza similar a la de los dioses y creen, como Plotino, en la capacidad de los humanos para elevarse a la *unio mystica* o *hénosis* mediante el esfuerzo intelectual y la virtud moral. En otros casos, y en el mismo Neoplatonismo desde Jámblico, este esfuerzo se considera insuficiente y, aquí sí, se solicita la mediación parcial de uno o más seres superiores (dioses o demonios) para –pero sólo hasta– que se consiga la *anagógê*, la ascensión hasta el dios supremo: en eso precisamente consiste la Teúrgia y, *mutatis mutandis*, la Magia “superior” que vislumbramos en los papiros mágicos.

En conclusión, Teúrgia y Magia son manifestaciones similares (una de origen minorasiático y la otra egipcio) de la misma creencia: comparten un buen número de rasgos comunes como las purificaciones, la manipulación de estatuas, la utilización de συνθήματα o símbolos consistentes en palabras *ásema*, pero también en objetos, plantas (que hay que recoger de forma ritual), minerales y, sobre todo, nombres secretos que la propia divinidad transmite al mista o al “mago”. Si se diferencian en los fines, ello es objeto de polémica quizá más para nosotros que para sus contemporáneos. Es cierto que ellos mismos ya insistían en este rasgo diferencial, pero, desde luego, en los

PGM hay textos cuyo fin es la adivinación como acabamos de constatar, lo mismo que en la Teúrgia, y es improbable que las gentes no implicadas los consideraran muy diferentes: en un caso, se trataría de “filósofos”; en otro, de sacerdotes venidos a menos.

En todo caso, hay que admitir nuestra incapacidad para calibrar el grado de extensión de estas creencias entre las gentes. La tentación es pensar que no debía de ser grande si tenemos en cuenta que los propios teúrgos se consideraban un grupo, una congregación (ἀγέλη) privilegiada, superior a la mayoría, es decir, a los no iniciados a los cuales desprecian como impíos (ἄσεβεῖς). Pero, después de todo, los cristianos, que fueron su competencia y, en parte, su modelo, también tenían su revelación con dogmas al menos igual de abstrusos y con un culto místico e iniciático similar; y, sin embargo, se fueron extendiendo como una mancha de aceite imposible de detener.

BIBLIOGRAFÍA

- BIDEZ, J. – CUMONT, F.,
- *Les mages hellénisés*, I-II, París, 1938.
- BOYANCÉ, P.,
- “Théurgie et téléstique neo-platonicienne”, *RHR*, 147 (1955) 189-209.
- BURESCH, K.,
- *Claros. Untersuchungen zum Orakelwesen der späteren Antike*, Leipzig, 1889.
- CALVO MARTÍNEZ, J.L.,
- “El mundo de las creencias en los Papiros Mágicos”, en M.L. SÁNCHEZ LEÓN (ed.), *La Mágia* (Religions del Món Antic 5), Palma de Mallorca, 2006, pp. 149-178.
- “Morfología de las prácticas mánticas de la luz. Fotagogia y Licnomancia en los *PGM*”, in M. MONACA (ed.), *Problemi di Storia Religiosa del Mondo Tardo-Antico. Tra Mantica e Magia*, Cosenza, 2008, pp. 45-78.
- CALVO MARTÍNEZ, J.L.–SÁNCHEZ ROMERO, M.D.,
- *Textos de Magia en Papiros Griegos*, Madrid, 1987.
- CUMONT, F.,
- *Lux Perpetua*, París, 1947.
- DIETERICH, A.,
- *Abrasax*, Leipzig, 1891.
- *Eine Mithrasliturgie*, Darmstadt, 1903.
- DILLON, J.,
- “Iamblichus’ defense of Theurgy: some reflections”, *The International Journal of the Platonic Tradition* 1 (2007) 30-41.
- DODDS, E.R.,
- *Los griegos y lo irracional*, trad. esp. Apéndice II “La Teúrgia”, Madrid, 1985.
- EITREM, S.,
- “La Théurgie chez les Neoplatoniciens et dans les papyrus magiques”, *SO*, 22 (1942) 49-79.
- FESTUGIÈRE, A.-J.,
- “Cadre de la Mystique Hellénistique”, in A.-J. Festugière, *Hermétisme et Mystique Païen-*

- ne, París, 1967, pp. 13-27.
- *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV: I. *L'astrologie et les sciences occultes*; II. *Le Dieu cosmique*; III. *Les doctrines de l'âme, suivi de Jamblique, Traité de l'âme, traduction et commentaire*; Porphyre, *De l'animation de l'embryon*. IV, *Le dieu inconnu et la gnose*, París, 1989 (I) - 1990 (II-IV) (repr. de la 2ª edición de 1950).
- GASPARRO, G.,
- "Asclepio divinità epifanica e salvatrice: l'esperienza di Thessalos fra medicina, religione e magia", in V. CALI, E. DE MIRO & G. SFAMENI GASPARRO, *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea*, Agrigento, 2010, pp. 287-306.
- HAUG, M. – WEST, E.W.,
- *The book of Arda Viraf*, Bombay, 1972.
- JOHNSTON, S.I.,
- *Hekate Soteira* (American Classical Studies 21), Atlanta, 1900.
 - "Riders in the Sky: Cavalier Gods and Theurgic Salvation in the Second Century AD", *CP*, 87 (1992) 303-21.
- KÁKOSY, L.,
- "La magia nell'antico Egitto", in L. KÁKOSY, *La Magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, Modena, 1985, pp. 1-101.
- KROLL, W.,
- *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau, 1894.
- LEWY, H.,
- *Chaldaean oracles and theurgy: mysticism magic and platonism in the later Roman Empire*, París, 1978.
- MASULLO, R.,
- *Marino di Neapoli. Vita di Proclo*, Nápoles, 1985.
- MEYER, E.,
- *Ursprung und Anfange des Christentums*, Stuttgart-Berlín, 1921-1923.
- NILSSON, M.P.,
- *Geschichte der Griechischen Religion*, II, Munich, 1974³.
- O'MEARA, D.J.,
- *Michaelis Pselli philosophica minora, 2: Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, Leipzig, 1989.
- PEARSON, B.A.,
- "Theurgic tendencies in Gnosticism and Iamblichus' Conception of Theurgy", in R.T. WALLIS – J. BREGMAN, edd., *Neoplatonism and gnosticism*, Albany-Nueva York, 1992, pp. 253-276.
- PLACES, E. DES,
- *Oracles Chaldaïques: avec un choix de commentaires anciens*, París, 1989.
- PREISENDANZ, K.,
- *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, I-III, Berlín-Leipzig, 1928-1940.
- REITZENSTEIN, R.,
- *Hellenistische Mysterienreligionen*, Leipzig, 1910.

SANTULLANO, L.,

- *Santa Teresa de Jesús, Obras Completas. Vida*, Madrid, 1940, caps. XIV-XVIII.

SHAW, G.,

- *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, Filadelfia, 1995.

SMITH, J.Z.,

- *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*, Chicago, 1993.

TRÖGER, K.W.,

- “Mysterienglaube und Gnosis”, in *CH XIII*, Berlín, 1971, pp.376-378.

VAN LIEFFERINGE, C.,

- *La théurgie: des Oracles chaldaïques à Proclus*, Lieja, 1999.

VAN MOORSEL, G.,

- *The Mysteries of Hermes Trismegistus*, Utrecht, 1985 (1971).

WEST, M.L.,

- *The East Face of Helikon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, 1997

ZAGO, M. (a cura di),

- Anonimo. *La ricetta di immortalità*, Milano, 2010.