

Dionisio Areopagita y el legado de Jámblico*



Gustavo Ángel Riesgo

Universidad de Buenos Aires, Argentina
ORCID: 0000-0003-3690-0505

Recibido: 20 de diciembre de 2023, aceptado: 2 de marzo de 2024

Resumen

El neoplatonismo toma un giro significativo cuando Jámblico integra a su doctrina una visión mística basada en los *Oráculos caldeos*. Esa recopilación de fragmentos, cuyo origen puede remontarse al zoroastrismo babilónico, hace su aparición en la civilización helenística y se transforma en relevante como texto hermético para los filósofos a partir del siglo II. Para Jámblico, la preocupación neoplatónica de si es factible una vuelta al Uno tiene respuesta, no tanto a través de una filosofía de pura teoría, sino en una sabiduría filosófica iluminada por la práctica teúrgica. Jámblico fundamenta la veracidad de los ritos contenidos de estos textos hieráticos en el hecho de que fueron inspirados a Juliano por dios mismo. Siriano y Proclo son algo más que instrumentales en este legado, ya que, heredando esta doctrina de Jámblico como un aspecto cuasirefundacional del neoplatonismo, añaden elementos propios a la misma, y serán el intermedio por el que llega al autor del *Corpus Dionysiacum*. Aquí ingresa la figura de Dionisio Areopagita, quien toma el concepto de teúrgica de esta tradición pero –como se tratará de presentar en esta exposición– su propuesta de integración entre neoplatonismo y cristianismo posee ciertas características que indican un retorno al tratamiento original de la teúrgica en Jámblico. Esta doctrina provee a Dionisio un soporte adecuado sobre el que afirmar que los ritos cristianos instaurados por Jesús –siendo Dios mismo quien los ejecuta por y en su persona– son doblemente verdaderos y por lo tanto conducentes a la *theosis*, única vía ascendente para la unión del alma con el Dios cristiano.

PALABRAS CLAVE: DIONISIO AREOPAGITA - JÁMBLICO - TEÚRGICA - NEOPLATONISMO - MÍSTICA

Dionysius the Areopagite and the Legacy of Iamblichus

Abstract

Neoplatonism takes a significant turn when Iamblichus integrates a mystical view based on the *Chaldean Oracles* into his doctrine. This compilation of fragments whose origin can be traced back to Babylonian Zoroastrianism makes its appearance in the

* El presente texto es una traducción del autor de su original en inglés publicado en este mismo volumen.



Hellenistic civilization and becomes relevant as hermetic text for philosophers from the 2nd century onwards. For Iamblichus, the Neoplatonic concern as to whether it is feasible a return to the One is answered not so much through a philosophy of pure theory as in a philosophical wisdom illuminated by theurgic practice. Iamblichus bases the veracity of the rites contained in these hieratic texts on the fact that they were inspired to Julian by God himself. Syrianus and Proclus are more than instrumental in passing this legacy, since, by inheriting this doctrine from Iamblichus as a quasi-refoundational aspect of Neoplatonism, they will add their own elements to it and will be the intermediaries through which it reaches the author of the *Corpus Dionysiacum*. Here enters the figure of Dionysius the Areopagite, who reinvigorates the concept of theurgy, but –as we will try to present in this work– his proposal of integration between Neoplatonism and Christianity has certain characteristics that indicate a return to Iamblichus' original take on theurgy. His doctrines provide adequate support for Dionysius to assert that the Christian rites established by Jesus –being God himself who performs them by and in his very person– are doubly true and therefore certainly lead to *theosis*, sole way to the union of the soul with the Christian God.

KEYWORDS: DIONYSIUS THE AREOPAGITE - IAMBlichus - THEURGY - NEOPLATONISM - MYSTIC

Introducción

Entre las variadas enseñanzas que se atribuyen a Jámblico, quien escribe en una instancia refundacional del neoplatonismo tardoantiguo, la doctrina de la teúrgia es, sin duda alguna, constitutiva de su pensamiento y también un importante legado. Por otra parte, no es sorprendente –dado el panorama de datación del *Corpus Dionysiacum* conocido actualmente– que algunas tesis con mucha proximidad conceptual a la de Jámblico formen parte central del programa de divinización propuesto por la enigmática y elusiva figura de Dionisio Areopagita. Esta estrecha conexión entre dos figuras tan prominentes del pensamiento neoplatónico es, ciertamente, una invitación a un mayor escrutinio, tratando de profundizar en la recepción y forma de pertenencia del autor del *Corpus* a este linaje.

En principio se planteará la relevancia y finalidad real de la teúrgia dentro del sistema de ideas del neoplatonismo, lo cual ha sido motivo de disputa tanto para los propios referentes de la época como también para sus receptores. Sin duda, esta controversia continúa hoy vigente entre los especialistas del mundo académico. Dentro de este grupo, algunos de los argumentos hoy vigentes van desde la explicación de la teúrgia como un emergente religioso natural a partir de la particular reflexión que hacen los neoplatónicos de la época de una parte de la obra de Platón que consideran eminentemente teológica, hasta la interpretación de la teúrgia neoplatónica como una estrategia de supervivencia, o incluso, contrataque, frente a un cristianismo que se despliega como clara amenaza al sistema de ideas cuando este pasa de la clandestinidad al reconocimiento oficial, invirtiendo –en algún sentido– el orden de la proscripción. A este respecto, cuando en su trabajo Dodds expone las líneas básicas de la teúrgia, sostiene que el neoplatonismo posterior a Plotino representa una debilidad supersticiosa o una incoherencia filosófica basada en la introducción de elementos irracionales, provenientes de un sincretismo entre la tradición mítica griega y los *Oráculos caldeos* (1951: 269-270). Tanto es así que equipara magia y teúrgia, diferenciándolas solo por su finalidad: según él, la teúrgia sería una magia con fines religiosos, mientras que la magia estaría motivada únicamente por fines profanos.

En sentido contrario, siguiendo a Shaw, en este trabajo se presentará una mirada más actual, ya que las posteriores investigaciones de fuentes y autores han permitido reflejar una clara diferencia entre magia y teúrgia, reparando así, según este autor, un error

interpretativo no menor que ha tenido como consecuencia una valoración negativa de este período y, particularmente, del pensamiento de Siriano y Jámblico (1999: 573-599). Shaw rescata dos rasgos diferenciales de la teúrgia: en primer lugar, la práctica teúrgica no se reduce –como la magia– al uso de objetos simpatéticos tales como piedras, animales o estatuas, sino que prevalecen los mitos, himnos y pasajes de autores revelados; y en segundo, una fundamental diferencia respecto de las prácticas mágicas: mientras que estas pretenden coaccionar a los poderes sobrenaturales para un fin terrenal, la teúrgia, por el contrario, se basa en la amistad y la benevolencia de los dioses, procurando un cambio ascendente, pero en los hombres.

Se sostendrá aquí, a partir del trabajo de Shaw (1985: 1-28), que es Jámblico quien propone el término *θεουργία* (teúrgia) para estos rituales al describirlos como *θεία ἔργα* (el trabajo de los dioses), ya que para él la teúrgia es un ritual orientado a conectar al hombre con la divinidad misma y no tiene nada en común con unos pases mágicos (Clarke et al., 2003: 10-16), ni mucho menos con la hechicería (Stang, 2011: 1-13). Asimismo, se mostrará que para Jámblico los ritos teúrgicos revelan los vestigios de una presencia divina, la cual, siendo inefable, se halla más allá del alcance intelectual del hombre; sin embargo, se puede lograr una unificación con lo divino a través de la acción ritual, que trasciende todos los esfuerzos intelectuales.

En conexión con lo anterior, apelando a los argumentos de Stang, se establecerá una conexión más directa entre Jámblico y Dionisio (2011: 1-13). Este autor rastrea el viaje de la teúrgia desde sus asociaciones paganas originales con los *Oráculos caldeos* en el siglo II, hasta la teología mística cristiana del Areopagita a principios del siglo VI. Si bien su recorrido comienza investigando la teoría y la práctica de la teúrgia como se expresa en los fragmentarios oráculos –y argumenta que las fuentes sobrevivientes no permiten sacar conclusiones firmes–, avanza luego sobre la recepción neoplatónica de la teúrgia, desde Plotino a Porfirio y en particular, Jámblico. Esta doctrina de Jámblico es, para Stang, especialmente significativa para la posterior recepción cristiana. Su estudio concluye examinando el uso del término teúrgia en el *Corpus Dionysiacaum*, y argumenta que si bien el autor hereda –o elige– la forma de una teúrgia muy propia de Jámblico, le otorga un significado muy distinto. De esta forma, siguiendo a este autor, y en consonancia con no pocos especialistas, se argumentará que el autor del *Corpus* no toma simplemente un elenco de textos de la filosofía neoplatónica como base de sus escritos, sino que, haciéndolo de forma crítica según su concepción de la doctrina cristiana como experiencia mística de la manifestación y unión con lo divino, realiza algunas –no pocas– modificaciones intencionales. Y una fundamental es la relativa a la teúrgia.

