



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN LETRAS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

**DE LA DEMONOLOGÍA A LA ANGELOLOGÍA. APULEYO Y
LA VIRTUD DE LA MEDIANÍA EN *DE DEO SOCRATIS***

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

MAESTRO EN LETRAS (LETRAS CLÁSICAS)

PRESENTA

ALBERTO JUÁREZ CARBAJAL

ASESORA

MTRA. MARÍA DE LOURDES SANTIAGO MARTÍNEZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CDMX. MARZO 2018





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Con la máxima gratitud, dedico este trabajo a mi madre, mi mejor amiga y mi maestra de vida.

Con un cariño especial, agradezco a mi padre que ha sido el ejemplo más grande de disciplina, de serenidad y de humildad.

Con el más sincero aprecio, doy gracias a mi asesora a quien admiro por su dedicación al trabajo, por su compromiso académico, por su infinita paciencia, por su amor a las letras y por su generosidad al compartir conmigo no sólo sus conocimientos sino también sus virtudes.

Agradezco a mis hermanos que me han apoyado, según sus posibilidades, por su cálida fraternidad y por sus sabios consejos; a mis amigos que siempre se han mantenido a mi lado con la confianza más sincera; a mis compañeros de carrera que me ayudaron en la revisión de este trabajo con observaciones pertinentes.

Especialmente, agradezco a la maestra Patricia Villaseñor con quien compartí, más de tres años, la maravillosa experiencia de la docencia de la lengua latina, sobre todo, por sus enseñanzas, por su apoyo en mis dudas y recomendaciones de investigación y por su prudencia dentro y fuera de clase.

Con mucho respeto, agradezco a mis maestros de las asignaturas de posgrado: Raquel Barragán, David Pérez, Julieta Valdés, José Quiñones, Alejandra Valdés, María Rosa Palazón y Rocío Olivares, de quienes he adquirido muchos de los conocimientos que se reflejan en este trabajo, me siento orgulloso de haber aprendido y trabajado con cada uno de ellos.

Agradezco infinitamente a los miembros del sínodo que ayudaron en la corrección y en la crítica de este trabajo: Pedro Rivera, Alejandra Valdés, Gerardo Ramírez y Víctor Hugo Méndez.

Agradezco a Jónathan por toda su ayuda y comprensión.

ÍNDICE

1. Prólogo.....	7
2. La vida platónica de Apuleyo	12
2.1 El estilo florido	19
2.2 Esquema discursivo	20
2.3 Argumentación colorida.....	28
2.4 Prosa artística.....	30
2.5 Ritmo y convencimiento	37
3. Demonología apuleyana, angelología dionisiaca.....	45
3.1 Dionisio Areopagita.....	48
3.2 Fuentes medioplatónicas y neoplatónicas.....	50
3.3 Lenguaje metafórico y especulación filosófica.....	61
3.4 Agentes angélicos oficiales y no oficiales	62
3.5 La angelología y la demonología según las teorías de comprensión del mito.....	66
3.6 Posibles definiciones.....	78
4. De la demología a la angelología.....	80
4.1 Demonología platónica: germen de la angelología judeo-cristiana.....	80
4.2 El demon unipersonal y el ángel custodio. La medianía en Sócrates, Anquises y Eneas	90
4.3 Coincidencias demonológicas.....	98
5. Conclusiones	101
6. Bibliografía	107
7. Apéndice I. <i>De deo Socratis</i> . Texto latino y traducción al español.....	I
8. Apéndice II. Antología de citas.....	XXI

1. Prólogo

De las tradiciones culturales y religiosas más recurrentes a través de los siglos, la creencia en seres intermedios entre la divinidad y el hombre perdura por su importante valor multifuncional. En mi opinión, la tradición demonológica clásica y la angelológica judeo-cristiana destacan por su pervivencia, por su significado y por su servicio para las culturas que las han heredado, ya sea reinventándolas, ya sea reemplazando una por otra o ya sea fundiendo ambas en una sola. Confío en que los estudios de tradición clásica pueden hacer asequibles nuevos métodos de acercamiento a las tradiciones derivadas de lo clásico puesto que forman parte de su legado según los diferentes modos de recepción. Según consigna García Jurado:

Las diferentes formas de referirse al fenómeno de nuestra relectura del pasado han recibido a lo largo de los dos últimos siglos distintas etiquetas que buscaban, fundamentalmente, dar con la formulación más adecuada a la hora de expresar lo que entendemos como fenómeno de la tradición. Así las cosas, “tradición clásica”, en su doble acepción de “transmisión” y “traición”, es la etiqueta más extendida a la hora de referirnos, por un lado, al proceso por el que los valores del mundo antiguo pasan a las generaciones posteriores y, por otro, a la moderna disciplina académica que se dedica a estudiar este proceso. No se trata, ni mucho menos, de la única formulación posible, como podemos ver en el uso de otras etiquetas tales como “legado”, “herencia” y “pervivencia”, además de los imprescindibles términos “influencia” y “recepción”.¹

Después de tratar de definir el enfoque de la tradición clásica, García habla acerca de un “juego completo” que consiste en que, para comprender una tradición derivada de la cultura clásica, debemos atender el proceso de transmisión a partir de las diversas fuentes que podemos considerar como testimonios-clave contenedores de interpretaciones, recreaciones y adopciones de un tema específico. Así pues, en esta investigación estudiaré la tradición demonológica clásica y la angelológica judeo-cristiana desde el enfoque de su transmisión a través de los autores que la han interpretado como legado y a través de las obras que sugieren datos acerca de su pervivencia de tal modo que el proceso de recepción pueda revelarnos las diferentes interpretaciones derivadas.

Afortunadamente existen numerosos estudios sobre demonología y angelología; sin embargo, abordan tales tradiciones, según enfoques globales, porque obvian el proceso de la evolución de la demonología clásica a la angelología judeo-cristiana entre los siglos I y III y no especifican el proceso de recepción, los cambios de interpretaciones ni el uso de las figuras iconográficas. En mi investigación de licenciatura, *Arquetipo neoplatónico en la Jerarquía celeste de Pseudo Dionisio Areopagita. La tradición angelológica*² intenté demostrar que, a

¹ García Jurado, F. (2016): pág. 31.

² Consultable en: <http://132.248.9.195/ptd2015/abril/307196109/Index.html>.

través de la obra *De coelesti hierarchia* de Pseudo Dionisio Areopagita, se testifica la evolución definitiva de múltiples elementos míticos, filosóficos y religiosos que se unieron para configurar la tradición angelológica cuyo contenido es el más adaptado y adoptado por la cultura occidental hasta nuestros días.

Así pues, después de analizar el contenido de tal obra, he determinado que el Areopagita funciona como el autor que explicita la evolución de la tradición angelológica judeo-cristiana y que revela la asociación de múltiples aspectos: figuraciones primitivas, íconos filosóficos presocráticos, elementos propiamente judeo-cristianos, rastros de lenguaje mítico, interpretaciones morales y teológicas, guiños a obras perdidas y, sobre todo, teorías y fundamentos platonizantes.

