
Politeísmo, magia y teúrgia: la crítica de Prudencio al neoplatonismo de Juliano el Apóstata según *Apoth.* 449-502

Daniel Ortiz Pereira

Abstract: This paper aims to analyze Prudentius' critique to Julian the Apostate's neoplatonic system mainly through an allegorical scene contained within verses 449-502 of the *Apotheosis*, where a failed pagan ritual is described. Towards concluding that in the fourth century A.D. the conflict between pagans and christians motivated the breakup of the neoplatonic system into two parallel currents, the augustinian and the misterical one, we will focus on three points: (1) Some aspects of the general state of neoplatonic imperial thought with regards to certain historical, philosophical and social transformations within Paganism and Christianity, attending specially to the internal fractures of the former; (2) Prudentius' argument for the metaphysical and moral insufficiency of Julian's use of polytheistic symbolism, with the latter's consequent counter-arguments and some examples of conflict and syncretism with regards to this question and (3) Prudentius' argument for the impious and heretical condition of the components of theurgic activity, with the successive defense of an internal and not external mystical paradigm.

Keywords: Christianity, Julian, magic, neoplatonism, Prudentius, theurgy.

Introducción

El siglo IV d.C. marca uno de los puntos más complejos en las relaciones entre la intelectualidad pagana y la intelectualidad cristiana. Considerar a la primera en un estado de decadencia y desintegración progresiva de la mano del creciente auge de la segunda conlleva, no obstante, el no atender con suficiente atención a algunos de los fenómenos de asimilación que una y otra experimentaron durante el lento y difícil transcurso de los primeros estadios de la cristiandad. Es más, el análisis de estos fenómenos permite, al mismo tiempo, examinar y acentuar con mayor seguridad las diferencias esenciales entre ambas.

Con todo, hablar de una crisis del paganismo solo es posible en retrospectiva histórica. Si bien es cierto que a partir de mediados del siglo III d.C. las constantes greco-romanas comenzaron a perder poco a poco buena parte de su idiosincrasia, posiblemente el mundo pagano nunca fue del todo consciente de su inevitable caída. De hecho, solía presentarse a nivel institucional e intelectual como un firme y combativo oponente a la expansión del cristianismo. La clase senatorial, consciente de que la preservación de sus privilegios pasaba por reforzar la legitimidad

que les otorgaba la antigua tradición, era reacia a que sus cargos comenzasen a ser accesibles a una nueva e incipiente burocracia asociada a la esfera cristiana. Al mismo tiempo, la religiosidad pagana había logrado permear todas las clases de la esfera social imperial: el pueblo continuaba en su mayor parte adscrito a las prácticas supersticiosas, mientras que las élites intelectuales se acogían al nuevo canon ético y especulativo dictado por la filosofía neoplatónica.¹

En el proceso de cristianización vivido por el neoplatonismo imperial surgieron, sin embargo, una serie de conceptos conflictivos que, dificultando la sinergia entre paganos y cristianos, definían las fronteras de sus respectivas ortodoxias y servían, por así decir, de instrumentos legitimatorios tanto en apologías como en diatribas. Es el caso de la magia, el ritual y el sacrificio, los tres elementos que conformaban la actividad teúrgica. A través del análisis de los múltiples ataques dirigidos por Prudencio a esta última en varias de sus obras, pero especialmente en los versos 449-502 de su *Apotheosis*, donde se describe alegóricamente el fracaso de un ritual pagano ejecutado por Juliano, propondremos la tesis final de que existen, en el fondo, dos variantes de este neoplatonismo imperial: una rápidamente asimilada por la ortodoxia eclesialística de la que participa el propio Prudencio y que sirve de eslabón entre la mística pagana y la mística cristiana y otra que, participando de los presupuestos más esotéricos del pensamiento de Jámblico, fue tomada tanto por aquél como por los emperadores sucesivos como estandarte del paganismo.

I.

En *Apotheosis*, 449-454, Prudencio se refiere a Juliano del siguiente modo:

“Sin embargo, entre todos los príncipes no faltó uno, siendo yo niño, según recuerdo, caudillo valentísimo en la guerra, legislador insigne, famosísimo por su palabra y obras, vigilante del bien de la patria, pero no de la religión verdadera; devoto amante de trescientos mil dioses. Este célebre hombre fue pérfido para con Dios, aunque no lo fue respecto al mundo”.²

El contraste entre los apelativos de *perfidus deo* y *non perfidus orbi* define la política religiosa del emperador con una gran carga de objetividad. Lejos de los fieros ataques de la apologética más tardía, el pasaje ofrece un fiel retrato de la consideración que merecería para un intelectual cristiano del siglo IV. Es más, en sus alabanzas Prudencio coincide mayoritariamente con la descripción

ofrecida por otros historiadores paganos, que lo describen como portador de todas las virtudes filosóficas y dotado, al mismo tiempo, de los mayores atributos prácticos.³ Sin embargo, resalta su falla moral como enemigo de la divinidad. Es cierto que, si bien se preocupó constantemente desde el comienzo de su mandato por distanciarse de las medidas persecutorias de algunos de sus predecesores y tratar de pacificar las afrentas religiosas, Juliano se esforzó al mismo tiempo por demostrar la natural superioridad intelectual y moral de los cultos paganos, a través de la retórica pero más especialmente del aparato racional de la demostración filosófica.⁴ Convencido de que el conflicto se reducía ulteriormente a una cuestión metafísica, su programa socio-cultural se orientó a fomentar lo que él consideraba la interpretación genuina de los textos antiguos, esto es, la idea de que entre sus líneas se hallaban las claves de los misterios más profundos de la naturaleza y cuyos secretos solo eran alcanzables a aquellos versados en los misterios iniciáticos. Así, la promulgación del edicto del 362, por ejemplo, pese a conllevar la tolerancia de las prácticas cristianas, restringía explícitamente su acción en los asuntos públicos, competencia única de la ortopraxia dictada por el politeísmo. Por tanto, prohibía consecuentemente el ejercicio de la docencia a todos aquellos profesores que no hubiesen manifestado su creencia en los dioses.⁵

No obstante, no fue tanto la naturaleza de este politeísmo cuanto su heterodoxo tratamiento lo que condujo a Prudencio -como a otros tantos pensadores cristianos- a emplear unas tan agudas críticas. Es más, en la propia estructura del pensamiento de Juliano se hallan contenidas las inconsistencias y contradicciones derivadas de la gran dispersión ideológica que arrastró el paganismo tardío, y que muchas veces se traducía en la existencia de sistemas que, bajo unos caracteres comunes, defendían postulados opuestos. La crisis del paganismo, por tanto, no debe entenderse a nivel externo sino interno. Seguía representando, a nivel general, a un número muy elevado de la población, pero las múltiples fracturas que sufría y la progresiva diferenciación de sus prácticas entre clases fue igualmente uno de los blancos de ataque a los que apuntó el cristianismo. De hecho, el paganismo de corte popular no solía ser un fiel aliado de las manifestaciones filosófico-religiosas que, basándose en la simbología pagana, eran en el fondo una forma particular de henoteísmo neoplatónico y místico dirigido a las élites y cuya ética estaba muchas veces en contradicción con lo que dictaban las tradiciones populares. Por tanto, como afirma G. Faggin,⁶ aquel que estuviera dispuesto a defender el paganismo en época imperial se encontraba inevitablemente ante un dilema: aceptar todas las manifestaciones histórico-culturales del paganismo (lo que definía la tradición popular) o identificar la tradición pagana con las expresiones más puras del pensamiento filosófico y religioso (lo que definía a la élite iniciada). Es a este respecto que los intentos de Juliano por unificar la religión pagana fuesen limitados e inconsistentes. Pese a tratar de establecer una identidad común bajo el signo del helenismo que rivalizase con el sentimiento cristiano, el carácter iniciático de su neoplatonismo jambliquiano le impedía identificarse con las prácticas populares, consideradas insustanciales, así como lograr una unidad doctrinal que, al margen de la condición social, política e intelectual del individuo, ga-

rantizase su inclusión en un proyecto soteriológico común.⁷

La crítica prudenciana va únicamente dirigida, en el fondo, a esta forma particular de ideología neoplatónica exenta de carácter universalizable. De hecho, erradicando este último rasgo y todos aquellos elementos asociados con él, Prudencio es un neoplatónico cristiano al uso. Basta con referir dos ejemplos en la *Psychomachia*: la concepción plotiniana del cuerpo y de la materia como un foco de enfermedad y vicio (887-908)⁸ y la idea agustiniana de las manifestaciones alegóricas de Cristo en el tiempo, que culminan con su venida final bajo la imagen pura de la sabiduría virtuosa (909-916).⁹ Así mismo, el poema incide repetidamente en la tesis de que el hombre está llamado a una catarsis, a un proceso de *regressus* que conduce, en último término, a la divinización del alma.