En este contexto, parece oportuno indagar en algunas fuentes próximas a Proclo y sus contemporáneos para intentar un acercamiento mayor no solo a sus textos, sino a su actitud para con la teúrgia. En particular, la exploración de la existencia o no de diferencias en el orden práctico que pongan en evidencia mayores divergencias conceptuales respecto de Jámblico asistiría a establecer una matriz receptiva más precisa de esta doctrina en el autor del *Corpus*. A este efecto, se tomarán en consideración los registros de la época que aportan Hermias y Marino.

Por último, se realizará un análisis comparativo del uso del lema *θεουργ-* por los autores mencionados a efectos de poner en relieve la importancia y vínculo temático a partir de la aparición explícita y modo de uso del término en las que se consideran sus principales obras. Las conclusiones del presente trabajo incorporarán esta trazabilidad junto a los argumentos previos, a efectos de aportar mayor relevancia al punto de partida de la teúrgia en Dionisio y el cambio integrador que opera, tanto en el aspecto conceptual, al adaptarla al Dios cristiano, cuanto también en el formal, al asumir esta nueva liturgia como la verdadera mistagogía.

El dilema de Porfirio

Es muy conocido el episodio de la vida de Plotino que relata la ocasión en que un amigo lo instó a acompañarlo a los templos para realizar los acostumbrados sacrificios rituales, pero el filósofo declinó la invitación diciendo que, muy por el contrario, eran los dioses quienes deberían visitarlo a él (cf. Porfirio, *Vita Plotini* 10). Si bien se supone aquí el buen humor del maestro neoplatónico, el pasaje refleja asimismo su doctrina de que el *voûs* humano permanece –aunque en estado de profundo letargo– en contacto con el *Noûs* divino, la segunda hipóstasis de su tríada “Uno - Intelecto - Alma”, y muestra, además, su convicción de que un virtuoso camino en pos de la sabiduría filosófica es suficiente para la regresión al Uno, o *ὁμοίωσις θεῶν*, (cf. Platón, *Theaetetus* 176 b1) sin que sea necesario ritual alguno para favorecer o conducir este proceso.¹ La historia asigna a su discípulo Porfirio una posición muy similar, aunque, a raíz de su contacto con diversos textos y ritos –incluyendo los llamados *Oráculos caldeos*, que hacen su aparición en la escena helenista de su época– algunos cuestionamientos y dudas de Porfirio al respecto han quedado registrados de manera fragmentaria y no han pasado desapercibidos a los especialistas (cf. Agustín, *De civ. Dei* X.9). Es Porfirio, por lo tanto, siendo quizás el primero de los neoplatónicos expuesto a estos textos (Dillon, 1992),² quien –en defensa de sus ideas y de la *verissima philosophia* de Plotino– instala la pregunta de si realmente la contemplación filosófica alcanza para la unión con el Uno o si son necesarios rituales de algún tipo; y, si lo fueran, se pregunta cómo distinguir los verdaderos de los falsos. Y alerta Porfirio sobre este particular, diciendo que el *θεουργός* –sacerdote o individuo– que busca propiciar a los dioses a su favor no emprende una tarea con resultado visible o garantizado (cf. Porfirio, *Ep. ad Anebonem*).

Es conveniente dejar señalada, sin apartarse demasiado del tema central de este escrito, la relevancia de la pregunta de Porfirio con relación al acervo cultural de la época y la relación histórica de los filósofos con los elementos de la religión griega, teniendo en cuenta, por una parte, la importancia formal que le otorga Platón a los ritos en –por ejemplo– *Republica* X, o el cargo de *ἀσέβεια* a Sócrates (cf. Platón, *Apologia* 17a-35d); y por otra, los diversos grados de condena moral y formal vigentes en Grecia contra la magia y la hechicería (Rives, 2003: 313-339). En su *Epistola ad Anebonem* –donde supuestamente Anebo es un sacerdote egipcio imaginario–, Porfirio afirma su respeto por un arte teúrgico perfecto, que revela los dioses al hombre y en el fondo se parece más a la *μανία* y *εὐδαιμονία* platónicas que a las prácticas egipcias, y a renglón seguido, desglosa sus dudas sobre los ritos a los que no solo considera serias aporías religiosas, sino también incoherentes, dado que recurren a los sacrificios sangrientos y al uso de nombres bárbaros (*βάρβαρα*). Una de las mayores inquietudes de Porfirio queda expresada allí (Knipe, 2009: 93-102) es por qué se invoca a los dioses como superiores pero luego se les da órdenes como si fueran inferiores (Sodano, 1984).

Todavía existen dudas entre los expertos sobre el origen de esta epístola. Por ejemplo, Sodano (1984) sostiene, al igual que antes lo hiciera Zeller (1950), que esta no es directamente de Porfirio, sino de un equipo de filósofos perteneciente a la escuela de Jámblico, lo cual, en cierto sentido, prepararía el terreno para una respuesta de este último.³ Esta réplica se halla consignada en una obra mucho más extensa que

¹ Es preciso señalar el debate entre Dodds y Merlan respecto de la condición de “mago” de Plotino negada por el primero y sostenida por el segundo, donde Armstrong y Luck otorgan la razón a Dodds. Cf. Mazur, 2003, 2004.

² Dillon ha sostenido que, por los términos y frases que emplea Plotino, parece conocer los *Oráculos caldeos* relacionados de alguna forma con su maestro Numenio.

³ Así como también lo hiciera respecto de la religión cristiana, a la que confronta no solo mostrando incoherencias e inconsistencias en sus fuentes, sino a través de una extensa obra muy conocida para el siglo IV –que se conserva solo fragmentariamente– con el nombre de *Adversus christianos*, con *De philosophia ex oraculis* y *De regressu animae*, que representan su defensa de la filosofía de Plotino contra el cristianismo.

la carta y que, por una paráfrasis de Marsilio Ficino, recibió el título impropio de *De mysteriis*, pero cuyo nombre correcto y completo es: Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβῶ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις (*Respuesta del maestro Abamón a la Carta de Porfirio a Anebo y soluciones a las dificultades que ella plantea*).⁴ Simbólicamente, para Saffrey (1990), quien responde la misiva, como sacerdote superior o maestro de Anebo, se denomina *ab-Amon* (hijo del dios), mientras que, para otros expertos, este nombre refiere a un individuo de origen egipcio que visitaba con frecuencia la escuela neoplatónica para confrontar sus propias ideas con las de otros sabios, esperando llegar a un sincretismo entre las creencias egipcias y el pensamiento griego.

A pesar de una tradición que reconoce a Jámblico como el autor de *De mysteriis* –en la que se incluyen manuscritos como el ya mencionado de Ficino y el que poseía el Cardenal Besarión– esta autoría estuvo disputada durante cierto tiempo por varios estudios como los de Meiners y Von Harless –publicado nada menos que en la *Philosophie der Griechen* de Zeller–, pero quienes sostuvieron la atribución a Jámblico como Geffcken, Bidez, Kroll, Dodds, Rosan, Friedl, Festugière, Des Places, Saffrey, Dalsgaard Larsen y Romano, entre otros, fueron finalmente confirmados por Meyer.⁵ Puede sostenerse entonces, siguiendo a Nieva (2018), que es ya reconocida por todos la transformación que sufre el neoplatonismo con la solución que ofrece Jámblico al dilema de su maestro Porfirio. Jámblico es considerado por muchos neoplatónicos nada menos que un segundo fundador de esta corriente filosófica, ya que es él quien introduce, con base en los mencionados *Oráculos caldeos*, la teúrgia –de hecho se piensa que él mismo construye el término θεουργία, pues no figura así en los *Oráculos*– y de esta forma, genera un elemento central a su pensamiento.

Ya se ha mencionado previamente la posición que Dodds asume respecto de la fuerte similitud ritual entre la magia y la teúrgia. Al dedicarle a la teúrgia el Anexo II de su libro sobre lo irracional en la cultura griega (1951: 269-270), sostiene que esta representa una seria debilidad supersticiosa o incoherencia filosófica basada en la introducción de elementos irracionales provenientes de un sincretismo entre la tradición mítica griega y los *Oráculos*. A partir de esa perspectiva, afirma que mientras que la magia en sí estaría motivada por fines profanos, la teúrgia sería una magia igual de vulgar pero con fines religiosos. El juicio de Dodds sobre la teúrgia es fulminante. La califica como un recurso *in extremis*. Para este importante autor, la teúrgia no es más que un acto de desesperación ante la decadencia del pensamiento griego de la época y el olvido de los dioses y los hombres. Sin embargo, para alcanzar los objetivos del presente trabajo, es necesario confrontar a Dodds con posiciones de otros autores de igual renombre –incluso más recientes– quienes refutan muchas de sus conclusiones. Pero antes de discutir estos argumentos, es muy conveniente profundizar en el origen y motivo de las afirmaciones de Dodds, con particular atención al papel de los *Oráculos* en el giro hierático del neoplatonismo.