Precisamente, el énfasis de la relación de las teorías neoplatónicas con los seres intermedios según una interpretación moral es uno de los más loables de la jerarquización puesto que impulsa al creyente a aplicar el ejemplo óptimo de los ángeles para vivir en una sociedad orgánica e idealizada, regida por las virtudes cardinales. No obstante, la tradición angelológica, gestada en la época Medieval y en el Renacimiento, ha dado paso a numerosas interpretaciones y nuevas formas de concebir, representar e incluso adorar a los seres intermedios. De tal magnitud ha sido la recepción de los elementos angélicos que no es posible encontrar un solo trabajo que contenga las múltiples imágenes e iconografías que existen en el mundo occidental; resulta urgente la construcción de la historiografía de la demonología.

En consecuencia, he decidido analizar dicha tradición de manera específica según las pistas que el Areopagita nos ha heredado en su jerarquía, a saber, la funcionalidad de las imágenes demonológicas (moral-teológica), las principales representaciones iconológicas (los distintos seres angélicos) y las interpretaciones según los códigos culturales (culto auxiliar).

Además, a través del rastreo de las fuentes y de los testimonios apropiados para el análisis de tal tradición, encontré que el autor latino Lucio Apuleyo nos heredó el tratado demonológico más completo de la antigüedad por su contenido y por su especialización en el tema: *De deo Socratis*, que para muchos investigadores es un tratado filosófico que promueve el platonismo a través del análisis y de la recodificación de los agentes demónicos griegos y latinos. Apuleyo concilia la demonología griega con la latina y procura otorgar una utilidad esotérica y otra filosófica a tales seres, pues cree en ellos y en su servicio entre la divinidad y el hombre, pero intenta ver en ellos el ejemplo óptimo del hombre justo, prudente y moderado, y para ello se vale del demon socrático derivado de las propuestas de los textos platónicos.

La inquietante similitud entre Apuleyo y Dionisio me hizo pensar que, si tomáramos a estos dos autores como representantes de la demonología clásica y de la angelología judeo-cristiana por su especialización del tema, podríamos realizar un análisis comparatista de ambas codificaciones para comprender la funcionalidad y la interpretación de dichas tradiciones como si se tratara quizá de la misma. Si existe una intertextualidad entre ambos

autores, podríamos aseverar incluso que Apuleyo es el puente entre la tradición clásica y la cristiana que influyó en la jerarquización del Areopagita, descubriendo así el paso de una tradición a otra; no obstante, aun en el caso contrario, considero que el análisis de estas dos obras propiciará un punto de análisis definido, centrado sólo en dos autores, y revelará las similitudes y las diferencias en ambos textos de modo que podríamos conjeturar las coincidencias que propiciaron la fusión, la confusión o la sustitución de una tradición por otra.

Este trabajo se divide en tres apartados: en el primero, me enfocaré en el análisis de Apuleyo y de su obra *De deo Socratis*. Conviene revisar la biografía de Apuleyo con especial énfasis en el tema demonológico para conocer cuáles fueron sus intereses personales, qué lo impulsó a llevar a cabo tal trabajo, de qué manera se relacionó con los autores platónicos y cómo desarrolló su interpretación según su teoría conciliadora. Me he propuesto defender que *De deo Socratis* es una declamación y que efectivamente es de la autoría del madaurense; para ello, ofrezco un análisis estilístico de la obra respecto al basamento (argumentación), el ornamento (recursos retóricos) y la potenciación (ritmo) de la prosa. Presento un esquema discursivo con mis anotaciones personales enfocadas en la demonología. Luego, para confirmar de qué tipo de discurso y estilo se trata, si es similar a las otras obras apuleyanas y si coincide en las intenciones autorales, presento el uso de fuentes y el contexto de la demonología clásica, los recursos de ornato que revelan el carácter del autor y el ritmo, que pocos han estudiado específicamente en este opúsculo,³ como un aspecto útil para conocer cómo funciona en los períodos más importantes respecto al tema, a qué corriente pertenece y a qué autores se emparenta según sus esquemas clausulares.

Asimismo, he considerado indispensable la realización de una nueva traducción al español de la obra *De deo Socratis* para comprenderla y analizarla con una lente enfocada en el estudio de la demonología. En las notas se rescatarán los pasajes clave respecto a la demonología clásica y la interpretación platonizante. Cabe advertir que en México sólo contamos con una traducción en la colección BSGRM, que el español Antonio Camarero publicó en 1968 con notas e introducción a las obras filosóficas de Apuleyo. Esta traducción es inteligible y sus notas son pertinentes, al igual que sus introducciones; sin embargo, debido a la delimitación del trabajo, el autor no reflexiona profundamente acerca de los seres intermedios y hace sólo una referencia ligada al Areopagita:

Muchos aspectos de los démones pasarán al cristianismo asimilados a los ángeles custodios, como intermediarios con la divinidad, desde san Pablo y Orígenes a las teorías de Diádoco de Fótida, Miguel Psellos y pseudo Dionisio Areopagita, hasta Dante, etcétera.⁴

³ Aunque los filólogos alemanes Ernestus Schober, Henricus Kretschmann y Alfredus Kirchoff han determinado el ritmo clausular en *De deo Socratis* y sugieren algunos esquemas específicos, deducen que el ritmo de *Metamorphoses* se repite aquí, por lo tanto, no proponen un análisis completo de los períodos clausulares y deducen que el crético y el dispondeo son los esquemas más usuales en toda la prosa apuleyana.

⁴ Camarero, A. (1968): pág. XLVI.

En efecto, es pertinente elaborar una nueva versión de este texto y centrarse en el estudio de los seres intermedios según el carácter del autor. Por supuesto, existe otra versión reciente al español, la de Cristóbal Macías editada por Gredos en 2011; no obstante, frente a las existentes, propongo una traducción literal que, según sea permitido por los usos del español, se apegue a las estructuras latinas, mientras que procuro, al mismo tiempo, ofrecer una prosa amable y comprensible en el español mexicano. He decidido utilizar la edición del filólogo italiano Claudio Moreschini, publicada en 1991 por la *Bibliotheca Teubneriana* por parecerme una de las más completas debido a la especialización del editor en Apuleyo y en su *corpus*, por sus estudios de medioplatonismo y por la actualización constante de la edición.

En el segundo apartado, reseñaré la vida y obra del Areopagita y haré una comparación de su jerarquía con la sistematización de Apuleyo para defender mi precisión temporal que establece a estos dos autores como punto de llegada y de partida de la tradición demonológica de corte platónico puesto que ambos autores siguieron los mismos postulados. Así pues, el análisis de fuentes inmediatas y/o explícitas en ambos autores ayudará a la reconstrucción del horizonte de expectativas para conocer cómo configuraron sus obras y para determinar si existe influencia de la obra de Apuleyo en la de Pseudo Dionisio.