El propio aparato alegórico de la *Psychomachia* da prueba de que esta catártica cristiana va a gozar, no obstante, de una condición diametralmente opuesta a la catártica jambliquiana practicada por Juliano. La sustitución de la exégesis mística de los grandes ciclos mitológicos por un atento examen de los recovecos del alma y de sus conflictos da prueba de que la expiación humana no pasa por las acciones externas de la teúrgia, sino por la contemplación interna.¹⁰ Por tanto, la perfidia del emperador reside en renegar del poder de Dios en el corazón humano, de la Gracia, -un poder que es capaz de alcanzar a todo hombre por el hecho de ser tal- por entregarse a prácticas rituales que, basadas en complejos conocimientos, son incapaces de unificarse y dan lugar a la disgregación de sus fieles.

II.

Los versos 455-509 de la *Apoteosis*, que siguen inmediatamente a la cita con la que se abría la sección anterior, comprenden buena parte de los ataques de Prudencio contra la actividad teúrgica. De hecho, van a volver a servirse de la alegoría para describir un episodio ritualístico fallido con Juliano como protagonista en el que se pone de manifiesto la condición endeble de la fuerza otorgada por los dioses paganos, subyugados ante la aparición de Dios a través de un joven infiltrado en la escena. Este cuadro representa dos argumentos centrales: (1) La idea de que los conceptos ontológicos más elevados que el neoplatonismo asociaba a las imágenes y los símbolos del politeísmo eran incompatibles con cualquier forma de perfección moral, y (2) La idea de que las dos acciones esenciales que definían la teúrgia, esto es, la magia y el sacrificio, eran aberraciones impías e indignas de Dios.

El primero de ellos es recurrente en Prudencio, pero se concentra especialmente en el libro primero del *Contra Símaco*, en el que, mediante una genealogía, los dioses paganos son presentados como los representantes de los más altos vicios y, por ende, los causantes de la corrupción de los hombres. Los cristianos solían abordar esta crítica desde dos perspectivas: bien aludiendo al hecho de que en los mitos el comportamiento de los dioses incitaba a la corrupción en vez de a la purificación, y por tanto la iniciación en sí sería un fraude,¹¹ bien considerando que el atribuirles cualidades ontológicas no solamente generaba un conflicto entre su naturaleza real y su naturaleza simbólica, deslegitimando a los filósofos en el caso de

sostener lo primero o a las tradiciones populares en el caso de decantarse por lo segundo, sino que, en el fondo, quitaba espacio a la propia sustancia divina para reforzar la importancia de sus intermediarios, los objetos intervinientes en el proceso de invocación. En efecto, como representantes de las distintas fuerzas y cualidades naturales y espirituales, la teúrgia focalizaba sus ritos no en la unidad de las mismas -en este caso el Uno-, sino en la capacidad para atraer a sus participantes activos, los dioses, en el papel de las múltiples hénosis o emanaciones del Uno. Muchos neoplatónicos cristianos los calificaron, siguiendo a Agustín, de *daimones*, entendiendo que bajo dicho nombre se podían entender tanto los espíritus susceptibles de contener influencias malignas como, siguiendo la tesis típicamente neoplatónica, las entidades incorpóreas encargadas de comunicar el mundo divino con el mundo humano, equiparándolos, por tanto, a los ángeles. Con todo, el panorama a finales del siglo IV mostraba que, en general, existía un clima general de confusión en la interpretación de estos *daimones*. Algunos paganos trataban de abordar las acusaciones de impiedad tratando de demostrar que la cuestión se reducía únicamente a una problemática conceptual, y que ellos denominaban dioses a lo que los cristianos denominaban ángeles. Sin embargo, Agustín terminó por considerar herético su culto, asociándolos definitivamente a los dioses celestes del paganismo tardío,¹² y otros autores anteriores como Lactancio, sin condenarlos explícitamente, ya habían precisado que los ángeles, pese a poder ser comparados conceptualmente con estos dioses, restringían sus funciones a la servidumbre divina y estaban exentos de cualquier tipo de adoración, un elemento clave en la teúrgia pagana.¹³ Prudencio, por su parte, afirma que son los instigadores del culto pagano.¹⁴ En su descripción, afirma como “la augusta cabeza de Juliano se inclinaba ante los pies de Minerva y lamía las sandalias de una Juno de barro, se postraba a los pies de Hércules, en las rodillas de Diana ponía sus votos en tablas cubiertas de cera y hasta rendía su frente ante un Apolo de yeso”.¹⁵ Los actos de reverencia ante las distintas imágenes, que adquieren calidad de *idola* tanto metafísicos como morales, no solamente no son eficaces, sino que hinchaban el corazón humano y hacen que la relación con la divinidad no esté basada en el amor incondicional, sino en la soberbia. Es ahí donde radica también la imposibilidad de la segregación de una élite iniciada. De hecho, tanto Agustín como el propio Prudencio asocian igualmente la caída del paganismo a un castigo divino dirigido a Roma a causa de su desmesurada ambición y anhelo de grandeza.¹⁶

Juliano, consciente de estas dificultades, trató de buscar múltiples soluciones a las mismas.¹⁷ A la primera objeción, esto es, a la acusación de la condición indecorosa de los actos divinos en los ciclos míticos y su inconsistencia con la idea de que representaban realidades metafísicas de la máxima pureza, responderá insistiendo nuevamente en que el mito no es más que un recurso alegórico mal comprendido por aquellos no versados en el conocimiento de los misterios.¹⁸ A la segunda y la tercera, las que lidiaban con la dispersión interna de la filosofía y las tradiciones paganas y el problema de los intermediarios, trató de reforzar, en el caso de la primera, la respuesta anterior, apelando a la dignidad de las prácticas teúrgicas

sobre la mera ritualística vulgar, y, en relación a la segunda, ofreció ciertas tentativas de, sirviéndose implícitamente del mecanismo soteriológico de Porfirio, supeditar las funciones de los dioses a la acción de un salvador universal que pudiese establecer una analogía con Cristo, en este caso Asclepio, cuya relación con Helios se tomaba como la misma que la de aquél con el Padre.¹⁹ De este modo, no solamente lograba presentar, en palabras de C. Lacombrade, al “antagonista pagano de Cristo”,²⁰ sino que al mismo tiempo solventaba parcialmente el problema de los dioses-*daimones*, ya que éstos ahora serían, en el fondo, meros servidores de Helios.

Lo interesante de esto es que, a través de este paralelo, el conflicto entre neoplatónicos paganos y cristianos en relación a la teúrgia se estrecha todavía más, reduciéndose únicamente a la naturaleza de la relación entre el hombre y lo divino. O, más específicamente, a la legitimidad de las prácticas externas que la sustentaban en el caso de los primeros y que se contraponían a la desnudez contemplativa de los segundos. Este es, a su vez, el segundo argumento sobre el que se sustenta el episodio prudenciano, la impiedad de los agentes involucrados en dichas prácticas.

III.