La conexión con Babilonia

Si bien las influencias teológicas en la filosofía neoplatónica son muy variadas y complejas de desmarcar del propio platonismo, pueden hallarse antecedentes remotos en la herencia pitagórica. Uno de los primeros elementos a destacar es la *Teogonía rapsódica*, compilada a partir de tres teogonías de origen órfico cuyo estudio filológico dio con otras tantas cuya datación resulta en torno al año 500 a.C.

4 Cf. Vallicellanus F 20, probablemente c.1460; Marcianus graecus 244, anterior a 1458.

5 Puede verse esto en la introducción y notas que realiza Ramos Jurado (1997) en su traducción de *Los Misterios egipcios* de Jámblico.

Otro aspecto, ya en el período helenístico, lo constituyen las concepciones teológicas en la zona del Mediterráneo oriental que sufrieron la complicación de un sincretismo del panteón tradicional griego y los recién descubiertos dioses de los territorios que habían sido sometidos primero por Alejandro Magno y luego por los romanos. Las consecuencias prácticas no son menores: aún el más sencillo de los actos culturales diarios requería que el creyente se dirigiera apropiadamente al dios y por lo tanto, que conociera los nombres y títulos divinos correctos. Las cuestiones teológicas más profundas podían surgir a partir de la simple ignorancia acerca de cómo llamar a un dios en una oración o ritual (Copenhaver, 2000: 32).

El neoplatonismo de la época no es ajeno a esta situación y es preciso visualizar hasta qué punto esta influencia no consiste en una motivación para una suerte de reflexión externa sobre teología, sino una profunda convicción acerca de la práctica religiosa y el rol central de la palabra y los gestos en la misma. Porfirio, a fines del siglo III, como parte de su polémica contra los cristianos, recoge material de la misma índole en su *De philosophia ex oraculis haurienda* (cf. *Porphyrii phil. frag.*), del que se conservan variados fragmentos gracias a menciones de múltiples autores.⁶ En lo que respecta a Jámblico, es sabido que el *Corpus hermeticum* influye primariamente en su pensamiento teológico (D'Amico, 2016) y por lo tanto su recepción de los *Oráculos caldeos*. Estos últimos son determinantes para entender el lugar de Jámblico en el neoplatonismo y por esto son motivo de estudio singular.

Los primeros pasos en este sentido fueron dados por Kroll (1894), quien se ocupó de recopilar –y ordenar según su mejor criterio– los pocos fragmentos de los *Oráculos* existentes, a fines del siglo XIX; pero, a su vez, es importante constatar la mejora interpretativa aportada por Des Places casi un siglo después (1971). Esto no es un aspecto menor a considerar, ya que muchas de las afirmaciones de Dodds tienen como fuente la edición de Kroll y estudios similares de principio del siglo XX, mientras que Des Places hace su edición y traducción de los *Oráculos* luego de haber hecho lo propio con la obra de Jámblico (1966).

Puede verse esto reflejado en Shaw (1999: 573-599) a partir de investigaciones en fuentes y autores posteriores a Dodds y que han permitido reflejar una clara diferencia entre ambas posiciones, reparando así lo que considera un error interpretativo no menor que, según sostiene este autor, ha tenido consecuencias en una valoración negativa de este período neoplatónico, particularmente del pensamiento de Jámblico y Siriano. Shaw rescata dos rasgos diferenciales de la teúrgia: en primer lugar, la práctica teúrgica no se reduce –como la magia– al uso de objetos simpáticos tales como piedras, animales, o estatuas, sino que prevalecen los mitos, himnos y pasajes de autores revelados; y en segundo, una fundamental diferencia respecto de la magia: mientras que esta pretende coaccionar los poderes sobrenaturales, la teúrgia, por el contrario, se basa en la amistad y la benevolencia de los dioses, procurando un cambio, pero en los hombres.

Aquella afirmación puede constatarse también en el trabajo de edición realizado por Des Places para la citada obra. Consecuentemente, Shaw sostiene que Jámblico describe estos rituales como *θεία ἔργα*, acciones divinas, de donde acuña la denominación de *θεουργία* (1985: 1-28). Aunque esto pudiera parecer más mágico que platónico, Jámblico entendía que por medio de la ejecución de la teúrgia se intensificaría la presencia de la divinidad en la tierra para subordinar al hombre a la voluntad divina. Lo cual es justamente lo opuesto de la magia o hechicería, *τοις γόησιν* (cf. Jámblico, *De mysteriis* III.26.10), u obrar maravillas, *θαυματοουργία* (cf. *ibid.* III.31.13), cuyo objetivo

⁶ Desde Eusebio de Cesarea, Firmico Materno, Agustín de Hipona, Juan Filópono y un texto conocido como *Teosofía de Tubinga*. Cf. Johnson, 2013: 25.

es subordinar –de alguna forma– la divinidad a la voluntad humana. En este sentido, es importante mencionar que se han desarrollado importantes estudios sobre la relación entre los diferentes tipos de teúrgias, la magia y la hechicería dentro del neoplatonismo. Estos presentan las diversas –e incluso contradictorias– opiniones de expertos sobre las posiciones de Plotino, Porfirio y Jámblico al respecto. Se deja registro de algunas de estas fuentes confiables en la bibliografía (Copenhaver, 2000; Burkert, 1990; Dillon, 1992, 2002, 2010).

Por otra parte, los desacuerdos entre Jámblico y Porfirio han sido reconocidos desde la Antigüedad (cf. Bidez, 1936; Depalma Digeser, 2009). Quizás el más importante de ellos sea el que Shaw ha denominado como la *via universalis* de Jámblico: ningún alma tiene el poder por sí misma de regresar a su fuente divina sin la participación de la persona humana en los rituales religiosos relacionados con la materia. Ciertamente, el punto de vista de Plotino sobre la magia afecta de manera directa el desarrollo del pensamiento de Jámblico sobre la teúrgia y, además de influencias pitagóricas varias –como por ejemplo la de Nicómaco de Gerasa (Finamore, 1999)–, hay un componente gnóstico indudable (García Bazán, 1978).

Por último, cabe acotar que la combinación de estos tres elementos: una filosofía con fines soteriológicos, ciertas doctrinas gnósticas y ritos iniciáticos, evidentemente, preceden y exceden a Jámblico desde, por ejemplo, el zoroastrismo y el mitraísmo persas –que incluso tuvieron versiones romanas–, hasta los cultos druídicos de similares notas. Sin embargo, el rol de Jámblico como introductor de estos aspectos en una corriente del pensamiento occidental es paradigmático e incluso ha llegado a ocupar un lugar de referencia para las más variadas expresiones de pensamiento hermético y esotérico muy posteriores en el tiempo. Puede afirmarse que, para Jámblico, la naturaleza propia de lo divino es absolutamente trascendente y permanece ajena a cualquier esfuerzo intelectual humano que resulta insuficiente para un acercamiento directo. Sin embargo, es también Jámblico quien presenta la máxima convicción de que, apelando a una huella de esa divinidad en el hombre y mediante las palabras y gestos de los ritos teúrgicos, se es capaz de lograr un proceso de unificación con ese origen divino.

Con relación a esto último, es importante presentar una conclusión que surge del análisis de las diversas formas que ha tomado en la historia el apareamiento de una filosofía con el misterio iniciático. Según se profundiza en la iniciación, la performatividad es decreciente en ritos y la gestualidad litúrgica mengua conforme se progresa en grados. Esto obedece a que, en definitiva, para la lógica final de la gnosis, el punto cenital máximo no puede pertenecer a la simbólica de la iluminación solar de la superficie, sino a la oscuridad total del vacío de fondo. Sin embargo, la perspectiva que claramente emerge del *De mysteriis* y caracteriza el pensamiento de Jámblico, es de una lograda articulación entre la teología neoplatónica y la teúrgia de los *Oráculos*. Esto no solo lo distancia de sus predecesores y enemista con su maestro, sino que también lo pone en riesgo, ya que una teúrgia mal interpretada como *μαγεία* o *γοητεία* –magia o brujería– se encontraba severamente condenada en el imperio y era castigada, incluso con la muerte.

El giro hierático del neoplatonismo

La renovación de Jámblico es aceptada y adoptada –al menos en parte– por la mayoría de los neoplatónicos de los dos siglos posteriores, aun cuando en estos también se hallan algunas justificaciones para la moderación de las expresiones o convicciones de sus seguidores. Esto puede devenir –tal como sugiere Lewy (1956: 462-463)–, en que para los sucesores de Jámblico, como Siriano y Proclo, teúrgia y filosofía eran

métodos alternativos para alcanzar el mismo objetivo, el ἄφελε πάντα y la unión con los dioses, pero, sin embargo, Rosán ya sostenía que hay una diferencia en Proclo en lo que hace a una teúrgia más elemental y otra más elevada (1949: 213 ss.). Un análisis de estos temas en Proclo presenta como un rasgo distintivo su fundamento astronómico. Este se corresponde a una astrología que desempeña un papel central en la filosofía y teúrgia procleana, y siguiendo también a Rosán, puede afirmarse que la de Proclo es una teúrgia astrológica (1949: 44-47).