En seguida, presento una de mis principales aportaciones al campo de estudio de tal tradición porque, a raíz de la carencia de estudios respecto a la funcionalidad del lenguaje mítico que configura y estructura la demonología, he decidido analizar los mitemas en las obras de ambos autores según las teorías de comprensión del mito propuestas por el inglés G. S. Kirk⁵ para revisar cuál de todas puede otorgar una interpretación íntegra del lenguaje mítico; cabe advertir que, aunque es evidente mi inclinación por algunas de ellas, no he omitido la revisión de las demás propuestas para sopesar la multifuncionalidad de los seres intermedios según sus elementos constitutivos.

Una vez analizada la reconstrucción de las fuentes, de los contextos y de las propuestas platonizantes en ambos autores, podrá observarse la interpretación de los temas mitológicos: si son de carácter especulativo, si se trata de mitos-creenciales, si se presentan como operativos, iterativos o reforzadores o si son *exempla* elegidos para la argumentación.

En el tercer y último apartado, después de averiguar a qué tradición pertenecen los autores, haré un recorrido de las fuentes relacionadas con la angelología y su modo de interpretación a través del tiempo, porque considero que la demonología platónica puede ser el germen de la angelología judeo-cristiana. Cabe destacar que para el apartado “4.1 Demonología platónica: germen de la angelología judeo-cristiana” he elaborado un apéndice con las citas que consideré más importantes, por incluir datos precisos sobre la demonología de corte platónico; he incluido los textos griegos para quien desee identificar los términos empleados, confrontados con sus respectivas traducciones para facilitar su lectura. Tomé la decisión de elaborar este apéndice para no saturar el apartado de notas y para ofrecer una breve antología de textos sobre demonología a quien se interese en este tema.

⁵ Cfr. Kirk, G. S. (2002): § 3. Cinco teorías monolíticas y § 4. Los mitos como producto de la psique.

En seguida, debido a la similitud del desarrollo de *De deo Socratis* y de *De coelesti hierarchia* según la filosofía platónica, pese a la amplitud de temas iconográficos, considero prudente delimitar el estudio de la demonología apuleyana y la angelología dionisiaca a través del escrutinio de dos principales figuraciones que han destacado de estas tradiciones, puesto que enfatizan la virtud de la medianía: por un lado, el ángel custodio o ángel de la guarda y el genio socrático y, por el otro, el genio protector relacionado con la figura de Anquises y con los Lares y los Penates, según el testimonio de Apuleyo.

¿Cómo se expresa la relación de tales figuras con los seres intermedios?, ¿por qué surge la interpretación apuleyana de conjugar a los dioses Penates y a los Lares con los démones?, ¿ambos autores demuestran conciliaciones entre diferentes tradiciones?, ¿pertenecen a una misma línea de interpretación? Si es que existe un paso gradual entre una y otra interpretación, es necesario rastrear las fuentes que testifican el proceso evolutivo de tal tradición.

Considero que, una vez establecidos los diversos testimonios de la demonología y de la angelología, podrá definirse el proceso de su transformación, si se trata de asimilación, de fusión, de conciliación, de confusión o de sustitución. Así pues, espero contribuir con los estudios de demonología y de angelología a través de mi detenida lectura de estos dos autores y de mi rastreo de las fuentes pertinentes a tal materia. La creencia en seres intermedios es fascinante y espero propiciar con esta investigación el interés en tal tradición de modo que más estudiosos busquen conocerla, entenderla y vivirla.

2. La vida platónica de Apuleyo

Más que elaborar un apartado en donde se expongan tradicionalmente los pocos datos biográficos del autor y las diversas especulaciones acerca de su vida, pretendo reflexionar sobre la relación entre la postura “filosófica” del autor y la temática “demonológica” de su obra *De deo Socratis* a través de los datos que los investigadores de esta cuestión pertinentemente ya han estudiado. En efecto, entablar este nexo, entre las características historiográficas de la vida del autor con su obra, permite comprender y defender la invención del autor, la originalidad y la verdadera autoría de Apuleyo con respecto a este opúsculo filosófico.

Los investigadores de la semblanza biográfica de Apuleyo concuerdan en que podemos indagar acerca de la vida de éste sólo a través de una inscripción antigua⁶ y de sus propias obras. Los estudios introductorios de Claudio Moreschini (*Apuleio e il platonismo*) y Jean Beaujeu (*Opuscules philosophiques*) son muy detallados al analizar y al deliberar la certeza de los datos biográficos de Apuleyo encontrados dentro de su producción literaria,⁷ especialmente en *Florida*, en *Apologia* y en *Metamorphoses*.

<p style="text-align: center;">2115.</p> <p>Deux morceaux, se raccordant au milieu de la l. 4, d'une plaque, large 58, ép. 11; trouvés, le premier dans la forteresse, au sud-ouest; le second au nord-est du forum. Cette plaque devait former le devant d'une base de statue. Le premier morceau est brisé en haut, à g. et à l'extrémité de la l. 3; le second, à dr. H. l. 7,5 à 7.</p> <p style="text-align: center;"> PHILOSOPH PLATONICO MADAVRENSES CIVES 5 ORNAMENTO SVO>D>D>P </p> <p>Ma copie sur la pierre et sur un estamp. —</p>	<p>Carcopino, <i>Comité</i>, 1918, p. 199⁶, et <i>R. afric.</i>, 1919, p. 244-5. Gsell, <i>Comité</i>, 1919, <i>Comm. de l'Afr. du Nord</i>, février. Ballu, <i>Rapport 1918</i>, p. 40.</p> <p>[. Apuleio, ph]ilosopho [PI]atónico, [Ma]daurenses cives ornament[o] suo. D(e)creto d(ecurionum), p(ecunia) [p(ublica)].</p> <p>Cette dédicace à un personnage qui était « l'ornement » de Madaure et qui est qualifié de <i>philosophus Platonicus</i> se rapporte évidemment à Apulée. On sait que le célèbre écrivain naquit à Madaure. Les mots <i>philosopho Platonico</i> sont expliqués par un passage de son traité <i>De Platone</i> (III, p. 267, édit. Hildebrand) : « ... si pro Apuleio dicas philosophum Platonicum Madaurenses ». Dans son <i>Apologie</i> (10), il se dit</p>
---	--

Inscripción que hace referencia a Apuleyo

Gracias al estudio pormenorizado de los investigadores precedentes, damos por seguros algunos datos acerca de la vida de Apuleyo. En efecto, fue originario de Madaura, una provincia romana en África, vivió aproximadamente entre los años 125-170. Gracias a una acaudalada herencia estudió en Cartago y viajó a Grecia y a Roma en donde adquirió múltiples conocimientos. Nadie negaría su boda con Pudentila y el suceso jurídico que su supuesto “amor interesado” desencadenó, dando lugar a su obra apologética. Caracterizado por su espíritu interdisciplinario, Apuleyo manifestó un evidente dominio del griego y del

⁶ Se trata de la inscripción número 2 115 del libro I de *Inscriptions latines de l'Algérie* (1992).