Dos son los rasgos fundamentales que definen la operación teúrgica: su carácter mágico, esto es, el hecho de que hace al hombre partícipe de ciertos poderes sobrenaturales para comunicarse con lo divino, cuya presencia suele atestigüarse a través de alguna sentencia profética y su carácter catártico, normalmente adquirido a través de ejercicios ritualísticos sacrificiales. Así en la descripción de Prudencio:

“Un día, haciendo un sacrificio a Hécate, buscaba su favor con gran derramamiento de sangre. Ganados de vacas había allí preparados para caer sacrificados por el hacha ritual de los pontífices, y la rama del ciprés, trenzado en guirnaldas, ponía sombra en las novillas con la frente coronada de cintas. El anciano, ornado de la venda sacra, según costumbre, había abierto ya, metiendo su cuchillo, las entrañas de una víctima, y con sus manos bañadas en sangre revolvía las fibras temblorosas por el frío de la muerte, y, hábil intérprete, registraba en número y fin los últimos latidos de la vida en aquel corazón tibio”.²¹

La cuestión de la fiabilidad del pasaje da lugar a un significativo debate. Es cierto que la teúrgia se servía de los procedimientos mágicos derivados de las tradiciones populares, pero los dignificaba mediante su empleo para un fin puramente religioso que, más aún, estaba legitimado por los dioses a través de los llamados *Oráculos caldeos*.²² De hecho, eran los oráculos los textos que servían de puente entre lo que se conoce con el nombre de *haruspicina*, esto es, la mántica inductiva que se basaba en la interpretación de fenómenos sobrenaturales a partir del estudio de vísceras de animales, sangre y otros derivados y el profetismo de la teúrgia, que no era inductivo sino intuitivo, esto es, procedente directamente de los dioses.²³ Como es natural, muchos cristianos -y aquí Prudencio también- acusaban a los neoplatónicos paganos de entregarse a prácticas basadas en la nigromancia o en otras artes ocultas heréticas. Sin embargo, estos filósofos se ocuparon constantemente de separarse de estos *haruspices*, a

los que consideraban unos meros sacerdotes vulgares, e incluso en ocasiones fraudulentos. De hecho, en la expedición del propio Juliano a Persia en el 363 se produjo un enfrentamiento abierto entre unos y otros, que narra Amiano Marcelino,²⁴ a causa de la interpretación de unos augurios que podrían ser desventurados para el devenir de la campaña. Mientras que los harúspices se apoyaban en lo dictado por los libros sagrados de origen etrusco, los filósofos renegaron de este criterio considerándolo infundado.²⁵ Es más, incluso dentro de la historia del paganismo hay constancia de ciertas prácticas mánticas que fueron prohibidas por disposiciones imperiales.²⁶

Esto implica algo análogo en el caso de la magia. La tendencia a separar las vulgares prácticas mágicas de la tradición popular basadas en la superstición, lo denominado bajo el término γοητεία, de la magia otorgada por el poder de los dioses y mediante la cual se les invoca y rinde culto, la magia teúrgica, fue una constante en el pensamiento neoplatónico imperial.²⁷ Los dos grandes teóricos de la teúrgia y principales referencias de Juliano, Porfirio y Jámblico, dejan del todo claro la ineficacia o limitación de los sacrificios y las ofrendas materiales e instan continuamente a la entrega al sacrificio espiritual como el único verdaderamente apropiado para el culto divino.²⁸ El propio Porfirio rechaza los cultos con derramamiento de sangre por considerarlos propios de invocaciones malignas o demoníacas y Jámblico, pese a considerarlos legítimos en un orden ritualístico material, los considera impropios de las almas purificadas y liberadas.²⁹

Sin embargo, sabemos por testimonio de Libanio (*Discursos*, I, 121, XVIII, 127 y XII, 80-82) que durante su mandato Juliano acostumbraba a realizar rituales mitraicos a Helios, tradición en la que al parecer, como da a entender Gregorio Nacianceno (*Discursos contra Juliano*, X, 52), se había iniciado. Él mismo también reconoce, en una epístola a Máximo el teúrgo, cómo celebraba grandes hecatombes públicas para ganarse el favor de los dioses en, no obstante, los más estrictos cánones de la ritualística popular y tradicional: “Rindo culto abiertamente a los dioses, y la gran masa de tropas que regresan conmigo les rinden culto también. He ofrecido a los dioses muchas hecatombes a modo de agradecimiento”.³⁰

El contraste entre estos hechos y las afirmaciones en su noveno discurso, donde reconoce el culto íntimo y espiritual del alma purificada como la mejor forma posible de reverencia ante los dioses,³¹ revela dos facetas aparentemente contradictorias del proyecto político-religioso de Juliano, pero que, en el fondo, son perfectamente consistentes. De hecho, incluso responden a la propia necesidad del emperador por ser fiel a su ideología neoplatónica sin, por ello, descuidar el cuidado y la preservación de las tradiciones populares, que, en cuanto tal, nunca podrían entrar en contacto con la élite iniciada. Es por ello que en los documentos públicos Juliano aparezca retratado como un sacerdote a la antigua, descrito incluso en la literatura pagana con el apelativo de *victimarius*, literalmente carnicero, en este caso aquel que se entregaba con gran fervor a la ritualística sacrificial,³² pero que en su producción más personal ésta última estuviese limitada e incluso restringida para dar paso a una visión predominantemente jambilquiana.

Que Jámblico es la principal referencia para Prudencio a la hora de articular su crítica contra Juliano no se basa

solamente en el hecho de que aquél no condena definitivamente la práctica del ritual material, sino por el hecho de que es quien más se preocupó por desarrollar la profunda conexión de la teúrgia con la magia, que, pese a ser de origen divino y distanciarse de esa γοητεία, para los cristianos, ya desde Agustín, tenía unas connotaciones inevitablemente heréticas.³³ Esta herejía la describe en su episodio asociando a Juliano ese papel de *victimarius*, distanciándolo de cualquier simbolismo espiritual y asociándolo a las prácticas mágicas vulgares que se asociaban a los demonios. De ahí la llamativamente cruenta descripción de un ritual pagano en el *Peristephanon* (X, vv. 1032-1040), el fallido ritual de la *Apoteosis* (vv. 460 y ss) y la crítica a la magia, encarnada en la figura tanto de los tesálicos (*Contra Símaco*, I, vv. 477-479) como de Mercurio (Ibidem, vv. 85-102).

Esta concepción es la que sitúa a Prudencio definitivamente en la línea neoplatónica agustiniana. De hecho, el desmesurado poder que genera la señal de la cruz mediante la cual fracasan todas las fuerzas paganas es testimonio de que la reciprocidad entre lo humano y lo divino se reduce, en último término, a un intercambio basado en la fe y cuya manifestación se concentra no en la acción de la invocación, sino en la pasividad del milagro. La συμπάθεια teúrgica, esto es, la unitaria relación ontológica del hombre y el mundo queda por tanto, en tanto que dependiente de fenómenos externos, completamente desligada del proceso de divinización, consagrado a la mística devota y fiel del creyente. Así en Agustín:

“Sin embargo, [los milagros] se forjaron por simple confianza y devota fe, no mediante encantaciones y formulas compuestas a través de un arte caracterizado por la depravada curiosidad, a la que la gente denomina magia o por su nombre más abominable, hechicería (γοητεία), o por su título más honorable, teúrgia, casi como si con esto quisiesen discernir entre aquellos condenables por entregarse a artes ilícitas, a los que el vulgo denomina hechiceros (pues en verdad se dice que practican hechizos) y aquellos manifestamente laudables, los cuales asignan a la teúrgia. Pero unos y otros están confinados, bajo el nombre de los ángeles, en los falaces ritos de los demonios”.³⁴

Esto conduce, por tanto, al establecimiento de dos comprensiones completamente distintas del sistema neoplatónico: aquel movido por la exégesis agustiniana y que culminó en la mística medieval, y aquel que, derivado de la exégesis de los filósofos paganos imperiales y de corte esotérico y místico, terminó desintegrándose a mediados del siglo VI.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Agustín de Hipona. *Sancti Aurelii Augustini Episcopi De civitate Dei libri XXII*. Ed. Bernhard Dombart. 2 vols. Leipzig: Teubner, 1878.
- Enarrationes in Psalmos. Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi operum*. Vol. 3. *Collectio selecta SS. Ecclesiae Patrum complectens exquisitima opera*. Ed. Armand Caillou y Marie Guillon. Vol. 117. París: Desbarres, 1837.
- Amiano Marcelino. *Rerum gestarum*. Ed. John Rolfe. 3 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1935-1940.
- Eutropio. *Breviarium ab urbe condita*. Ed. Carolus Wagner. Leipzig: Freytag, 1884.
- Jámblico: *On the Mysteries*. Ed. de Emma Clarke, John Dillon y Jackson Herbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