Igualmente, en línea con sus predecesores, Proclo presenta una θεία ἐπιστήμη y una ἱερατική ἐπιστήμη (cf. Proclo, *De sacrificio et magia* 148: 7; Bidez, 1936). Así, la ciencia hierática es considerada de forma integral: una ἐπιστήμη y una τέχνη; un cuerpo de conocimiento tanto científico cuanto técnico. Ahora bien, al tener un origen dinámico en los dioses, el θεουργικὲ δύναις –poder de la teúrgia– es superior a cualquier otra ciencia (cf. Jámblico, *De mysteriis* V.18 y 26; II.10; V.21), dado que se encuentra más allá del conocimiento humano: “ἢ κρείττων ἐστὶν ἀπάσης ἀνθρωπίνης σωφροσύνης καὶ ἐπιστήμης” (Proclo, *Theol. Plat.* I.25.7; Saffrey-Westerink, 1997). Si bien es más que solamente un saber técnico, no deja de ser –usando la misma fórmula de Plotino– un arte o técnica realizada por seres humanos y, en este sentido, cuando Proclo remite a las técnicas hieráticas de “οἱ πάλαι σοφοί” (los sabios antiguos) no se refiere ni a egipcios ni a persas, sino las artes de los sacerdotes griegos.

Es importante aquí el aporte de Sheppard respecto de que Proclo, siguiendo a su maestro Siriano, usó una clasificación de teúrgia en tres niveles: uno para el ritual puro con gestos y dichos considerados magia blanca; otro que implica algún tipo de ritual de elevación y exalta el alma al punto más bajo de lo inteligible; y finalmente una “teúrgia” que no es ritual en absoluto, sino que produce una unión del uno en el alma con los inteligibles superiores y con la primera hipóstasis (1982: 212-224). Es un cambio sutil, pero no menor, respecto de Jámblico y, a su vez, esta clasificación da más sentido a la evidencia textual recopilada en comparación con una división anterior en solo dos tipos básicos de teúrgia. Si es correcta, entonces puede verse que, aunque Proclo mantiene –o incluso incrementa– el papel de la teúrgia ritual en una parte importante del proceso de regresión del alma, esta no opera más allá del inferior de los dioses inteligibles.

De lo expuesto se deduce que Proclo sigue pensando, entonces, en la ἐπιστροφή como una culminación a partir de la experiencia mística –inclusive de una forma superadora a la plotiniana– a partir de sus himnos y simbología mítica, es decir, contemplativa pero no ritual (Anchepe, 2013: 59). Proclo inscribe esta meditación como dentro de la teúrgia porque su base teórica es del mismo tipo que la que sostiene la teúrgia, pero esta unión final del alma al Uno es claramente contemplativa, no ritual, lo que lo diferencia de la *via universalis* de Jámblico (Sheppard, 1982: 213). Igualmente, siendo Proclo un pensador tan riguroso y racional, no es un detalle para soslayar su creencia en una teúrgia. Por lo que es importante señalar su valor y que la misma no es bajo ningún concepto una superstición ajena injertada en su sistema de ideas (Trouillard, 1982).

La teúrgia de Proclo tiene bastante sentido en términos de su metafísica y se observa su cuidado por articularla en lugares específicos de su pensamiento filosófico (Gersh, 2014). Como parte de la edición de los *Oráculos caldeos* de Des Places, puede encontrarse el mínimo comentario de Proclo, y en el fragmento 5, una referencia a la θεία σύμβολα, las hénadas divinas que, en el sistema de Proclo, son una extensión del Uno como hipóstasis suprema, y lo único capaz de unir el alma a lo divino. Son ellas las que median la difusión del Uno hacia las hipóstasis inferiores. La implicación de este fragmento es que Proclo piensa en el “uno en el alma” respecto de la primera hipóstasis con toda la carga literal y –valga la redundancia– simbólica que le aporta el término σύμβολον y haciendo mucho sentido a esta forma de mantener el nombre

de teúrgia para la unión con el Uno, pero sin vía ritual (Des Places, 1971: 206-212). Un ejemplo de esta máxima versión de teúrgia procleana que conduce a la ἔνωσις puede verse aquí, donde la regresión del alma es recibida por el dios, pero no hay ritual teúrgico, sino elevación contemplativa:

... τελευταία δὲ ἡ ἔνωσις, αὐτῷ τῷ ἐνὶ τῶν θεῶν τὸ ἐν τῆς ψυχῆς ἐνιδρύουσα καὶ μίαν ἐνέργειαν ἡμῶν τε ποιούσα καὶ τῶν θεῶν, καθ' ἣν οὐδὲ ἑαυτῶν ἔσμεν, ἀλλὰ τῶν θεῶν, ἐν τῷ θείῳ φωτὶ μένοντες καὶ ὑπ' αὐτοῦ κύκλω περιεχόμενοι. (*In Plat. Timaeum* I.211.24-28)

... finalmente, la unificación, que establece la unidad del alma en la unidad de los dioses, haciendo una sola nuestra actividad y la de ellos, según la cual ya no somos nosotros mismos, sino los dioses, permaneciendo en la luz divina, envueltos por su abrazo. (*In Plat. Timaeum* I.211.24-28)

Además de los escritos del mismo Proclo, los testimonios de Hermias de Alejandría y Marino de Neápolis arrojan algo de luz sobre este punto y, adicionalmente, sobre las actitudes al respecto de la teúrgia en la escuela neoplatónica del siglo V. Hermias era contemporáneo de Proclo y, como él, fue alumno de Siriano, estableciéndose con razonable certeza que el comentario de Hermias sobre el *Fedro* es en gran parte una relación de las enseñanzas de Siriano sobre ese diálogo (cf. *In Plat. Phaed. scholia*; Couvreur, 1971). A este respecto, es importante el llamado de atención que pone Sheppard sobre la terminología que usa Hermias para relatar la respuesta de Siriano a una consulta de Proclo en relación con el *Fedro* (cf. 244 ss.), donde el maestro afirma que la teúrgia congrega y unifica todas las μανίαι, πὰς ἄλλας πάσας συλλαβύσα (cf. *In Plat. Phaed. scholia* 92: 6).⁷

Por otra parte, se encuentra el testimonio de Marino. De origen sirio, discípulo de Proclo en Atenas y su supuesto sucesor, aunque en menor jerarquía histórica. De su posible obra solo se han encontrado, al momento, algunos epigramas y fundamentalmente, la *Vita* de Proclo. Marino es un detallado biógrafo del Diádoco, a quien –quizás por un estilo literario de las leyendas de la época– prácticamente considera un taumaturgo, aportando datos concretos sobre algunas prácticas de Proclo que lo confirman como muy piadoso en sus devociones: tomaba baños de mar como forma de purificación; también ritos de purificación de la Gran Madre, órficos y caldeos; observó días santos egipcios y en general guardaba las fiestas religiosas de todos los pueblos y de todas las naciones, celebrándolas con ayuno, vigilias e himnos en lugar de ociosidad y festines (cf. Marino, *Vita Procli* 18-19).

Da cuenta Marino de prodigios varios realizados por Proclo mediante las artes teúrgicas, y –sin afirmar o negar aquí la capacidad del Diádoco para hacer que llueva (ibid. 28)– puede apreciarse una importante atmósfera ritual en el desarrollo de su vida, particularmente del tipo más bajo de teúrgia al que, por otra parte, parece no prestarle demasiada o ninguna importancia, al menos en sus textos (Sheppard, 1982: 223).⁸ Pero lo que no aparece en Marino, a pesar de su profuso testimonio biográfico, es alguna referencia directa al tercer grado de teúrgia neoplatónica o algún ritual de Proclo relacionado con la acción de la misma. Smith parece deducir del capítulo tres de la *Vita* lo que Sheppard denomina “virtudes suprahumanas” relacionadas con el

7 La misma palabra, συλλαβύσα, es utilizada por Proclo aquí en el PT y nuevamente con referencia a una teúrgia que “reúne” a los *maniai* del *Fedro*. Sugiero, por lo tanto, que la teúrgia aquí en cuestión en Proclo es la misma que la teúrgia en cuestión en Hermias, es decir, una teúrgia que puede producir la unión mística, el más alto de los tres tipos implicados en el pasaje de Hermias. Saffrey y Westerink son demasiado rápidos al decir que Proclo aquí afirma la superioridad de la teúrgia sobre el conocimiento racional, porque no se preguntan en qué sentido de la teúrgia lo hace. Smith está en el camino correcto al hablar de una “teúrgia superior”, pero no ha logrado ver cómo el pasaje surge de la discusión del *Fedro* y, por lo tanto, malinterpreta los detalles. Cf. Sheppard, 1982: 219-220.