⁷ Las obras *De deo Socratis*, *De mundo*, *De Platone et eius dogmate* y *Peri hermeneias* no son fuente fiable para estandarizar la biografía de Apuleyo, ya que algunos investigadores dudan de su autenticidad.

latín en sus obras y conferencias. Asimismo, participó en muchos ritos religiosos y mostró un apasionado interés por la filosofía platónica.⁸

Si atendemos las propias alusiones y pistas que Apuleyo nos muestra en sus libros, podemos comprender las causas de su interés en redactar un compendio demonológico en sus tiempos; incluso, podemos enterarnos de sus experiencias y de sus preferencias como autor. En *Apologia* XXIII y XXIV leemos, respectivamente:

...profiteor mihi ac fratri meo relictum a patre HH XX paulo secus, idque a me longa peregrinatione et diutinis studiis et crebris liberalitatibus modice imminutum.

*De patria mea vero, quod eam sitam Numidiae et Getuliae in ipso confinio meis scriptis ostendistis, quibus memet professus sum... Seminuidam et Semigaetulum...*⁹

Gracias a sus declaraciones personales, comprendemos que Apuleyo estaba orgulloso de su patria y, pese a no ser romano, se declaraba totalmente latino. De la misma manera, entendemos que la herencia paterna que recibió fue uno de los principales motivos para que se dedicara al *otium* literario, no sólo puliéndose en cultura y lengua latina, sino también en la griega. Esto es un dato importante; pues, durante su época, el cultivo de las letras y de la filosofía estaba reservado para hombres libres acaudalados o gratificados por algún mecenazgo. Sumado a que heredó otra fortuna por parte de su esposa Pudentila, Apuleyo obtuvo excelentes posibilidades de dedicarse a los cultos religiosos, a las lecturas filosóficas y al desarrollo de una técnica literaria.¹⁰ *De deo Socratis* florece indudablemente a raíz de las comodidades, de los viajes y de los acercamientos rituales del semigétulo.

De la misma forma, al acercarnos a *Florida* XVIII, 38 descubrimos:

Eius dei (Aesculapii) hymnum Graeco et Latino carmine vobis etiam canam iam illi a me dedicatum. Sum enim non ignotus illi agrícola nec recens cultor nec

⁸ Para un mayor desarrollo de los aspectos biográficos de Apuleyo puede revisarse los detallados estudios introductorios de Roberto Heredia Correa (2003), de Cristóbal Macías Villalobos (2011) y la tesis de maestría de Tania Alarcón Rodríguez (2012).

⁹ ...confieso que a mí y a mi hermano fueron heredados por mi padre, más o menos, dos millones de sestercios y que eso fue disminuido gradualmente por mí a causa de mi largo viaje y de mis extensos estudios y de frecuentes generosidades. Las traducciones sin crédito específico son de mi autoría.

Sin embargo, acerca de mi patria, porque ustedes hacen ver que estaba situada en la propia frontera de Numidia y Getulia a partir de mis escritos en los cuales yo mismo me declaro... seminúvida y semigétulo...

¹⁰ Cfr. *Fl. XX: Canit enim Empedocles carmina, Plato dialogos, Socrates hymnos, Epicharmus modos, Xenophon historias, Crates satiras: Apuleius vester haec omnia novemque Musas pari studio colit...* Donde Apuleyo se jacta de practicar las “nueve musas” aunque evidentemente no se conserve tragedia o comedia alguna.

*ingratus antistes, ac iam et prorsa et versa facundia veneratus sum, ita ut etiam nunc hymnum eius utraque lingua canam...*¹¹

En esta declamación “florida”, constatamos que Apuleyo residió en Atenas y que estudió filosofía y lengua griega, pues refiere a Protágoras y a Tales de Mileto como modelos que imitó y que admiró. Sin embargo, la intención propia de este fragmento evidencia que nuestro autor se declara *cultor* y *antistes* del dios Esculapio a quien veneró desde su estancia en Grecia con tanto afán y tanto gozo que incluso es capaz de adorarlo bilingüemente. Es una muestra evidente de su gusto por divinidades “secundarias” más bien identificadas como seres intermedios; pues no sólo se mostró fanático de Esculapio, sino también de los Misterios de Eleusis y, si consideramos un carácter autobiográfico en *Metamorphoses*, de Isis:

*Sacrorum pleraque initia in Graecia participavi. Eorum quaedam signa et monumenta tradita mihi a sacerdotibus sedulo conservo. Nihil insolitum, nihil incognitum dico...At ego, ut dixi, multiiuga sacra et plurimos ritus et varias caerimonias studio veri et officio erga deos didici.*¹²

Este carácter afable y gustoso frente a múltiples cultos religiosos manifiesta que una sed curiosa y persistente conmovió totalmente el interés de Apuleyo a tal grado que confesó en algunos de sus escritos su propia fe.¹³ Así pues, el libro XI de *Metamorphoses* es un intento bien elaborado por promover y hacer partícipe al lector de uno de sus cultos preferidos. Y es precisamente esta cualidad, inmersa dentro de su producción literaria, la que nos sugiere que *De deo Socratis* es la maximización de su interés religioso “demonológico” de tal suerte que en este opúsculo, posterior a su obra maestra (si consideramos certera la teoría de Moreschini),¹⁴ presentó su propia reinterpretación acerca de los seres intermedios romanos y griegos. Pues no sólo muestra interés en ello, sino que replantea la situación demonológica de sus tiempos con originalidad y mérito propio.

Por otra parte, es necesario resaltar el carácter “forense” de su producción literaria porque nos permite apreciar sus declamaciones y su narrativa con una sensibilidad más precisa no sólo para juzgar el contenido a partir de su originalidad y de su invención poética, sino también a partir de su estructuración, de su ordenamiento y de su disposición. Resulta

¹¹ Cantaré a ustedes el himno de ese dios (Esculapio) en un poema griego y latino, ya dedicado a aquél por mí. Pues para aquél no soy un agricultor desconocido, ni un adorador reciente, ni un sacerdote desagradable, y ya lo he venerado con elocuencia prosificada y versificada de tal manera que incluso ahora cantaré su himno en ambas lenguas.

¹² *Apol.* LVI. En Grecia, participé en muchas iniciaciones de sacrificios. De esos conservo cuidadosamente símbolos e imágenes transmitidos a mí por los sacerdotes. No digo nada insólito, nada desconocido... Pues yo, como dije, aprendí diversos sacrificios, muchísimos ritos y variadas ceremonias por mi afán de la verdad y por mi servicio frente a los dioses.

¹³ *Cfr.* Moreschini, C. (1978): pág. V y ss.

¹⁴ *Cfr.* *Met.* 55 y ss.; se atribuye el carácter del protagonista Lucio como un reflejo meta-poético de Apuleyo. Si consideramos certera esta teoría, debemos juzgar a Apuleyo como un “curioso, viajero, consagrado, multi-cultural e iniciado”.

realmente interesante la forma en que Apuleyo presenta sus temas preferidos con maestría, sagacidad y precisión. En el caso de *De deo Socratis*, no se desenvuelve como un tratadista formal o severo, sino que comparte sus reflexiones llenas de ingenio discursivo guiado por un carácter panegirista.