-*Sobre los misterios egipcios*. Ed. de Enrique Ángel Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 1997.
 Juliano. *Discursos*. Ed. José García Blanco. 2 vols. Madrid: Gredos, 2002.
 -*L'empereur Julian. Oeuvres complètes*. Ed. Christian Lacombrade. 2 vols. París: Les Belles Lettres, 1964.
 Lactancio: *L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia*. 2 vols. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Vol. 19. Ed. Samuel Brandt y Georg von Laubmann. Viena: Tempsky, 1890-1893.
 Orígenes. *Contra Celsum libri VIII*. Ed. Miroslav Marcovich. Leiden: Brill, 2001.
 Porfirio. *Lettera ad Anebo, Lettera a Marcella*. Ed. Giuseppe Faggin. Florencia: Sansoni, 1954.
 -*Porphyrii Philosophi de Abstemientia*. Ed. Rudolf Hercher. París: Didot, 1858
 -*Sobre la abstinencia*. Ed. Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 1984.
 Prudencio. *Obras completas*. Ed. Alfonso Ortega e Isidoro Rodríguez. Madrid: BAC, 1981.
 Pseudo-Fredregario. *Chronica*. Ed. Bruno Krusch. *Fredegarii et aliorum chronica: Vitae Sanctorum. Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum*, vol. 2. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1888.
 Sozomeno. *Ecclesiastica Historia*. Ed. Robertus Hussey. 3 vols. Oxonii: E typographeo Académico, 1860.
 Suetonio. *Lives of the Caesars*. Ed. John Rolfe. 2 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

Fuentes secundarias

Addey, Crystal. *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*. Nueva York: Routledge, 2016.
 Afonasin, Eugene, Dillon, John y Finamore, John (Eds.). *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. Leiden: Brill, 2012.
 Bradbury, Scott. "Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice". *Phoenix*, 49 (1995), 331-356.
 Cullhed, Anders. *The Shadow of Creusa: Negotiating Fictionality in Late Antique Latin Literature*. Berlín: De Gruyter, 2015.
 Faraone, Christopher y Naiden, F.S. (eds.). *Greek and Roman Animal Sacrifice: Ancient Victims, Modern Observers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
 Gilhus, Ingvild. *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*. Londres-Nueva York: Routledge, 2006.
 Greenwood, David. "Julian's Use of Asclepius against the Christians". *Harvard Studies in Classical Philology*, 109 (2017), 491-509.
 Guarde, César. "Contra Galileos: La crítica neoplatónica de Juliano el Apóstata al cristianismo". *Pensamiento*, 70 (2014), 411-430.
 Kahlos, Maijastina. *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures, c. 360-430*. Nueva York: Routledge, 2018.
 Luck, Georg. "Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism". *Religion, Science and Magic: In Concert and in Conflict*. Ed. Jacob Neusner, Ernest Frerichs y Paul McCracken. Oxford: Oxford University Press, 1989, pp. 185-229.
 Marenbon, John. *Pagans and Philosophers: The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
 Montero, Santiago. "Neoplatonismo y haruspicina: Historia de un enfrentamiento". *Gerión*, 6, (1988), 1988, 69-84.
 Moore, Clifford. "The Pagan Reaction in the Fourth Century". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 50 (1919), 122-134.
 McGurkin, John Anthony. *St. Gregory of Nazianus: An Intellectual Biography*. Nueva York: St Vladimir's Seminary Press, 2001.
 Simmons, Michael. *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
 Smith, Macklin. *Prudentius' Psychomachia: A Reexamination*. Princeton: Princeton University Press, 1976.
 Tanaseanu-Döbler, Ilinca. *Theurgy in Late Antiquity: The Invention of a Ritual Tradition*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
 Thorndike, Lynn. "The Attitude of Origen and Augustine toward Magic". *The Monist*, 18 (1908), 46-66.

Notas

¹ Véase: Moore 1919, 124.

² Prudencio: *Apoteosis*, vv. 449-455: "Principibus tamen e cunctis non defuit unus / me puero, ut memini, ductor fortissimus armis, / conditor et

legum, celeberrimus ore manuque, / consultor patriae, sed non consultor habendae / religionis, amans ter centum milia diuum. / Perfidus ille deo quamvis non perfidus orbi.

³ Sirva como caso paradigmático lo afirmado por Amiano Marcelino (*Res gestae*, XXV, 4, 1): "Vir profecto heroicis connumerandus ingeniis, claritudine rerum et coalita maiestate conspicuus. Cum enim sint (ut sapientes definiunt), virtutes quattuor praecipuae, temperantia, prudentia, iustitia, fortitudo, eisque accidentes extrinsecus aliae, scientiae rei militaris, auctoritas, felicitas atque liberalitas, intento studio coluit omnes ut singulas". ["Un hombre ciertamente a ser contado entre los espíritus heroicos, distinguido por sus ilustres actos y su innata majestad. Pues hay, en opinión de los filósofos, cuatro virtudes principales: la templanza, la prudencia, la justicia y la fortaleza, así como algunas otras características externas a ellas, como la ciencia militar, la autoridad, la buena fortuna y la liberalidad. Todas ellas las cultivó, en conjunto y por separado, con constante estudio"]. El propio Amiano resalta también su castidad y pureza: *Ibidem*, XXV, 4, 3: "Item ut hoc propositum validius confirmaret, relegebat saepe dictum lyrici Bacchylidis, quem legebat iucunde, id assenteris, quod ut egregius pictor vultum speciosum effingit, ita pudicitia celsius consurgentem vitam exornat. Quam labem in adulto robore iuventutis, ita caute vitavit, ut ne suspicione quidem tenus libidinis ullius, vel ceterioris vitae ministris incusaretur, ut saepe contingit". ["Además, para otorgar mayor fuerza a este principio, solía repetir el dicho del poeta Baquilides, con cuya lectura se deleitaba, que declaraba que así como un pintor experto da belleza a un rostro, así la castidad da encanto a una vida de altas aspiraciones. Esta mancha la evitó con tanto esmero en los años más avanzados de su juventud, que ni siquiera sus ministros más confidenciales (como suele suceder) le acusaron de una mínima sospecha de voluptuosidad"].

⁴ Cf. Pseudo-Fredregario: *Chronica*, XIII, 44, 16: "Juliano ad idolorum cultum converso, blanda persecutio fuit, inliciens magis quam impellens [ad sacrificandum]; multi ex christianis voluntate propria conruerunt". ["Con Juliano, vuelto hacia el culto de los ídolos, hubo una débil persecución que, más que forzar [al martirio], seducía, y en la cual muchos de los cristianos se precipitaron por propia voluntad"]; Eutropio: *Breviario*, X, 16: "religionis Christianae nimius insectator, perinde tamen, ut cruore abstineret". ["Enorme perseguidor de la religión cristiana, aun cuando, no obstante, se abstuviese del derramamiento de sangre"] y Sozomeno: *Historia eclesiástica*, V, 5: "Τοις δὲ δήμοις προηγόρευε, μηδὲνα ἀδείξειν τῶν Χριστιανῶν, μηδὲ ὑβρίζειν, μηδὲ ἄκοντάς πρὸς θυσίαν ἔλκειν". ["Impuso al pueblo el no cometer ningún acto de injusticia contra los cristianos, no injuriosos y no forzarles al martirio contra su voluntad"].

⁵ Véase: Amiano Marcelino: *Res Gestae*, XXV, 4, 20: "Namque et iura condidit non molesta, absolute quaedam iubentia fieri vel arcentia, praeter pauca. Inter quae erat illud inclemens, quod docere vetuit magistris rhetoricos et grammaticos Christianos, ni transissent ad numinum cultum". ["Pues las leyes que promulgó no fueron opresivas, pero sentenciaban exactamente lo que había o no que hacer, con algunas excepciones. Por ejemplo, hubo una dura ley que prohibió la enseñanza a los retóricos y gramáticos cristianos salvo que accediesen a rendir culto a los dioses paganos"]. Cf.: McGurkin 2001, 117.

⁶ Faggin, G. (ed.) 1954, 28.

⁷ Estas dificultades ya habían conducido anteriormente a Porfirio a tratar de modelar un sistema que adaptase la universalidad de los presupuestos cristianos a los cultos y los rituales paganos. Basándose en el concepto neoplatónico de la emanación, trató de demostrar que lo divino operaba a diferentes niveles, y que, consecuentemente, en cada uno de ellos se manifestaba de una forma particular de acuerdo a la condición y las necesidades del individuo. De esta forma era posible conjugar el elitismo con la inclusión de las clases populares. Véase: Simmons 2015, 225-226.