8 A este propósito Sheppard cita repetidamente a Smith, 1974.

nivel más alto de teúrgia, aún si esto fuera demostración de algún grado de contacto de Proclo con lo divino, no se haya en relación alguna con lo ritual (Smith, 1974: 113-114).

El conjunto de estas evidencias permite concluir, siguiendo también los argumentos de Sheppard y otros,⁹ que existen diferencias en la actitud hacia la teúrgia entre los neoplatónicos del siglo II al VI. En particular, más allá de las repetidas elocuencias textuales y frecuentes gestos teúrgicos de Proclo, se percibe un sutil retorno a Plotino en cuanto a una “teúrgia filosófica” puramente contemplativa para la *ἔνωσις* y un lugar práctico para los ritos menores. En consecuencia, a partir de una similar valoración de los ritos unitivos a la divinidad, quedarían muy vinculados Jámblico –que introduce esta teúrgia trascendente– con quien la resignifica: Dionisio Areopagita.

Dionisio y la obra de Dios

La identidad del autor del *Corpus Dionisyacum* es asunto abierto y, a su vez, motivo de controversia periódica, incluso al momento de redacción del presente artículo. Si bien la misma no es central para el análisis aquí propuesto, conviene hacer una mínima referencia a este particular con relación a la acronía del título escogido para él, fundamentalmente, en función de las certezas actuales sobre intertextos (Suchla, 1990; Heil-Ritter, 1991), estructura (De Andía, 2008) y recepciones directas (Saffrey 1966, 1982) presentes en el *Corpus*.

En primera instancia, si bien la datación definitiva desarrollada de forma independiente por Koch (1895) y Stiglmayr (1895) a partir de la correspondencia textual de una parte del Libro IV del *De divinis nominibus* –núcleo mismo de la obra– al *De malorum subsistentia* de Proclo,¹⁰ permite, junto a otros datos fácticos, asignarle una fecha muy aproximada a la composición, no hace más que arrojar mayor incertidumbre sobre su autor.¹¹ Es reconocida la seriedad del trabajo de Stiglmayr, pero sin que su hipótesis de que el autor del *Corpus* no es otro que Severo de Antioquia goce del beneficio de la duda. Severo fue un obispo que ocupó el Patriarcado desde el 512 al 518 y Stiglmayr brinda sobradas pistas de congruencia en tiempos, lugares y personas como para suponer la identidad, pero ninguna fue hallada conclusiva y un análisis bastante detallado del caso puede encontrarse en la obra de Devresse (1929: 159-167).

En este sentido, las hipótesis de identidad que superan la decena de candidatos “conocidos” –en un rango que va desde el mismo Severo a Dionisio el abad de Rhinokorura sugerido por Hipler (1861)– incluyen también dos opciones que, por motivos opuestos, coinciden en la posibilidad de más de un autor único o incluso un conjunto de redactores. Por una parte, Mazzucchi (2006: 299-334) –retomado recientemente por Lankila (2011: 14-40)– sostiene lo que ha dado en llamarse “hipótesis criptopagana”, por la cual uno –siendo ese, Damascio– o, mejor, varios miembros de una Academia en pérdida de vigencia frente al cristianismo en auge intentan preservar ideas fundamentales del neoplatonismo, infiltrando –o incluso implotando– las doctrinas cristianas, con terminología y conceptos que le son propios. Por otra, Mainoldi renueva la prolongada controversia de la época en torno al monofisismo y plantea la posible colaboración temática o editorial de monjes en el convento de origen sirio sostenido por el emperador Justiniano en su palacio de Ormisda. Su objetivo sería producir –en base al trabajo de Hegias, un ex discípulo

⁹ Véase, por ejemplo, Gersh, 2014; Lewy, 1956; y Trouillard, 1982.

¹⁰ Original griego perdido pero se conserva la traducción latina de Guillermo de Moerbeke, c. 1280.

¹¹ Son fundamentales aquí, como en un nivel inferior, la referencia en *De ecclesiastica hierarchia* 425C al símbolo de la fe de Pedro el Batanero propuesto en el 511; y como superior, el colofón de la traducción siríaca del tratado de Severo de Antioquía donde aparece la primera cita conocida al *Corpus*, año 528.

de Damascio convertido al cristianismo— un texto cuasicanónico, cuya autoridad incontestable favoreciera la doctrina monofisita —también cara a Teodora— en contra de lo dictaminado en Calcedonia (Mainoldi, 2017a).

Cualquiera sea el caso, aun haciendo lugar a las contradicciones o inconsistencias propias del texto areopagítico, que menciona varios libros de su autoría ciertamente perdidos —probablemente inexistentes— o imposibles contactos personales con figuras del siglo I, es preciso hacer pie en la experiencia de lectura y frecuentación del texto. La exposición directa a la obra no genera la impresión de estar frente a distintas voces o a un entramado de unidades de mayor o menor tamaño provenientes de diversa pluma. Se percibe —y deja en el lector— la convicción de estar frente al mismo sujeto, desbordado y desbordante de una única experiencia y con un solo objetivo: la fundamentación teológica y pedagogía mistagógica de la *theosis*. No forma parte del objetivo de este escrito completar la investigación sobre la identidad real de Dionisio Areopagita, ni mucho menos resolver ese enigma, sino —y con lo hecho hasta aquí parece suficiente— aportar coordenadas necesarias para señalar la datación, matriz filosófica y en qué aspecto de la tradición neoplatónica se inscribe el autor del *Corpus*.

En este punto, sin desmerecer el aporte de Proclo, como posible maestro del Areopagita y ciertamente como su fuente textual, es necesario continuar el argumento de que la forma de teúrgia trascendente —aún con la importancia que les asigna el mismo Diádoco a las otras— se haya más emparentada con la original de Jámblico y que, a su vez, esto se vuelve una de las claves de lectura del Areopagita (Mainoldi, 2017b).

Es en este contexto y, claramente, solo en este sentido, es en el que se entiende la referencia a que el autor del *Corpus* sea un discípulo de Jámblico, no uno directo y coetáneo, pero sí un fiel continuador de su modo de concebir la teúrgia sumando en otros aspectos, por supuesto, las proposiciones procleanas que se trazan habitualmente. Para sostener esta última afirmación, corresponde considerar en mayor profundidad cómo operó la recepción de la doctrina de la teúrgia y qué tanto llega a Dionisio mediada o no por Proclo. Es oportuno, entonces, seguir aquí a Stang (2011: 1-13), quien rastrea su viaje desde sus asociaciones paganas originales con los *Oráculos caldeos* en el siglo II, hasta la teología mística cristiana del *Corpus Dionysiicum*. Su recorrido comienza investigando la teoría y la práctica de la teúrgia tal como se expresa en los fragmentarios *Oráculos*, y argumenta que las fuentes sobrevivientes no nos permiten sacar conclusiones firmes. Luego, avanza sobre la recepción neoplatónica de la teúrgia, desde Plotino a Porfirio y particularmente Jámblico. Para Stang, la doctrina de la teúrgia de Jámblico es significativa para la posterior recepción cristiana en tanto insiste en la lectura del término como el “trabajo o acción de Dios”. Es conveniente recordar aquí la conexión con la *via universalis*, donde es el dios quien actúa en persona del teúrgo para ejecutar el paso unitivo de otra forma imposible —en contraste con lo expuesto anteriormente sobre Proclo. Su estudio termina examinando el uso del término teúrgia en el *Corpus*, y argumenta que, si bien el autor hereda la forma de una teúrgia propia de Jámblico, “acción de Dios”, la carga con nuevo contenido al presentar la encarnación de Cristo como la teúrgia u obra preeminente de Dios.

Es preciso reflejar aquí, entonces, esta línea argumental, según la cual el autor del *Corpus* no solo compila elementos de la filosofía neoplatónica de forma crítica, según le sean o no favorables para una exposición de la *θέωσις* cristiana como experiencia mística, sino que, asimismo, introduce intencionalmente correcciones, como por ejemplo la resignificación de la tríada supraesencial o el paso del concepto de gradaciones a las jerarquías. Las advertencias de los estudiosos clásicos del *Corpus* para evitar que sus lectores se “apresuren como para suponer que [Dionisio] quiere decir

[con teúrgia] exactamente lo que hicieron los neoplatónicos”, no son menores.¹² Según el índice en el *Corpus Dionysiacum* II, θεουργία y sus afines como θεουργικός y θεουργός aparecen más de diez veces en *La jerarquía celestial*; más de treinta veces en *La jerarquía eclesiástica*; cinco veces en *Los nombres divinos* y una vez en la *Epístola IX*. En los cuatro casos en los que el autor del *Corpus* usa el término θεουργός, lo aplica como un adjetivo, siguiendo exactamente la redacción Jámblico, y no como un sustantivo que significa “teúrgo”.