De esta manera, tanto *Metamorphoses*, *Florida* y *De deo Socratis* son clara evidencia de la formación retórica de Apuleyo quien combina su artificiosa prosa con las materias propias de su afición.¹⁵ *Metamorphoses* demuestra su capacidad de “hacer ver” una narración fantástica y entremezclarla con filosofía platónica (el relato de Psique y Cupido); *Apologia* es una inmediata reseña de su hábil y talentosa abogacía para deliberar; y *Florida* para conmover y para demostrar. *De deo Socratis*, que suele considerarse una obra concebida con un carácter más experimentado del autor,¹⁶ combina todos esos elementos pulidos y perfeccionados de modo que podemos considerarla como una “declamación” en forma de pequeño tratado que delibera el ejercicio necesario de la filosofía, demuestra bellamente su amor por los seres intermedios y conmueve los sentidos a partir de su estilo adornado, descriptivo y apasionado.

Desde otra perspectiva, por la importancia de su estilo retórico-artístico es necesario reflexionar acerca de la presencia de la Segunda sofística en Apuleyo, pues el autor demuestra en su producción literaria un patente resquicio de las modas estilísticas de la época.

Como si se tratara de un autor aislado, Apuleyo se mantiene al borde de la política y de las causas gravosas del foro. El ingenio y el interés de este autor no fueron afectados por conflictos bélicos o por sediciones incómodas, de modo que gozó de un libre albedrío para escribir y estudiar los temas de su agrado porque, durante el régimen imperial de Adriano, Antonino Pío y Marco Aurelio, toda Roma disfrutó de una comfortable paz entre sus provincias y sus fronteras.

Por lo tanto, durante su viaje y estancia en Grecia, Apuleyo estudió filosofía platónica¹⁷ e incluso se dedicó a realizar traducciones de Platón de las que hoy sólo tenemos noticia. Evidentemente, aprendió a hablar y a escribir griego al convivir con los estudiosos de la Academia ateniense. Y, aunque no de manera concienzuda, su griego a la par de su latín adquirió el estilo y el carácter de la Segunda sofística que se desarrollaba ya desde el año 60 a. C. y que perduró hasta el 230 d. C.

¹⁵ Incluso los títulos de los tratados perdidos y/o atribuidos nos dan testimonio acerca del gusto de Apuleyo por temas “mágicos, esotéricos o rituales”. Por ejemplo, *Hymnus in Aesculapium*, *De piscibus*, *Medicinalia*, *Asclepius* y *De astronomia* reflejan la inclinación de sus intereses.

¹⁶ Según lo que propone Beaujeu, *De deo Socratis* es el opúsculo filosófico que se asemeja más en estilo y léxico a *Metamorphoses* y *Florida*. Se especula que fue escrita en el año 160 y que es fruto de los constantes viajes y las múltiples experiencias religiosas de Apuleyo. Además este tratado apareció como parte fiable en los más antiguos manuscritos conservados del *corpus* apuleyano. Cfr. Beaujeu J. (1973): pág. XXXV.

¹⁷ Algunos investigadores consideran que el maestro de Apuleyo pudo ser Gayo de Atenas en la época de los antoninos; otros prefieren adjudicar sus estudios a un tal Sexto de Queronea. No obstante, sin entrar en una cuestión indesciftable, considero que lo más importante acerca de este aspecto es reconocer que Apuleyo viajó hasta Atenas y tuvo un contacto directo con manuscritos griegos del *corpus* platónico probablemente muy fieles a los originales. Además, aprendió griego y conoció la literatura de su época que influyó en su estilo literario. Cfr. Dillon, John (1977): § Apuleyo de Madaura.

Cabe recordar que este movimiento estético-literario pretendía imitar el estilo helenista de la época clásica (siglo V-IV a. C.). Los seguidores de esta corriente, ya sin la preocupación de defender asuntos importantes en el foro y con la tranquilidad de la famosa *pax romana*, gozaban en practicar el género retórico demostrativo en sus múltiples funciones, desde alabar a los gobernantes hasta censurar un pueblo entero. Incluso, se les pagaba por sus favores como servidores públicos y se les invitaba a dar cátedras de retórica en Roma.¹⁸

La característica principal de la Segunda sofística era desarrollar un estilo asiático, resultado de la promoción a la lengua griega. Este *genus sufflatum* o *grave* se caracteriza por la maximización del ornato, la originalidad, la grandilocuencia y la fractura innovadora¹⁹ en tema y forma. A comparación del estilo ático, se prefería el uso exacerbado de los artificios literarios y se desdeñaba la preceptiva de una prosa ecuánime y controlada.

Precisamente, Apuleyo adquirió esta tendencia a lo “novedoso, fabuloso y artificioso”.²⁰ Alarcón, en su tesis de maestría *La descripción en los Florida de Apuleyo*, resume adecuadamente el carácter y disposición de Apuleyo:

Apuleyo pertenece a la segunda sofística y el estilo de sus discursos es de corte asiático. Como se ha señalado, las principales características de este estilo son el uso excesivo del ornato, la hipérbole y el énfasis. Sin duda, en la obra del madaurensis están presentes estas características; él utiliza constantemente adjetivos, participios, superlativos, diminutivos, sinónimos, repeticiones, así como neologismos y exageraciones de los sucesos, sobre todo cuando se dirige a sus personajes públicos o a él mismo.²¹

Efectivamente, a lo largo del siguiente apartado, estas características serán verificadas con el análisis de los recursos oratorios del *De deo Socratis*, de tal suerte que esta posible

¹⁸ Conviene rescatar el apunte de Pernot acerca del género epidíctico en la época imperial: “Sin embargo, el elogio retórico antiguo jamás fue un simple lenguaje estereotipado, quizá precisamente a causa de su naturaleza retórica; pues la retórica implicaba, en el uso que hacían de ella los antiguos, cualidades de fineza, de inteligencia, de cultura y belleza, que iban más allá de aquello con lo que se contentaría un puro utilitarismo totalitario. El contenido ideológico del elogio consistía en valores morales, políticos, religiosos, expresados en una bella lengua con gran acompañamiento de referencias históricas y culturales... El elogio causa placer, ablanda y, por consiguiente, prepara el terreno para las verdades más difíciles de escuchar”. Pernot, L. (2016): pág. 209.

¹⁹ Innovadora en el sentido de impregnar el estilo propio a la reinterpretación de los clásicos junto con la intención de superar su modelo. Pues en Apuleyo, vemos claramente que *Metamorphoses* es una *imitatio* de *Lucius* o *Asinus* de Luciano. Incluso *De deo Socratis* podría haber surgido también por influencia de los *Moralia* de Plutarco. Debe recordarse que la imitación en la época de Apuleyo no era mal vista, sino que formaba parte de los códigos literarios que habían estipulado Cicerón, Horacio y Quintiliano. Cfr. García G. A. (1992): §1.3 *La imitación en los escritos romanos*.

²⁰ Incluso Julia Haig Gaisser en su reflexión acerca de la transmisión textual de Apuleyo descubrió que los traductores de varios países durante el siglo XVI consideraban intraducible el estilo de Apuleyo: *All the translators found Apuleius' Latin difficult, and none attempted to reproduce his baroque style in the vernacular. Instead, they smoothed out and simplified his languages and either glossed or omitted potentially confusing. No one gives us a full explanation of his method...* Cfr. Haig Gaisser, J. (2008): pág. 294.