⁸ Prudencio: *Psychomachia*, 887-909: "Reddimus aeternas, indulgentissime doctor, / grates, Christe, tibi meritosque sacramus honores / ore pio; nam cor uitiorum stercore sordet. / Tu nos corporei latebrosa pericula operi / luctantisque animae uoluiti agnoscere casus. / Nouimus ancipites nebuloso in pectore sensus sudare alternis conflictibus et uariato pugnarum euentu nunc indole crescere dextra, / nunc inclinatis uirtutibus ad iuga uitae / deteriora trahi seseque addicere noxis / turpibus et propriae iacturam ferre salutis. / O quotiens animam uitiorum peste repulsa sensimus incaluisse deo, quotiens tepefactum caeleste ingenium post gaudia candida taetro / cessisse stomacho! Feruent bella horrida, feruent / ossibus inclusa. Fremit et discordibus armis / non simplex natura hominis; nam uiscera limo / effigiata premunt animum, contra ille sereno / editus adflatu nigrantis carcere cordis / aestuat et sordes arta inter uincla recusat". ["Gracias eternas te damos, Cristo, misericordiosísimo Maestro, y a ti consagramos las alabanzas merecidas con boca piadosa, pues el corazón se halla

mancillado con el estiércol de los vicios. Tú quisiste que nosotros conociéramos los peligros que se ocultan en la envoltura del cuerpo y los azares de la lucha del alma. Sabemos que en la oscuridad de nuestro pecho luchan inciertos sentimientos en cambiantes batallas y que en la varia fortuna de los combates ora crecen vigorosos con noble disposición, ora, doblegadas las virtudes, son arrastrados a la peor esclavitud de la vida, se entregan a vicios vergonzosos y sufren la pérdida de la propia salvación. ¡Oh cuántas veces hemos sentido que nuestra alma, rechazando la peste tibiada de los vicios, se encendía en el amor de Dios y cuántas, entibiada nuestra aspiración celeste, tras inocentes alegrías, cedía a la negra pasión del estómago! Hierven las guerras horrendas, hierven en la prisión de nuestros huesos. Brama también de furor con encarnizadas armas la compleja naturaleza del hombre, pues el cuerpo, formado de barro, oprime al alma; ella, por el contrario, salida del aliento sereno de Dios, se revuelve ardorosa en la cárcel del negro corazón y entre sus estrechos lazos no quiere aceptar el inmundo deshonor del cuerpo”] (1981, 361).

⁹ *Ibidem*: 909-916.: “*Spiritibus pugnant uariis lux atque tenebrae / distantesque animat duplex substantia uires, / donec praesidio Christus deus adsit et omnes / uirtutum gemmas componat sede piata / atque, ubi peccatum regnauerat, aurea templi / atria constituens texat spectamine morum / ornamenta animae, quibus oblectata decoro / aeternum solio diues Sapientia regnet.* [“Con aspiraciones opuestas combaten la luz y las tinieblas y nuestra doble substancia alienta fuerzas contrarias hasta que Cristo Dios acuda en nuestra ayuda y disponga en su purificado asiento todas las gemas de las virtudes, y donde haya reinado el pecado, levantando los áureos atrios de su templo, trence, con el ejemplo de las buenas costumbres, los ornamentos del alma, y, en ellos deleitada, reine para siempre la rica Sabiduría en su hermoso trono”] (*Idem*). Cf. Smith 1976, 3-4.

¹⁰ Véase: Cullhed 2015, 520-521. Cf. Juliano: *Discursos*, VII, 219a-b, d, 220a.: “*ἰδοῦ γὰρ ἔγωγε πολλῶν ἡκουσα λεγόντων ἄνθρωπον μὲν τὸν Διόνυσον, ἐπιπέτρῳ ἐκ Σεμέλης ἐγένετο, θεὸν δὲ διὰ θεουργίας καὶ τελεστικῆς, ὡσπερ τὸν δεσπότην Ἡρακλέα διὰ τῆς βασιλικῆς ἀρετῆς εἰς τὸν Ὀλυμπον ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀνήχθαι τοῦ Διός. (...) τί γὰρ ἄπορον ἦν Ἡρακλεῖ; τί δ’ οὐχ ὑπήκουσεν αὐτοῦ τῷ θεῷ καὶ καθαροτάτῳ σωματι, τῶν λεγομένων τούτων στοιχείων δουλεύοντων αὐτῷ τῇ δημιουργικῇ καὶ τελεσιουργῇ τοῦ ἀχράντου καὶ καθαροῦ νοῦ δυνάμει; ὃν ὁ μέγας Ζεὺς διὰ τῆς Προνοίας Ἀθηνάς, ἐπιστήσας αὐτῷ φύλακα τὴν θεὸν ταύτην, ὅλην ἐξ ὅλου προέμενος αὐτοῦ, τῷ κόσμῳ σωτήρα ἐφύτευσεν, εἴτ’ ἐπανήγαγε διὰ τοῦ κεραυνίου πυρὸς πρὸς ἑαυτὸν, ὑπὸ τῷ θεῷ συνθήματι τῆς αἰθερίας ἀγῆς ἦκειν παρ’ ἑαυτὸν τῷ παιδὶ κελεύσας.* [“Ya veis, yo mismo he escuchado a muchos decir que Dioniso era un hombre, porque nació de Semele, pero que convertido en dios por la teúrgia y los misterios, igual que el soberano Heracles por su regia virtud, fue elevado al Olimpo por su padre Zeus. (...) ¿Qué dificultad era invencible para Heracles? ¿Qué fue lo que no se sometió a su cuerpo divino y purísimo cuando los elementos mencionados quedarán esclavizados al poder demiúrgico y perfecto de su inteligencia inmaculada y pura? El gran Zeus lo engendró como salvador del mundo por mediación de Atenea Providencia, diosa que, emanada toda ella de todo él, fue colocada como su guardián, y después la volvió a llevar junto a sí por medio del fuego del relámpago, mandándole venir a él por la divina señal de la luz etérea”] (2002, 48-49). Cf. también: *Ibidem*, 231d-232a.: “*Ἀλλὰ νέος εἶ, ἔφη, καὶ ἀμήτητος. ἴθι οὖν παρ’ ὑμᾶς, ὡς ἂν μνηθεῖς ἀσφαλῶς τε ἔχει διάγοις; χρὴ γὰρ ᾧ ἀπένα καὶ καθαίρειν ἔκεινα πάντα τὰ ἀσεβήματα, παρακαλεῖν δὲ ἐμὲ τε καὶ τὴν Ἀθηναίαν καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς.* [“Eres joven y no iniciado. Ve, pues, entre los tuyos para que te inicies y pases allí tu vida con seguridad. Tienes que marcharte y purificarte de todas aquellas impiedades e invocarme a mí, a Atenea y a los demás dioses”]. (62) Véase también: Greenwood 2014, 140-149.

¹¹ Agustín de Hipona: *La ciudad de Dios*, II, 6.: “*Hinc est quod de vita et moribus civitatum atque populorum a quibus colebantur illa numina non curarunt, ut tam horrendis eos et detestabilibus malis non in agro et vitibus, non in domo atque pecunia, non denique in ipso corpore, quod menti subditur, sed in ipsa mente, in ipso rectore carnis animo, eos impleri ac pessimos fieri sine ulla sua terribili prohibitione permetterent. Aut si prohibebant, hoc ostendatur potius, hoc probetur. Nec nobis nescio quos susurros paucissimorum auribus anhelatas et arcana velut religione traditos iactent, quibus vitae prohibitas castitasque discatur; sed demonstrantur vel commemorantur loca talibus aliquando conventiculis consecrata, non ubi ludí agerentur obscenis vocibus et motibus turpiter, nec ubi Fugalia celebrarentur effusa omni licentia turpitudinum (et vere Fugalia, sed pudoris et honestatis); sed ubi populi audirent quid dii praeciperent de cohibenda avaritia, ambitione frangenda, luxuria refrenanda.* [“Esta es la razón de por qué esas

divinidades desdeñaron tanto la vida y la moral de las ciudades y de las naciones que las adoraban, y no lanzaron una terrible prohibición con el fin de impedirles que se volvieran totalmente corruptos, y para protegerles de esos terribles y detestables males que visitan no a las cosechas o a las vendimias, no a la casa o a las posesiones, no al cuerpo, que está subyugado a la mente, sino a la mente misma, al mismo espíritu que gobierna la carne. Si hubiese tal prohibición, que se produzca y que se demuestre. Nos dirán que la pureza y la probidad fueron inculcadas a aquellos que se iniciaron en los misterios de la religión, y que los impulsos secretos a la virtud fueron susurrados al oído de una élite; pero esto es una vana presunción. Que nos muestren o nos nombren los lugares donde en algún momento fuesen consagrados en asambleas en las que, en lugar de las obscenas canciones y el licencioso actuar de los músicos, en lugar de la celebración de las más detestables y vergonzosas *Fugalia* (bien llamadas *Fugalia*, pues hacen desaparecer la modestia y la honestidad), las gentes fueron llamadas en el nombre de los dioses a contener la avaricia, refrenar la impureza y derrocar la ambición”].