En su estudio pionero de la liturgia dionisiaca, Rorem presenta una persuasiva evidencia de que la teoría de la teúrgia de Jámblico influyó en el Areopagita. Argumenta que no hay precedente patrístico para Dionisio, dividiendo a los adoradores en tres clases: los que adoran con la ayuda de imágenes oscuras (materiales); los que no necesitan ayudas materiales en absoluto; y “nuestra jerarquía”, que se erige como un “medio entre extremos” (1984: 106-107). Para Dionisio, la teúrgia, en los distintos subgrados que corresponde al hombre, siempre implica un rito con el elemento material –al igual que la *via universalis* de Jámblico– y solo deja la posibilidad de una teúrgia inmaterial a la jerarquía angélica (CH 293A). Sin embargo, Rorem también sostiene que Dionisio representa un giro adicional respecto de Jámblico en lo que hace a la έργου θεού, la obra de Dios. Mientras que este último lo aplica como un genitivo objetivo que indica que la acción va dirigida a Dios, el autor del *Corpus* lo redacta usando un genitivo subjetivo, lo que significa una acción realizada por Dios, especialmente en la encarnación (Shaw, 1999: 589).

Stang retoma este punto señalando cómo se equivoca mucha de la literatura académica del siglo XX al considerar como “cosméticas” las referencias directas a Cristo en medio de la redacción neoplatónica de Dionisio; y, juzgando que se encuentran ausentes del *Corpus* muchos elementos del ministerio de Jesús, yerran también en su apreciación de la literalidad con la que el Areopagita toma la έργου θεού (2011: 10 ss.). Si una de las acepciones más generales de teúrgia se refiere a la έργου θεού como obra salvífica de Dios en el mundo, y en especial a su obra preeminente, la encarnación, entonces de forma equivalente, ἐν-έργεια también hace referencia a la obra de Dios –y sus jerarquías– en general. Esto puede verse en el inicio mismo de *La jerarquía eclesiástica*:

... θεουργικής επιστήμης και ενεργείας και τελειώσεως ἐκ 5 τῶν υπερκοσμίων και ἱερωτῶτων ἡμᾶς ἀποδειξαι λογίων χρή τοις τῆς ἱεράς μυσταγωγίας τὴν τελετὴν ἐξ ἱεραρχικῶν μυστηρίων καὶ παραδόσεων τετελεσμένοις. (EH 369A-372A)

... es necesario que, a los perfeccionados en el perfeccionamiento iniciático de la sagrada mistagogía a partir de los misterios y transmisiones jerárquicas, les mostremos nosotros, a partir de los supramundanos y sacratísimos Oráculos, que el sagrado gobierno jerárquico acorde a nosotros es propio de la ciencia y actividad y perfección inspiradas por Dios y divinas y teúrgicas. (EH 369A-372A: 220-221)

Donde también aparece, más evidentemente en el griego que en la traducción, el sentido cooperativo de la jerarquía o sacerdote (teúrgo o teurgista son términos que Dionisio evita) como puede verse en esta proximidad semántica: συνεργία - θεουργία - ἡ θεία ἐνέργεια - λειτουργία - θεοῦ συνεργοί - θεουργικοί. Un registro similar puede constatar en *La jerarquía celestial*:

... γὰρ ἐκάστῳ τῶν ἱεραρχία κειληρωμένων ἢ τελείωσις τὸ κατ’ οἰκείαν ἀναλογίαν ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναχθῆναι καὶ τὸ δὴ πάντων θεϊότερον ὡς τὰ λόγια φησι “Θεοῦ συνεργὸν” γενέσθαι καὶ δεῖξαι τὴν θείαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ κατὰ τὸ δυνατόν ἀναφαινομένην. Οἷον ἐπειδὴ τάξις ἱεραρχίας ἐστὶ τὸ τοὺς μὲν καθαίρεσθαι... (CH 165B)

12 Según Rorem, que es citado en este contexto por Louth, 1989: 73-74.

... pues cada uno de los elegidos para el sagrado gobierno tiene la perfección de acuerdo con su propia proporción, para ser elevado a lo imitable de Dios y a lo más divino de todo, según afirman los Oráculos, ser “colaborador de Dios” y recibir la divina actividad manifestada en uno mismo de acuerdo con lo posible... (CH 165B: 133-134)

Sin embargo, Dionisio, distanciándose de los gnósticos, afirma repetidamente que los rituales cristianos “divinizan”, mostrando que el objeto del rito no es solo una referencia a las obras de Dios, sino que implica la transformación de los símbolos y del participante (Rico Pavés, 2001: 31; Janowitz, 1991: 369).¹³ En ese sentido, puede verse en la *Epístola IX* que también la Eucaristía es tanto έργου θεού –obra de Dios reduplicativa en este caso– cuanto divinización para el celebrante y la asamblea: “... y que Jesús mismo, con parábolas, habla de Dios y transmite los misterios teúrgicos mediante el figurado servicio de la mesa” (*Ep. IX*, 1108A).¹⁴ Así, el autor del *Corpus* considera que este rito es capaz de manifestar la obra celestial en la tierra, para conectar las muchas capas del cosmos y participar los secretos más elevados en símbolos materiales como el pan y el vino transformados. Las afirmaciones de Shaw, que refuerzan lo expuesto previamente, son conclusivas en lo que hace a la relación directa entre el *Corpus* y el giro hierático consolidado por Jámblico dentro del neoplatonismo (1999: 595).¹⁵

Un argumento textual

Según se afirmara previamente, ante la completa ausencia de coordenadas biográficas y mínimas pistas históricas, el análisis de referencias cruzadas, correlaciones e intertextos son, por el momento, las mejores herramientas disponibles para un estudio paleográfico y una ecdótica del *Corpus Dionysiacum*.¹⁶ Asimismo, el valor de esta aproximación textual, o filológica, puede comprobarse no solo en las ediciones críticas y traducciones del *Corpus*, sino en los estudios dionisianos en general que se hallan muy atentos a estos ejercicios y han aportado no poco valor a una interpretación de Dionisio Areopagita y las conexiones con potenciales fuentes directas e indirectas.¹⁷

En este caso particular, una búsqueda de la aparición y uso del lema θεωργ- en las obras principales de los autores aquí mencionados como origen y puente principal, en confrontación con el *Corpus Dionysiacum*, si bien puede poner de manifiesto la presencia o ausencia de un *lien objectif* entre ellos con relación al tema de análisis representa, al menos, una métrica del peso específico de este concepto dentro de su pensamiento. Para esto se tomarán en forma comparativa el *De mysteriis* según la edición más reciente de Saffrey y Segonds (2013), la de Clarke, Dillon y Hershbell (2003),

13 Señalan que la imitación de Dios consiste en colaborar con Dios.

14 Dionisio, *Ep. IX*, 1108A: “... καὶ αὐτὸν Ἰησοῦν ἐν παραβολαῖς θεολογοῦντα καὶ τὰ Θεουργὰ μυστήρια παραδιδόντα διὰ τυπικῆς τραπεζώσεως”.

15 Al igual que Jámblico, Dionisio creía que Dios estaba presente en la liturgia y dirigía los ritos, lo que explicaba su poder deificador. ¿Acaso Dionisio simplemente transpuso los principios de la teúrgia de Jámblico a su *ekklesia*? ¿Creó una sociedad teúrgica, como sugiere Rist, de una manera que fue políticamente más exitosa que todo lo que Jámblico u otros neoplatónicos pudieron lograr? Sugerir que la teúrgia dionisiaca no era diferente en su tipo, sino solo en su expresión específica, de la teúrgia de Jámblico no debería ser razón para condenar al Areopagita. Simplemente es reconocer que en los siglos IV al VI, particularmente entre los teólogos sirios tanto cristianos como no cristianos, había un interés pronunciado en experimentar lo divino en lugar de simplemente pensar y hablar sobre ello, y Jámblico fue el primero en proporcionar una justificación integral para hacerlo.

16 Véase el sitio web www.lumera.cloud, un proyecto multidisciplinario bajo mi dirección, que tiene por objetivo combinar las prácticas más recientes en materia de Humanidades Digitales con técnicas de Inteligencia Artificial computacional. Más específicamente, consiste en una red neuronal para el aprendizaje profundo de máquina basado en algoritmos entrenados para reconocer la conexión semántica desde la morfosintaxis de textos escritos en griego antiguo con datación entre los siglos III a.C. a VI d.C. Al momento se encuentra en procesamiento de fuentes de: Jámblico, Proclo, Damascio, Gregorio de Nisa y Dionisio Areopagita.