²¹ Alarcón Rodríguez, T. (2012): pág. 18.

preceptiva pueda comprobarse al estudiar el estilo de Apuleyo en el opúsculo filosófico analizado en este trabajo.

Sin embargo, podemos comprobar que Apuleyo demuestra, ya en una primera lectura, varias de las tendencias de la Segunda sofística, porque innova al escudriñar temas exóticos con una perspectiva latina, como en *Metamorphoses*. De igual forma, presume su sagacidad e ingenio en su copiosa apología judicial que más allá de defender una causa personal también busca encomiar su propia figura y ganar fama. También, en *Florida*, se demuestra su astucia e ingenio al utilizar figuras como la écfrasis o *descriptio* para alcanzar un efecto cinemático en la mente de sus lectores. Y con sus opúsculos filosóficos descubrimos algunas de las principales preocupaciones de Apuleyo, que no reflexionaban acerca de problemas, situaciones o experiencias ciudadanas ni campestres, sino que versaban en su interés promocional para el rescate de la filosofía platónica conjugada con el culto a dioses y a seres intermedios. Apuleyo escribía lo que le importaba, lo que lo apasionaba y lo que experimentaba.

Por otra parte, para comprender qué tipo de sistema filosófico se entremezcla en las obras de Apuleyo, Pier Luigi Donini, en su artículo *Apuleio e il platonismo medio*,²² atribuyó una *filosofía medioplatónica* a las obras apuleyanas. Pues designa al carácter del madaurensis una filosofía ecléctica, conformada por la revalorización del *corpus* platónico y ampliada por las perspectivas pitagóricas y las aristotélicas romanas. Debe advertirse que la historiografía romana carece de fuentes para comprender y para analizar el movimiento medioplatónico que comprende desde el primer siglo del imperio romano hasta el resurgir del neoplatonismo propiamente con Plotino; sin embargo, sabemos, por meras inducciones y especulaciones, que la filosofía denominada como “medioplatónica” se empeñaba en el desarrollo de temas acerca de la metafísica y de la teología, pues el impetuoso interés sobre el *Timaeus* de Platón y la *Metafísica* de Aristóteles conformó las principales líneas de estudio que se vieron desarrolladas por Porfirio, Plotino, Jámblico y Proclo con un enfoque misticista, teológico y demonológico.

Donini también pone en tela de juicio la sentencia de que, durante la época pre-neoplatónica, el modo de interpretar a Platón junto con Aristóteles se centralizaba según los intereses del autor o del filósofo; es decir, el platonismo era una forma de comprender el mundo a través de la interpretación personal de quien estudiara dicha doctrina. Incluso, el filólogo italiano habla de una especie de “simplificación” del platonismo que llegó a desarrollarse sólo en su parte teológica y que se unió con el pensamiento judeo-cristiano. No obstante, considero que el enfoque de los medioplatónicos se ajustaba a los intereses y a los gustos personales de cada autor; por ejemplo, Galeno desarrolló el concepto del *πνεῦμα* en la medicina mientras que Apuleyo el de la *θεολογία* en su demonología.

²² Cfr. Donini, Pier L. et al. (1979): págs. 103-133: ...e la superiorità di questa presentazione sulle tradizionali disquisizioni intorno all'ecllettismo dovrebbe essere evidente: un principio ordinatore è qui finalmente indicato nell'organizzazione di tutta la problematica filosofica intorno alla questione metafisico-teologica, e nella convergenza, in questa problematica, delle scuole platoniche e aristoteliche.

En suma, sabemos, a partir de sus propias palabras, que Apuleyo fue un escritor perteneciente a la élite literaria porque su condición social le permitió desenvolverse en ambientes escolares y académicos, ya sea en Cartago, en Atenas o en Roma, a tal punto que adquirió múltiples conocimientos propios de la formación escolar romana (retórica, gramática y filosofía) a la par de las materias seleccionadas por su interés (religión, cuentos milesios, lenguas y culturas extranjeras). Podemos juzgar que Apuleyo fue un autor totalmente consciente y libre de escribir lo que le complacía a través de la forma con la cual expresaba más exactamente su estilo y personalidad, pues combinó su ingenio y reinterpretación literaria acerca de religión, de filosofía y de mito con el estilo elevado de su arte retórica.

Respecto a *De deo Socratis*, aunque algunos aún dudan acerca de la fiel autoría de Apuleyo; sin embargo, considero que no podemos negar la autenticidad de estas obras porque desde siempre han aparecido conjuntas al ortodoxo *corpus* apuleyano, incluso en los manuscritos más antiguos; porque la inscripción, que muchos le atribuyen, nos describe un autor *philosopho Platónico* y porque resultan evidentes para el traductor y para el lector activo la fuerte conexión y la correspondencia entre el estilo, las fórmulas y los temas de las obras *Apologia*, *Florida* y *Metamorphoses* en comparación con los opúsculos filosóficos. “Tema y forma” revelan la personalidad literaria de Apuleyo que unifica en un solo estilo todo el conjunto de su producción conservada.

Finalmente, aseveramos la popularidad, la influencia y el éxito que acompañaron a Apuleyo junto con sus creaciones prosísticas porque:

- Desde la época de Apuleyo, sus declamaciones *Florida* nos muestran el gusto y la aceptación del auditorio hacia sus composiciones; incluso, fue nombrado sacerdote de la provincia (c. 165) y se erigió una estatua en su honor.²³
- La resonancia de su obra *Metamorphoses* a través de la tradición literaria propició la ampliación del género novelístico y del modelo de temas clásicos de movimientos estéticos consecuentes: como el Renacimiento, los Siglos de Oro en España y el Barroco, pues no sólo se convirtió en canon para las letras, sino también para la pintura, la escultura y la música.
- El estilo de sus obras fue efectivo según el objetivo de cada una: *Apologia* revela que su prosa argumentativa cumplió con la demostración de su inocencia y la persuasión de sus rivales y jueces, y más allá de lo necesario, encomia su personalidad y nos recrea una pequeña biografía dispersa en los datos que coloca pertinentemente. La monumental *Metamorphoses* deleita al lector con un estilo lleno de color, pues empapa todos los relatos con figuras y artificios retóricos a la vez que consuma la finalidad de la prosa artística: “el poner frente al lector una imagen”. Écfrasis y descripción se muestran como los artificios favoritos de Apuleyo a través de toda su producción y quizá más directamente en *Florida* que, en pequeñas declamaciones,

²³ Cfr. *Fl.* XVII y XVI respectivamente.

atraen e hipnotizan al lector-oyente (*ut pictura, poiesis*). Por su parte, los *opuscula philosophica* centran su fuerza en enseñar al receptor la doctrina que, según Apuleyo, era muy apropiada para el bien vivir. Apuleyo presume de ser un escritor comprometido y entregado a su pueblo.