¹² Agustín de Hipona: *Enarrationes in Psalmos*, LXXXV, 12.: “*Fingant sibi deos quos volunt Pagani; adducant fabros argentarios, aurifices, expolitores, sculptores, faciant deos. Quales deos? Oculos habentes, et non videntes; et caetera quae dicit Psalmus consequenter. Sed ista non colimus, ait; non colimus, haec signa sunt. Et quid colitis? Aliud aliquid peius: Quoniam dii gentium daemonia. Et quid? Nec daemonia, inquit, colimus. Plane nihil aliud habetis in templis, nihil aliud implet vates vestros quam daemonium. Sed quid dicitis? Angelos colimus, Angelos habemus deos. Non plane nostis Angelos. Angeli enim unum Deum colunt, nec favent hominibus qui volunt colere Angelos, et non Deum. Nam invenimus honoratos Angelos, prohibentes homines ne se adorent, sed verum Deum.* [“Los paganos se fabrican los dioses que quieren; llaman a los más expertos orfebres de plata y de oro, a los pulidores, a los escultores, y fabrican dioses. ¿Qué dioses? “Aquellos que tienen ojos y no ven” y todo lo que en adelante dice el salmo. Pero a estas cosas, dice el pagano, no le rendimos culto; éstos son solo signos. ¿Y a qué rendís culto entonces? Algo peor, porque, como dice el salmo, “los dioses de los gentiles son demonios”. Entonces, ¿a qué adoráis? No adoramos, dice, a los demonios. Ciertamente no tenéis otra cosa en los templos, no hay otra cosa que inspire a vuestros adivinos. ¿Qué decís entonces? Rendimos culto a los ángeles; tenemos a los ángeles por dioses. Ciertamente no conocéis a los ángeles. Los ángeles rinden culto al solo Dios, y no amparan a los hombres que quieren rendirles culto a ellos, y no a Dios. Pues vemos que los ángeles les prohibieron a algunos hombres que querían rendirles culto el hacerlo, instándoles a rendir culto al verdadero Dios”]. También Prudencio, citando a Agustín (*De civitate Dei*, VIII, 22) desmerece a las realidades angélicas.

¹³ Lactancio: *Institutiones divinas*, II, 16.: “*Nam deus, ut in principio docui, neque nomine, cum solus sit, eget neque angeli, cum sint immortales, dici se deos aut patiuntur aut uolunt: quorum unum solumque officium est seruire nutibus dei nec omnino quicquam nisi iussu facere.*” Cf. también: Agustín de Hipona: *Enarrationes in Psalmos*, XCVI, 12.: “*Nos autem qualem Deum habemus? Audite quid sequatur. Cum enim dixisset: Confundantur omnes qui adorant sculptilia, qui gloriantur in simulacris suis: ne existerent quasi reddentes rationem de simulacris, et dicerent: Non lapides, sed numina colimus; Quae numina colis? dic mihi, daemonia colis, an spiritus bonos, quales sunt Angeli? Sunt enim Angeli sancti, et sunt spiritus maligni. Ego dico quia in templis tuis non coluntur nisi spiritus maligni: qui sibi exigunt superbe sacrificium, et volunt se coli tamquam Deos, maligni sunt, superbi sunt. Tales sunt etiam homines non boni, qui suam gloriam quaerunt, et Dei gloriam contemnunt. Homines autem sanctos attendite, qui sunt similes Angeli.* [“¿Y nosotros que Dios tenemos? Escuchad lo que sigue: Averguéncense todos aquellos que adoran a las estatuas, que se glorifican en sus ídolos: no fuese que dando razón de su idolatría dijese: rendimos culto no a piedras, sino a dioses; ¿a qué dioses rendís culto? Decidme, ¿rendís culto a los demonios, acaso a espíritus buenos, que son los ángeles?”. También Orígenes se hace eco de que los *daemones* son, en el fondo, prevaricaciones de los ángeles: *Contra Celso*, V, 3-4.: “*ἢ τοὺς προφάσει χρησίων καὶ μαντείων μὴ ἐπανορθοῦντας μὲν τὰ ἦθη τῶν θεραπευομένων καὶ προσέτι δ’ ἀποστάντας τῆς εἰλικρινούς καὶ καθαρᾶς πρὸς τὸν τῶν ὅλων ποιητὴν σεβασμίου τιμῆς καὶ σίχζοντας τὴν τῶν προσεχόντων αὐτοῖς ψυχὴν προφάσει τιμῆς πλειόνων θεῶν ἀπὸ τοῦ ἐνός καὶ μόνου ἐναργοῦς καὶ ἀληθινῷ θεοῦ. Ἐπεὶ δὲ μετὰ ταῦτα, ὡς ἀποκριναμένων ἂν Ἰουδαίων ἢ Χριστιανῶν περὶ τῶν πρὸς ἀνθρώπους καταβαινόντων ὅτι εἰεν ἄγγελοι, φησὶν· Εἰ δέ τις ἀγγέλους φάτε, καὶ προσεπερωτᾷ λέγων· τίνας τούτους λέγετε; θεοὺς ἢ ἄλλο τι γένος; Εἶτα πάλιν οἰονεὶ ἀποκριναμένους ἄγει ὅτι ἄλλο τι ὡς εἰκός, τοὺς δαίμονας.* [“¿O aquellos que ante la presencia de oráculos o adivinaciones no reforman la moral de sus adoradores,

sino que además han apostizado del puro y sagrado honor debido al Hacedor de todas las cosas, y que desdeñan las almas de aquellos que les advierten desde el único visible y verdadero Dios, bajo la pretensión de honrar a una multitud de dioses? Y dice seguidamente, como si los judíos o los cristianos hubiesen respondido en relación a aquellos que descienden a visitar a la raza humana, que eran ángeles: Pero si dices que eran ángeles, ¿cómo los llamas?, continúa, ¿son dioses, u otra clase de seres? y de nuevo nos introduce como respondiendo: alguna otra clase de seres, y posiblemente demonios”. Cf. Kahlos 2018, 179-181.

¹⁴ Prudencio: *Peristephanon*, II, vv. 261-264.: “Tute ipse qui Romam regis / contemptor aeterni dei, / dum daemonum sordes colis, / morbo laboras regio”. [“Tú mismo, sí, el que ahora riges Roma, / despreciador del Dios eterno, / mientras de los demonios la canalla adoras, / la ictericia, la enfermedad padeces”]. (1981, 506-507). También X, v. 101.: “Intrare seruis idolorum ac daemonum / sanctam salutis non licet nostrae domum, / ne polluat purus orandi locus”. [“A los esclavos de los ídolos y de los demonios no les está permitido entrar en la santa casa de nuestra salvación para que no se mancille el casto lugar de la plegaria”] (634-635).

¹⁵ Prudencio: *Apoteosis*, vv. 455-459.: “Augustam caput ante pedes curuare Mineruae, / fictilis et soleas lunonis lambere, plantis / Herculis aduolui, genua incrare Dianae, / quin et Apollino frontem submittere gypso”.

¹⁶ Cf. Marenbon 2017, 30-31.

¹⁷ Para una introducción a la crítica de Juliano al cristianismo, véase: Guarde 2014, 411-430.