17 Cf. Boiadjev-Kapriev-Speer, 2000; Kapriev, 2021; Edwards-Pallis-Steiris, 2022.

junto a la canónica de Des Places (1966). Se seleccionan las dos obras que los expertos consideran centrales al pensamiento procleano: la *Theologia platonica*, en las ediciones de Abate (2005) y la de Saffrey y Westerink, (1968-1997) y los *Institutio theologica* en la edición de Dodds (1963). Mientras que, favorablemente por su corta extensión, puede tomarse el *Corpus Dionysiacum* completo, utilizando para esto las ediciones críticas más recientes (Suchla, 1990; Heil-Ritter, 1991).

Este pequeño *excursus*, que permite contar con una referencia adicional –al menos cuantitativa– de la presencia de la teúrgia en los textos principales de Jámblico, Proclo y Dionisio, muestra que solo en el *De mysteriis* hay unas veintitrés apariciones, mientras que no hay ninguna en los *Institutio theologica* y apenas dos en la *Theologia Platonica*, cuando por otra parte, en el *Corpus* el número vuelve a trepar a la importante cantidad de treinta y cuatro ocurrencias. Es llamativo el silencio –o cuasianulación del término– en las dos obras capitales del Diádoco y más allá de que puede hallarse explicación para esto en el análisis pormenorizado de las mismas –a más de la intención del autor– el dato objetivo es contundente: no hay una apelación repetitiva a la teúrgia en la sistematización teológica de Proclo.

Queda reflejado en el cuadro que se expone a continuación el detalle de declinación de casos y referencias directas a la aparición en cada obra según su edición crítica.

| | | <i>De mysteriis</i> | | <i>Theologia platonica</i> | | <i>Corpus Dionysiacum</i> | |
|----------------------|-----------|---------------------|---|----------------------------|----------|---------------------------|---|
| | | 23 | | 2 | | 34 | |
| Sust. Sing | | | | | | | |
| N | θεουργία | 1 | 269.11 | 1 | I.124.23 | 3 | [00159] [00306] |
| G | θεουργίας | 5 | 184.2; 228.9; 267.8; 279.14; 280.18 | | | 15 | [00008] [00132] [00152] [00158] [00205] [00207] [00221] [00313] [00356] [00401] [00380] [00552] [00066] [00094] [00094] |
| D | θεουργία | 2 | 45.7; 147.1 | | | 1 | [00095] |
| Sust. Pl | | | | | | | |
| G | θεουργιών | 1 | 98.2 | | | | |
| Adj. Neu. Pl. | | | | | | | |
| N | θεουργικά | | | | | 2 | [00281] |

| | | <i>De mysteriis</i> | | <i>Theologia platonica</i> | | <i>Corpus Dionysiacum</i> | |
|------------------------|-------------|---------------------|---|--------------------------------|---------|-------------------------------|---|
| | | 23 | | 2 | | 34 | |
| | | | | | | | [00026] |
| G | θεουργικῶν | | | | | 5 | [00031] [00311] [00530] [00536] [00542] |
| Adj. Masc. Plj. | | | | | | | |
| N | θεουργικοί | | | | | 1 | [00008] |
| G | θεουργικῶν | 1 | 228.2 | | | | |
| D | θεουργικοῖς | 1 | 29.18 | | | | |
| Sing. Fem. Adj. | | | | | | | |
| N | θεουργική | 1 | 233.11 | | | | |
| G | θεουργικῆς | 8 | 28.6; 91.10; 96.16; 97.1; 98.17; 179.11; 228.14; 273.3 | 1 | 1.113.6 | 2 | [00005] [00306] |
| D | θεουργικῆ | 1 | 284.3 | | | | |
| A | θεουργικήν | 2 | 152.13; 292.16 | | | 1 | [00529] |
| Adj. Fem. Sing. | | | | | | | |
| A | θεουργικός | | | | | 4 | [00321] [00342] [00546] [01058] |

No se encontraron apariciones del lema en los *Institutio theologica* de Proclo. Solo se consignan los casos en la declinación en que aparecen. En el *Corpus* se presentan, adicionalmente, unos 6 hápax a partir de θεουργ- en unas once ocurrencias.

Del mismo cuadro surge también la comprobación de un uso inicial de la forma adjetiva por parte de Jámblico mientras que se encuentra un marcado sesgo de Dionisio en la utilización de la forma sustantiva en caso genitivo, sin concentración en una obra particular, sino distribuidos de forma normal según la proporción de extensión de cada uno de los textos dentro del *Corpus*. Si bien no se da un isomorfismo textual entre ambos autores, esta suerte de homogeneidad en el Areopagita puede evidenciar un uso consistente del término apalancando la relevancia de su uso en su pensamiento. Asimismo, las apariciones en género neutro y los femeninos plurales que solo pertenecen a Dionisio pueden tomarse, en el contexto de su uso, como un desarrollo expresivo del autor del *Corpus* que no se limita a lo recibido, sino que hace una extensión conceptual del término.

Este último argumento textual acompaña como corolario lo expuesto en el desarrollo previo, colaborando en sostener que el autor del *Corpus* –sin estar en relación directa con Jámblico– sí se inscribe en esa tradición y adopta una doctrina de la alta teúrgia

como ritual performativo no filosófico y con sustento material, en contraste con su antecesor próximo Proclo. Y siguiendo también a Jámblico, es omnipresente en el *Corpus* la convicción del autor en que la única opción para que el hombre ascienda a la divinidad es que el Dios descienda primero a él (*De mysteriis* VIII.8.7-11).

Conclusiones

Hasta aquí se ha presentado una traza que une la introducción de una alta teúrgia por parte de Jámblico con una reconfiguración de esta en la pluma del autor del *Corpus Dionysiacum*. Asimismo, se han aportado algunos elementos de juicio que conducen a pensar una práctica ritual muy presente, pero aparentemente juzgada como de menor grado de elevación unitiva, en los referentes intermedios. Esto último, habrá de profundizarse, incluso como parte de la discusión –aún abierta– acerca de la intención real del giro hierático del neoplatonismo tardoantiguo en relación con su auténtica reflexión teológica o estrategia práctica de perduración.

Igualmente, la cuestión abierta sobre la intencionalidad no cambia las características que unen al autor del *Corpus* con Jámblico por sobre las recepciones que median entre ambos. Asimismo, podría decirse que la acción realizada por Dionisio con el neoplatonismo en general, pero en particular como modificación integradora de las doctrinas místicas y la teúrgia trascendente de Jámblico a su teología simbólica y mística cristiana, es un paralelo muy similar a lo hecho anteriormente por Jámblico respecto de los *Oráculos caldeos* y el neoplatonismo que le precede. Por supuesto que la apropiación ejercida por el autor del *Corpus* implica modificaciones tanto en aspectos metafísicos, para adaptarlos a la transmisión conceptual del cristianismo –lo que la distancia de la gnosis– cuanto también en los rituales, asumiendo –y aportándole terminología y textos del σύμβολον y el κήρυγμα– una nueva liturgia cristocéntrica como la verdadera mistagogía iniciática. Afirmar la total intencionalidad del Areopagita en esta remisión a Jámblico puede ser una conclusión algo exagerada pero claramente también sería incorrecto sostener esta alineación como un resultado casual. Un autor que presenta un *corpus* tan reducido como es el *Corpus Dionysiacum*, programático en su contenido, particularmente místico y exquisito en la originalidad de su expresión, ejerce sin duda alguna una afirmación crítica al utilizar ciertas expresiones propias de Jámblico.

Cabe mencionar que, por cuestiones de foco y alcance, no se ha transitado en este artículo una triangulación de la recepción –o amalgama por parte del autor del *Corpus*– de la teúrgia de Jámblico con las influencias que recibe de los Capadocios, en particular de Gregorio de Nisa, aspecto que se consigna aquí como un pendiente a futuro, pero que posee estudios significativos a favor y considerable aporte de valor al entendimiento de esta cuestión como los que pueden hallarse en la bibliografía de De Andía; Fiori; Lilla; y Scasozzo.

Por último, el análisis de concordancias en el uso del lema θεωρυγ- realizado sobre las obras fundamentales de Jámblico y Proclo en confrontación con el *Corpus* completo provee un soporte textual explícito para las conclusiones presentadas desde lo historiográfico.

Como corolario, es preciso afirmar que las paradojas a las que expone un atento análisis del pensamiento de Dionisio Areopagita consisten en hallarlo tan permeable al platonismo, principalmente a las estructuras y expresiones neoplatónicas, como lo es refractario de una soteriología gnóstica. El autor del *Corpus*, al mismo tiempo que, con su doble negación apofática, se desmarca de cualquier retórica mágica o simbolismo hermético vacío de *theosis*, se presenta muy próximo a la *via universalis* de Jámblico a través de sus divinos misterios y una teúrgia elevada en los ritos cristianos.