Efectivamente, lectores, escritores y estudiosos literarios han mostrado, a través del tiempo, aceptación y gusto por las obras de Apuleyo; precisamente por ello, según creo, hay indicios para considerar que, específicamente, *De deo Socratis* es un tratado-declamación tan efectivo, tan famoso y tan adornado que tuvo más resonancia de la que hemos podido detectar porque posiblemente influyó en autores que escribieron acerca de seres intermedios.

2.1 El estilo florido

Como he mencionado, gran parte de la magnificencia prosística y de la inédita originalidad de Apuleyo se manifiesta en su estilo asiático que no sólo resulta inquietante, asombroso y artificioso para el lector, sino también pesado, laborioso y, a veces, difícil. Por ello, realizaré un breve análisis estilístico: a saber, cómo la forma funciona según el tema, el género y las intenciones de Apuleyo, al entender que este discurso contiene el fin persuasivo propio de la retórica. Gracias al análisis de E. J. Kenney, de Jean Beaujeu, de Michael von Albrecht y de Juan Martos en sus traducciones a los textos apuleyanos, no he partido de cero, sino que he resaltado las características de la prosa latina en comparación con los análisis de estos especialistas; efectivamente, debido a la carencia de investigaciones analíticas del discurso *De deo Socratis* en cuanto a la estilística, he optado por comparar las características estudiadas por estos investigadores, sobre todo, con las de Kenney,²⁴ quien se enfoca en los libros IV a VI de *Metamorphoses*, con las pautas que yo detecté, porque el relato de Psique y Cupido es el fragmento de Apuleyo más semejante al tratado aquí estudiado. Incluso, el francés A. Maury²⁵ reelaboró una edición y traducción del *De deo Socratis* a partir de su relación temática con *Metamorphoses* al mismo tiempo que dio cuenta, ya desde el siglo XIX, de la íntima relación entre estas dos obras y el posible precedente del tratado filosófico.

Debo resaltar que en este análisis estilístico me oriento a partir de dos grandes vertientes estéticas: Leo Spitzer en la escuela de la crítica idealista y Saussure con su estilística descriptiva de corte lingüístico. He decidido orientar mi reflexión con un criterio ecléctico porque considero firmemente que ambas teorías pueden aportar acercamientos pertinentes a la obra apuleyana; es decir, así como la escuela alemana sugiere una conexión genética entre el estilo y las intenciones autorales, Apuleyo ha entremezclado su prosa *sufflata* con los temas y preocupaciones más íntimos de su creación literaria. Igualmente, así como Saussure expone que la lengua proviene de un determinado grupo de hablantes que modifican la expresión y sus características, en el autor latino podemos comprobar la búsqueda de un estilo difundido por un grupo de autores que siguen y conservan una forma determinada, tal como lo era el movimiento de la “Segunda sofística”.

²⁴ Apuleius (1990).

²⁵ Apuleius (1822).

El principio del “círculo filológico” que Leo Spitzer propone, según el idealismo alemán, puede orientar a un acercamiento conciso de la obra para poder entender la intuición o impresión poética en el estilo desarrollado de Apuleyo. Este método, que aglutina las teorías precedentes como Karl Vossler²⁶ y que se refleja en las subsecuentes como en Dámaso Alonso,²⁷ permite configurar un camino “centralizado” para acercarnos al hecho literario como una creación personalizada que refleja el carácter autoral en todos sus componentes; se obvian las características propias de un código lingüístico y se concentra más en llegar al significado (la propia alma del texto) a partir del significante (la materia literaria en sí). No obstante, no debemos reducir la valoración literaria a un esquematismo puro de elementos que se conjugan o contraponen, sino procurar la multiplicidad de elementos literarios que se desencadenan en el desarrollo del discurso: cómo se presentan, cómo pueden ser recibidos por el lector, cómo sugieren imágenes sensoriales y cómo evocan la intuición autoral en los receptores. Así pues, este análisis es conducido por la sugerente vía del círculo filológico que propone: 1) analizar desde la superficie del texto hacia el “centro vital interno” observando los detalles de la obra particular, 2) agrupar los detalles e integrarlos en una suerte de “principio creador” que podría haber estado presente en el alma del artista y 3) a partir de las observaciones, comprobar si la “forma interna” propuesta es la precisa.²⁸

En consecuencia, he determinado un acercamiento a la obra bajo el presupuesto de que las intenciones propias de Apuleyo eran: 1) conmover a todo aquel receptor posible acerca del necesario ejercicio de la filosofía, mientras proponía un código moral exaltado por la virtud de la medianía, 2) deliberar y esquematizar una posible jerarquización de los seres intermedios que se habían gestado a partir de la fusión entre la cultura griega y latina de modo que surgió una conciliación unificadora entre lenguaje figurado (mitemas) y ejercicio moral (filosofía) y 3) complacer su impaciente preocupación autoral en cuanto al ejercicio religioso óptimo a través del *codex* literario (lo privado: *Aeneis*, *De rerum natura*, *Phaedo*...) y las costumbres (lo popular: genios, lares, penates, manes...).

2.2 Esquema discursivo

A continuación, ofrezco una tabla donde expongo brevemente las divisiones del discurso, su contenido y las ideas expuestas. Cabe resaltar que debemos analizar este pequeño discurso conforme a la estética de la época según el género; por lo tanto, las obras de Quintiliano (*Institutiones Oratoriae* III, 3 y ss.) y Cicerón (*De Oratore* I, 31) sugieren ciertas tendencias o preceptivas para orientar una disposición adecuada del texto. Estos dos autores latinos son el máximo código de premisas retórico-literarias con las que debe juzgarse el discurso apuleyano según los usos de la época romana y el desarrollo del ejercicio oratorio.

²⁶ Sobre todo en las obras: *Positivismismo e idealismo en la lingüística* (1904): págs. 30 y ss. y en *El lenguaje como creación y evolución* (1905): págs. 33-50.

²⁷ En *Poesía española* (1950): §Significante y significado.

²⁸ En *Lingüística e historia literaria* (1948) de Leo Spitzer: §1. *Lingüística e historia literaria*.

Aunque Beaujeu, Schilling, Camarero y otros investigadores han catalogado *De deo Socratis* como un opúsculo filosófico donde Apuleyo expone una teorización de su conocimiento platónico, debemos reconocer que en cuanto a disposición y orden de los elementos discursivos, así como los recursos, el énfasis y el πάθος, se trata más bien de una declamación que expone un tema específico, presenta clasificaciones y descripciones además de que encomia una figura que ejemplifica un determinado código moral. Debemos atender las partes de todo el discurso para dar por sentado que efectivamente se trata de un género retórico y no sólo de un tratado catalogado como tal, por su potente carga dogmática y su complejidad temática. Muchas pistas dentro de la obra misma se encuentran para definir qué tipo de género y qué intenciones autorales precisan la obra literaria.