¹⁸ Juliano: *Discursos*, VII, 222c-d.: “Οὐ δὲ ἔνεκεν ἔφην αὐτά: κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ἀπεμφαίνοντες ὅταν οἱ μῦθοι γίνωνται περὶ τῶν θεῶν, αὐτόθεν ἡμῖν ὡσπερ βοῶσι καὶ διαμαρτύρονται μὴ πιστεύειν ἀπλῶς, ἀλλὰ τὸ λεληθὸς σκοπεῖν καὶ διερευνᾶσθαι. τοσοῦτ’ ἔστι κρείττον ἐν τούτοις τοῦ σεμνοῦ τὸ ἀπεμφαίνον, ὅσῳ διὰ μὲν ἐκείνου καλοῦς λίαν καὶ μεγάλους καὶ ἀγαθοῦς, ἀνθρώπους δὲ ὅμως τοὺς θεοὺς κίνδυνος νομίσαι, διὰ δὲ τῶν ἀπεμφαίνοντων ὑπεριδόντας τῶν ἐν τῷ φανεροῦ λεγομένων ἐπὶ τὴν ἐξηρημένην αὐτῶν οὐσίαν καὶ ὑπερέχουσαν πάντα τὰ ὄντα καθαρὰν νόησιν ἑλπίς ἀναδραμεῖν. Αἷτια μὲν οὖν αὐταὶ τοῦ τὴν τελεσιτελεῖν καὶ μυσταγωγὸν φιλοσοφίαν τὰ μὲν ῥήματα παντὸς μάλλον εὐαγὴ καὶ σεμνὰ προφέρεσθαι, κατὰ δὲ τὴν διάνοιαν ἀλλοιοτέραν ποιῆσθαι τὴν ἐξηγήσιν τῶν τοιούτων.”. [Esto lo he dicho por lo siguiente: cuando los mitos que tratan sobre asuntos divinos son inverosímiles en cuanto al pensamiento, es como si nos gritaran y atestiguaran que no hay que creerlos llanamente, sino que hay que observar y examinar su sentido oculto. En estos temas es tanto más preferible lo inverosímil a lo grave cuanto que, mediante ello, hay el peligro de creer que los dioses son muy bellos, grandes y buenos, pero son hombres, mientras que, por medio de lo inverosímil, mirando por encima del sentido evidente de las palabras, queda la esperanza de subir hacia su esencia abstracta y hacia su pensamiento puro que está por encima de todo lo que existe. En efecto, éstas son las causas de que la filosofía de los misterios y de la iniciación se exprese en palabras especialmente piadosas y graves, en tanto que, en lo que se refiere al pensamiento, lleva a cabo una investigación bastante diferente de éstas”. (2002, 52).

¹⁹ *Ibidem*: XI, 153b.: “Τί ἔτι σοι λέγω, πὼς τῆς ὑγιείας καὶ σωτηρίας πάντων προνοήσῃ τὸν σωτήρα τῶν ὅλων;”. [“¿Te digo aún cómo veló por la salud y la salvación de todos engendrando a Asclepio, salvador del universo?]. Y también: XI, 144b.: “Πάσας δὲ ἐν αὐτῷ περιέχων ὁ θεὸς ὅδε τὰς ἀρχὰς τῆς καλλίστης νοεράς συγγράσεως Ἥλιος Ἀπόλλων ἐστὶ Μουσηγέτης. Ἐπεὶ δὲ καὶ ὄλην ἡμῖν τὴν τῆς εὐταξίας ζωὴν συμπληροῖ, γεννᾷ μὲν ἐν κόσμῳ τὸν Ἀσκληπιόν, ἔχει δὲ αὐτὸν καὶ πρὸ τοῦ κόσμου παρ’ ἑαυτῷ”. [“Este dios que contiene en sí mismo todos los principios de la más hermosa síntesis inteligente es Helios-Apolo-Musegeta. Puesto que él nos llena la vida entera de bienestar, engendra en el mundo a Asclepio, aunque lo retiene a su lado antes del origen del mundo”] (200-201). Este mismo paralelo también se da en el *Contra los galileos* (200a-b): “ὁ γὰρ τοι Ζεὺς ἐν μὲν τοῖς νοητοῖς ἐξ ἑαυτοῦ τὸν Ἀσκληπιὸν ἐγέννησεν, εἰς δὲ τὴν γῆν διὰ τῆς Ἥλιου γονίμου ζωῆς ἐξέφηνεν. οὗτος ἐπὶ γῆς ἐξ οὐρανοῦ ποιησάμενος (τὴν) πρόοδον, ἐνοειδῶς μὲν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ περὶ τὴν Ἐπίδαυρον ἀνεφάνη, πληθυνόμενος δὲ ἐντεῦθεν ταῖς προόδοις ἐπὶ πᾶσαν ὥρεξε τὴν γῆν τὴν σωτήριον ἑαυτοῦ δεξιάν. ἦλθεν εἰς Πέργαμον, εἰς Ἴωνίαν, εἰς Τάραντα μετὰ ταῦθ’, ὕστερον ἦλθεν εἰς τὴν Ῥώμην. ὤχετο εἰς Κῶν, ἐνθένδε εἰς Αἰγὰς. εἶτα πανταχοῦ γῆς ἐστὶ καὶ θαλάσσης. οὐ καθ’ ἕκαστον ἡμῶν ἐπιφοιτᾷ, καὶ ὅμως ἐπανορθοῦται (τὰς) ψυχὰς πλημμελῶς διακαίμενας καὶ τὰ σώματα ἀσθενῶς ἔχοντα”. [“Pues así como Zeus engendró a Asclepio de sí mismo entre los noéticos, también le reveló sobre la tierra a través de la vida del productivo Helios. Hizo su

aparición desde el cielo a la tierra primero apareciendo singularmente bajo la forma de un hombre en Epidauro, y después, multiplicándose en sus apariciones, hizo llegar su salvación por toda la tierra. Fue a Pérgamo, Jonia, y después a Tarento, y más tarde a Roma. Se fue a Cos, y tras esto al Egeo. Está en todas partes en el mar y en la tierra. Viene regularmente, no a cada uno de nosotros por separado, pero no obstante restaura las almas pecaminosas y los cuerpos enfermos”]. Cf. Greenwood 2017, 491-509. La concepción juliana del Dios-Sol es referida también por Prudencio, que la considera incoherente e inconsecuente. La única tesis lógica y metafísicamente legítima es la del único y sumo Dios: *Contra Simaco*, I, vv. 310 y ss. Destáquense los siguientes: 310-311: “Est qui conspicuis superos quaesivit in astris / ausus habere deum solem” [“Hay quién buscó los dioses en los astros brillantes, osando tener por dios al sol”] y 324-327: “Ille deus uerus quo non est grandior ulla / materies, qui fine caret, qui praesidet omni / naturae, qui cuncta simul concludit et inplet”. [“El Dios verdadero es Aquel a quien ninguna materia supera en grandeza, que carece de límite, que preside a toda la naturaleza, que encierra y llena a la vez todas las cosas”]. (1984, 368-389).

²⁰ Lacombrade (ed.) 1964, vol. 2, 131.

²¹ Prudencio: *Apoteosis*, vv. 460-469.: “Forte litans Hecaten placabat sanguine multo. / Pontificum festis ferienda securibus illic / agmina uaccarum steterant uitulasque reuincta / fronte coronatas umbrabat torta cupressus. / lamque insertato reserarat uiscera cultro / uitatus de more senex manibusque cruentis / tractabat trepidas letali frigore fibras / postremosque animae pulsus in corde tepenti / callidus interpres numeris et fine notabat”.

²² Para la relación de estos oráculos, legitimados por la tradición neoplatónica, con la teúrgia, véase: Luck 1989, 185-229. Cf. también: Addey 2016.

²³ Para esta cuestión, cf. el artículo de Montero 1988, 69-84. Ello se basa en último término en la teoría platónica de la *μανία* tal y como se expone en el *Fedro* (especialmente 244b y ss.).

²⁴ Amiano Marcelino: *Res gestae*, XXII, 5, 8; XXIII, 5, 10 y XXIII, 5, 11.

²⁵ Cf. Montero 1988, 79-80. Es una de las tesis principales de Porfirio en el *De abstinentia* (II, 51-52): “Φαίη γὰρ ἂν τις, ὅτι πολὺ μέρος ἀναιρούμεν μαντείας τῆς διὰ σπλάγγων ἀπεχόμενοι τῆς τῶν ζώων ἀναιρέσεως. (...) Πότερα δὲ τὰ σημεῖα οἱ θεοὶ ἐπιφαίνουσι ἢ δαίμονες ἢ ἡ ψυχὴ ἀπαλλαττομένη τοῦ ζώου πρὸς τὴν πεῦσιν ἀποκρίνεται διὰ τῶν ἐν τοῖς σπλάγγχοις σημείων, οὐκ ἔστι τοῦ παρόντος λόγου ἐρευνῆσαι. (...) Ὅν δὲ ἡμεῖς ὑπογράφομεν φιλόσοφον ἀφιστάμενον τῶν ἐκτός, εἰκότως φαμὲν μὴ ἐνοχλήσειν δαίμοσι, μηδὲ μάντεων δεήσεσθαι μηδὲ σπλάγγων ζώων. Ὡν γὰρ ἔνεκα αἱ μαντεῖαι, τούτων οὗτος μεμελέτηκεν ἀφίστασθαι” [“Se podría afirmar que suprimimos una gran parte de la adivinación que se realiza por medio de las vísceras, si nos abstenemos de dar muerte a los animales. (...) Si los dioses, o los demonios, nos manifiestan las señales, o bien es el alma, cuando se aleja del animal, la que responde a la cuestión por medio de los sigos que se producen en las vísceras, eso no es posible averiguarlo en nuestro presente trabajo. (...) En cuanto al filósofo que nosotros describimos, que se mantiene al margen del mundo exterior, afirmamos con toda razón que no importunará a los demonios, que no necesitará adivinos ni vísceras de animales, porque se ha ejercitado en apartarse de los temas que dan lugar a las adivinaciones”. (1984, 129-130).