Bibliografía

Fuentes

Ediciones

- » Anónimo (1971). *Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens*. Ed. y trad. Des Places, É. Les Belles Lettres.
- » Hermias Alejandrino (1971). *In Platonis Phaedrum scholia*. Ed. Couvreur, P. G. Olms.
- » Jamblique (1966). *Les mystères d'Égypte*. Ed. y trad. Des Places, É. Les Belles Lettres.
- » Jamblique (2013). *Réponse à Porphyre. Les mystères*. Ed. y trad. Saffrey, H. D. y Segonds, A. Les Belles Lettres.
- » Marino (1966). *Vita Procli*. Ed. Boissonade, J. F. Hakkert.
- » Porfirio (1958). *Lettera ad Anebo*. Ed. y trad. Sodano, A. L'Arte Tipografica.
- » Porphyrius (1993). *Porphyrii Philosophi Fragmenta*. Ed. Smith, A. Teubner.
- » Proclo (1903-1906). *In Platonis Timaeum commentaria*. Ed. Diehl, E. Teubner.
- » Proclo (1936). *Peri tes hieratikes teknes*. Ed. Bidez, J., en "Proclus: *Peri tes hieratikes teknes*", *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 4, 85-100.
- » Proclo (1968). *Theologia Platonica*. Ed. Saffrey, H. D. y Westerink, L. G. Les Belles Lettres.
- » Proclus (1963). *The Elements of Theology*. Ed. y trad. Dodds, E. Clarendon Press.
- » Pseudo-Dionysius Areopagita (1989) *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traditions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopagrite*, vol. II. Ed. Chevallier, Ph. Desclée de Brouwer.
- » Pseudo-Dionysius Areopagita (1990). *Corpus Dionysiacum I: De Divinis Nominibus*. Ed. Suchla, B. R. De Gruyter.
- » Pseudo-Dionysius Areopagita (1991). *Corpus Dionysiacum II: De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae*. Ed. Heil, G. y Ritter, A. M. De Gruyter.

Traducciones

- » Dionisio Areopagita (2007). *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas*. Trad. y notas Cavallero, P. Rev. y com. Ritacco, G. Losada.
- » Jámblico (1997). *Los Misterios egipcios*. Trad. y notas, Ramos Jurado, E. Gredos.

Bibliografía complementaria

- » Anchepe, I. (2013). "Continuidad e innovación en la teúrgia neoplatónica (Proclo, Himno VII: ΕΙΣ ΑΘΗΝΑΝ ΠΟΛΥΜΗΤΙΝ)". En: Sapere, A. (ed.). *Nuevas aproximaciones a la Antigüedad grecolatina I*. Rhesis, 50-64.
- » Boiadjev, T., Kapriev, G. y Speer, A. (eds.) (2000). *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*. Brepols. (Rencontres de Philosophie Médiévale 9).

- » Burkert, W. (1990). *Antike mysterien*. C. H. Beck.
- » Clarke, E., Dillon, J. y Hershbell, J. (2003). "Introduction". En: Iamblichus. *De mysteriis*. Ed. y trad. Eidem. Society of Biblical Literature, xiii-liii.
- » Copenhaver, B. (ed.) (2000). "Introducción". En: Anónimo. *Corpus Hermeticum y Asclepio*. Trad. Pórtulas, J. y Serna, C. Siruela, 17-79.
- » D'Amico, C. (coord.) (2016). *Asclepio. Un texto sapiencial*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.
- » De Andía, Y. (2008). "Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo Dionisio Areopagita", *Anuario Filosófico* 33.2, 363-394.
- » DePalma Digeser, E. (2009). "The Power of Religious Rituals: A Philosophical Quarrel on the Eve of the Great Persecution". En: Cain, A. y Lenski, N. (eds.). *The Power of Religion in Late Antiquity*. Routledge, 80-100.
- » Devresse, R. (1929). "Denys l'Aréopagite et Severe D'Antioche", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 4, 159-167.
- » Dillon, J. (1992). "Plotinus and the Chaldean Oracles". En: Gersh, S. y Kannengiesser, C. (eds.). *Platonism in Late Antiquity*. University of Notre Dame Press, 131-140.
- » Dillon, J. y Klitenic-Wear, S. (2007). *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*. Aldershot.
- » Dodds, E. (1951). *The Greeks and the Irrational*. University of California Press.
- » Edwards, M., Pallis, D. y Steiris, G. (eds.) (2022). *The Oxford Handbook on Dionysius the Areopagite*. Oxford University Press.
- » Finamore, J. (1999). "Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy", *Dionysius* 17, 83-94.
- » García Bazán, F. (1978). *Gnosis: La esencia del dualismo gnóstico*. Castañeda.
- » García Bazán, F. (1981). *Plotino y la Gnosis*. Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- » Gersh, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Brill.
- » Gersh, S. (2014). *Interpreting Proclus from Antiquity to the Renaissance*. Cambridge University Press.
- » Hipler, F. (1861). *Dionysius der Areopagite, Untersuchungen*. G. J. Manz.
- » Janowitz, N. (1991). "Theories of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius", *History of Religions* 30.4, 359-372.
- » Johnson, A. (2013). *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge University Press.
- » Kapriev, G. (ed.) (2021). *The Dionysian Traditions*. Brepols. (Rencontres de Philosophie Médiévale 23).
- » Knipe, S. (2009). "Subjugating the Divine: Iamblichus on the Theurgic Evocation". En: Cain, A. y Lenski, N. (eds.). *The Power of Religion in Late Antiquity*. Routledge, 93-102.
- » Lewy, H. (1956). *Chaldaean Oracles and Theurgy*. Institut d'Études Augustiniennes.
- » Louth, A. (1986). "Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite", *The Journal of Theological Studies* 37, 432-438.

- » Louth, A. (1989). *Denys the Areopagite*. Geoffrey Chapman.
- » Mainoldi, E. (2017a). "Why Dionysius the Areopagite? The Invention of the First Father", *Studia Patristica* 98, 225-240.
- » Mainoldi, E. (2017b). *The Transfiguration of Proclus' Legacy: Pseudo-Dionysius and the Late Neoplatonic School of Athens*. De Gruyter.
- » Mazur, Z. (2003). "Unio Magica, Part 1: On the Magical Origins of Plotinus' Mysticism", *Dionysius* 21, 23-52.
- » Mazur, Z. (2004). "Unio Magica, Part 2: Plotinus, Theurgy and the Question of Ritual", *Dionysius* 22, 29-56.
- » Mazzucchi, C. M. (2006). "Damascio, autore del *Corpus Dionysiacum*, e il dialogo Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης", *Aevum* 80, 299-334.
- » Nieva, J. M. (2018). "De Jámblico a Proclo, teúrgia y psicología". Conferencia en el seminario: *Corrientes filosófico-religiosas en la Antigüedad tardía. Resonancias en el pensamiento contemporáneo*, Universidad del Salvador, 14 de junio.
- » Rico Pavés, J. (2001). *Semejanza a Dios y divinización en el Corpus Dionysiacum. Platonismo y cristianismo en Dionisio el Areopagita*. Estudio Teológico San Ildefonso.
- » Rives, J. (2003). "Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime", *Classical Antiquity* 22, 313-339.
- » Rorem, P. (1984). *Biblical and Liturgical Symbols Within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. The Pontifical Institute.
- » Rosán, L. J. (1949). *The Philosophy of Proclus*. Prometheus Trust.
- » Saffrey, H. D. (1966). "Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus", *Studia Patristica* 9, 98-105.
- » Saffrey, H. D. (1982). "New Objective Links between the Pseudo-Dionysius and Proclus". En: O'Meara, D. (ed.). *Neoplatonism and Christian Thought*. State University of New York Press, 64-74.
- » Saffrey, H. D. (1990). *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. Vrin.
- » Shaw, G. (1967). *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. The Pennsylvania State University Press.
- » Shaw, G. (1985). "Theurgy - Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus", *Traditio* 41, 1-28.
- » Shaw, G. (1999). "Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite", *Journal of Early Christian Studies* 7, 573-599.
- » Sheppard, A. (1982). "Proclus' Attitude to Theurgy", *The Classical Quarterly. New Series* 32.1, 212-224.
- » Smith, A. (1974). *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*. Martinus Nijhoff.
- » Sodano, A. (1984). "Introduzione", En: Giamblico. *I Misteri Egiziani. Abammone, Lettera a Porfirio*. Trad. Idem. Rusconi, 5-42.
- » Stang, C. (2011). "From the Chaldean Oracles to the *Corpus Dionysiacum*: Theurgy between the Third and Sixth Centuries", *Journal for Late Antique Religion and Culture* 5, 1-13.

- » Stiglmayer, J. (1895). "Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel ", *Historisches Jahrbuch* 16, 256-273.
- » Trouillard, J. (1982). *La mystagogie de Proclus*. Les Belles Lettres.
- » Zeller, E. (1950). *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, vol. 3. Mondolfo, R. (trad.). La Nuova Italia.