²⁶ Así lo narra Suetonio (*Tiberio*, 63,1): “Haruspices secreto ac sine testibus consuli vetuit. Vicina uero urbi oracula etiam dissicere conatus est” [Prohibió a los haruspices ser consultados en privado y sin que hubiese testigos presentes, e intentó suprimir los oráculos en los alrededores de la ciudad”].

²⁷ Cf. para un desarrollo avanzado de todo lo relativo a la teúrgia en su relación con el pensamiento neoplatónico: Tanaseanu-Döbler 2013; Afonasin, Dillon y Finamore (eds.) 2012 y Addey 2016.

²⁸ Porfirio: *Sobre la abstinencia*, II, 34.: “Δεῖ ἄρα συναφθέντας καὶ ὁμοιωθέντας αὐτῷ τὴν αὐτῶν ἀναγωγὴν θυσίαν ἱερὰν προσάγειν τῷ θεῷ, τὴν αὐτὴν δὲ καὶ ὕμνον οὐσαν καὶ ἡμῶν σωτηρίαν. Ἐν ἀπαθεί ἄρα τῆς ψυχῆς τοῦ θεοῦ θεωρία ἢ θυσία αὕτη τελεῖται”. (*op.cit.*, p. 37). [“Es necesario, en consecuencia, que, uniéndonos y vinculándonos a su esencia, le ofrezcamos nuestra propia elevación como sagrado sacrificio, ya que ella es, a su vez, nuestro himno y nuestra salvación. En la impassibilidad del alma y en la contemplación de la divinidad se cumple este sacrificio”] (1984, 115-116). Jámblico: *Sobre los misterios egipcios*, III, 31.: “Ὅσοι μὲν θεοὶ τῆς ἀληθείας τῶν ἀγαθῶν εἰσι μόνως δοτήρες, μόνους τε τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδρασι προσομιλοῦσι, καὶ τοῖς διὰ τῆς ἱερατικῆς ἀποκεκαθαρμοῦς συγγίγονται, ἐκκόπουσι τε ἀπ’ αὐτῶν πᾶσαν κακίαν καὶ πᾶν πάθος. Τούτων δὲ ἐπλαμπόντων ἀφανῆς τὸ κακὸν καὶ δαιμόνιον

ἐξίσταται τοῖς κρείττοσιν, ὥσπερ φωτὶ σκότος, καὶ οὐδὲ τὸ τυχὸν παρενοχλεῖ τοῖς θεουργοῖς; ἀφ' οὗ δὴ καὶ πάσαν ἀρετὴν δέχονται, καὶ χρηστοὶ τοῖς ἡθεσιν ἐπιτελοῦνται καὶ κόσμοι, παθῶν τε ἀπαλλάττονται καὶ πάσης ἀτάκτου κινήσεως, τῶν τε ἀθέων καὶ ἀνοοίων τρόπων καθαρεύουσιν”. [“Quienes son dioses en sentido verdadero son los únicos donadores de las cosas buenas y solo se asocian con hombres buenos, se entremezclan con aquellos purificados por la sagrada ciencia y les despojan de todo vicio y pasión. Cuando éstos relucen, aquello que es malvado y demoníaco desaparece y da paso a los seres superiores, justo como la oscuridad antes de la luz, y no complica a los teúrgos ni siquiera en pocas ocasiones. Es más, reciben de ella toda virtud, y se vuelven perfectamente buenos y ordenados; están libres de las pasiones y de todo impulso ingobernado, y están purificados de hábitos indivinos e impíos”].

²⁹ Porfirio: *Sobre la abstinencia*, II, 42-43.: “Οὗτοι οἱ χαίροντες λιβῆ τε κνίσση τε, δι' ὧν αὐτῶν τὸ πνευματικὸν καὶ σωματικὸν παίνεται. Ζῆ γὰρ τοῦτο ἀτμοῖς καὶ ἀναθυμάσεσι ποικίλως διὰ τῶν ποικίλων, καὶ δυναμοῦται ταῖς ἐκ τῶν αἱμάτων καὶ σαρκῶν κνίσσαις. Διὸ συντετὸς ἀνήρ καὶ σφύρων εὐλαβεθήσεται τοιαύταις χρησθῆαι θυσίαις, δι' ὧν ἐπισπάσεται πρὸς ἑαυτὸν τοὺς τοιούτους. [“Se alegran estos con “la libación y el olor de la grasa quemada” (*Ilíada*, X, 500), con los que engorda la parte neumática y corporal de su ser. Porque esta parte vive de los vapores y exhalaciones de diverso tipo que emanan de variados objetos, y se robustece con el olor de la sangre y carnes quemadas. Por ello el varón inteligente y sensato se guardará de la práctica de tales sacrificios, que pueden acarrearle tales démones”]. (1984, 123-124). Jámblico: *Sobre los misterios egipcios*, V, 14-15.: [“Si se quiere honrar a tales dioses teúrgicamente [los dioses materiales], se les debe rendir culto en consonancia con su naturaleza y el dominio obtenido, un culto material para dioses materiales; así, en efecto, podríamos aproximarnos a una relación íntima con los dioses materiales enteros a través de todo lo material, y podremos ofrecerles en el culto la connaturalidad que les conviene; en los sacrificios, por consiguiente, los cadáveres privados de vida, la sangre de los animales. (...) No a los dioses por sí, sino por la materia sobre la que gobiernan. (...) Doble es, pues, el modo del culto: uno será simple, incorpóreo, puro de todo devenir; es el que concierne a las almas inmaculadas; el otro estará contaminado por los cuerpos y por toda acción material; es el que conviene a las almas no puras y no libres de todo devenir. Establezco, pues, dos clases de sacrificios: una de los hombres completamente purificados, tal como podría darse raramente en un solo hombre, como dice Heráclito, o en unos pocos fácilmente computables; la otra, material, corpórea y constituida por cambio, que se adecua a los retenidos aún por el cuerpo”]. (1997, 176-177). Cf. Bradbury 1995, 331-356.

³⁰ Juliano: *Epístolas*, VIII, 33-35.: “θρησκειούμεν τοὺς θεοὺς ἀναφανδόν, καὶ τὸ πλῆθος τοῦ συγκατελθόντος μοι στρατοπέδου θεοσεβῆς ἐστίν. ἡμεῖς φανερώς βουθουόμεν. ἀπεδώκαμεν τοῖς θεοῖς χαριστήρια ἐκατόμβας πολλὰς”. Para el papel del sacrificio en la Antigüedad a nivel filosófico-religioso véase como introducción: Gilhus 2006 y Faraone y Naiden (eds.) 2012.

³¹ Juliano: *Discursos*, IX, 199b.: “εἰ δὲ ἐνόει περὶ θεῶν ὀρθῶς, ἤρκει τοῦτο μόνον: αὐτῆ γὰρ αὐτοὺς ἐθεράπευε τῆ ψυχῆ, διδοὺς οἶμα τὰ τιμώτατα τῶν ἑαυτοῦ, τὸ καθοσιώσαι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν διὰ τῶν ἐννοιῶν”. [“Se conformaba con que su pensamiento sobre los dioses fuese correcto, pues les rendía culto con su propia alma, ofreciéndoles, según creo, lo más digno de sí mismo, es decir, la santificación de su alma por sus pensamientos”]. (2002, 126).

³² Amiano Marcelino: *Res gestae*, XXII, 14, 3.: “Itidemque victimarius pro sacrificola dicebatur ad crebritatem hostiarum alludentibus multis”. [“Fue llamado por muchos carnicero en vez de sacerdote, en jocosas alusión a sus muchas ofrendas”].

³³ Cf. Thorndlike 1908, 46-66.

³⁴ Agustín de Hipona: *La ciudad de Dios*, X, 9.: “Fiebant autem simplice fide adque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quam vel magiam vel detestabili nomine goetiam vel honorabili theurgiam 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 theurgiam deputant; cum sint utriusque ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus angelorum”.