En efecto, según las consideraciones estéticas de la época de Apuleyo;²⁹ podríamos dividir el texto en tres partes de forma tradicional³⁰ que corresponderían al género declamatorio de corte epidíctico porque a lo largo de la exposición se presentan interrogantes que son resueltas en el desarrollo y porque se exalta una figura icónica (Sócrates) a partir de la maximización de la virtud principal (medianía); no obstante, gracias a las anotaciones teóricas de los principales editores de Apuleyo (Moreschini, Beaujeu y Jones), considero que el texto carece de exordio y peroración puesto que no pueden ser identificadas. Con todo, este trabajo se muestra completo según las cualidades del género epidíctico: la exposición de ideas a través de ejemplos, que clarifican, definen y clasifican, y el encomio de una figura pública a través de la defensa de su carácter, honor o virtud. La división que propongo puede verse desarrollada en el cuadro siguiente:

PÁRRAFO	CONTENIDO	ANOTACIÓN
PRIMERA PARTE – EXPOSICIÓN DE LA DEMONOLOGÍA		
I	No hay exordio; la exposición de la demonología platónica comienza de lo general a lo particular, de lo superior a lo inferior y de lo más cercano a los dioses a lo más cercano a los hombres. La primera parte de la obra contiene descripciones, definiciones y clasificaciones, no busca defender una causa a partir de la argumentación sino que expone una doctrina de forma enfática.	<ol style="list-style-type: none"> Podemos considerar dos posibles teorías: por pérdidas textuales, la obra carece de exordio o quizá es un tratado inconcluso por la evidente apertura y cierre bruscos. Aunque Moreschini, en su edición, cree que este tratado estaba acompañado por una breve introducción sacada de los <i>Florida</i>, considero que el género propio de esta obra es más bien una declamación que posteriormente fue escrita. El tratado empieza <i>in medias res</i>; posiblemente para causar impacto en el auditorio y hacer más inquietante la <i>actio</i>.

²⁹ Para un mayor contexto acerca del autor y sus contemporáneos: Pernot L. (2016): págs. 212-215.

³⁰ Según lo expone Cicerón en *De oratore* II, 307 y 308: *nam ut aliquid ante rem dicamus, deinde ut rem exponamus, post ut eam probemus nostris praesidiis confirmandis, contrariis refutandis, deinde ut concludamus atque ita peroremus, hoc dicendi natura ipsa praescribit; ut vero statuamus ea, quae probandi et docendi causa dicenda sunt quem ad modum componamus, id est vel maxime proprium oratoris prudentiae.*

II	Se clasifican los dioses según una tipología genérica: dioses-astro, dioses invisibles y dioses visibles.	La filosofía apuleyana se desarrolla eclécticamente, configurándose con elementos pitagóricos, platónicos y aristotélicos a la vez que se aporta una valoración personal.
III	Deliberación acerca de si podemos conocer a los dioses.	Apuleyo divide en dos las posturas religiosas: la <i>turba profana</i> que desprecia los demonios y los <i>sapientibus viris</i> que reconocen la existencia de los seres intermedios. El autor denota modestia en la complejidad del tema que delimita a partir de su antecesor (Platón) y define el principal motivo del opúsculo.
IV	Se hace una descripción del hombre conforme a la crítica de sus defectos. La división de los seres se distribuye en tres: los superiores, los ínfimos y los intermedios. Se enfatiza la necesidad de seres intermedios.	Se clarifica la temática fundamental y se exponen las tesis a través de preguntas que se verán resueltas con ejemplos y descripciones.
V	A través de la mayéutica, se habla acerca de la existencia de seres intermedios que moderan, conducen y enseñan.	Me parece que este párrafo delimita el tema principal del discurso, una vez expuestos los ejemplos anteriores. Pueden destacarse los principales objetivos del autor.
VI	A partir de este párrafo, se clasifica la demonología a partir de la doctrina platónica.	Apuleyo comienza el desarrollo expositivo a partir de su fuente central (los textos platónicos) mientras esclarece la terminología apropiada para la materia.
VII	Se ejemplifican los oficios de los seres intermedios a partir de alusiones históricas y se aclara la localización de éstos.	El autor demuestra su carácter erudito al ofrecer un amplio manejo de fuentes y cita. Puede apreciarse la interpretación original de los pasajes literarios y su adaptación al tema.
VIII	Se clasifica la naturaleza según proposiciones aristotélicas. La alegoría del aire se acomoda a la naturaleza intermedia, se objeta que las aves sean seres aéreos y se justifica la morada de los seres intermedios.	A partir de la comparación entre la naturaleza (lo visible) se genera una concepción de los seres intermedios (lo invisible). Se parte de lo concreto (mundo físico) para definir lo abstracto (seres inteligibles).
IX	Los seres inter-medios son ejemplo de medianía.	Las cualidades anímicas de los demonios se delimitan y justifican a partir del elemento intermediario (aire) según lo consigna Apuleyo.

X XI	A partir de una cita de Lucrecio, se teoriza la apariencia de los seres alegóricamente y se ejemplifica con pasajes de épica.	A través de ejemplos basados en experiencias de observación de la naturaleza, se evidencian y justifican las propiedades ajustadas a los demonios. Se fundamenta con citas de textos de diverso género.
XII	Cualidades anímicas del hombre.	A partir de comparaciones con el carácter humano, se delimitan y se definen las capacidades anímicas de los seres intermedios, ideados a partir de la realidad humana y de las cualidades tipológicas de la naturaleza.
XIII	Cierre y conclusiones de los atributos de los demonios.	Me parece que este párrafo hace una síntesis de la definición de los seres intermedios. Empieza la transición de tema puesto que se concluye la exposición de los demonios y comienza a tratarse de los demonios unipersonales y del demonio de Sócrates. El ὄντος demonológico incide en cinco cualidades: <i>genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aeria y tempore aeterna.</i>
XIV	Especies de demonios, el demonio de Sócrates.	El personaje de Sócrates en Apuleyo es una idealización como ejemplo de <i>vir doctus, bonus et cultus</i> . Podemos considerar que “Sócrates” es un modelo literario que pasa de lo histórico a lo simbólico a través de sus textos y su doctrina; no debe considerarse cabalmente la figura del filósofo como agente histórico, sino como motivo ideológico.
XV	Desarrollo del tema principal: definición de <i>demon</i> y jerarquización demonológica.	Se define la terminología de los seres intermedios y se erige una bien proporcionada conciliación entre demonologías griega y latina. Puede observarse que se desmitifica la demonología; es decir, se interpretan las cualidades figurativas según la moral.
SEGUNDA PARTE – ENCOMIO A SÓCRATES Y A SU DEMON		
XVI	Considero que esta parte abre paso al encomio de la figura socrática junto con su demonio. Se presenta aún un carácter descriptivo y expositivo pero también hay algunas argumentaciones para defender que el ejemplo ideal de medianía es el de Sócrates quien es guiado por su demonio.	La voz original del autor resuena en los párrafos que contienen sus propias valoraciones acerca de la metafísica platónica. El texto no sólo fundamenta y expone sus dubitaciones, también propone respuestas y reestructura la teoría demonológica.

	Se habla acerca de los démones no procedentes de almas humanas. <i>Exempla:</i> sueño y amor. Se manifiesta la descripción del demon por excelencia: el demon de Sócrates.	
XVII	El principal argumento es que los seres intermedios funcionan como ejemplo óptimo de medianía.	Se propone la ejemplificación de la medianía en dos vertientes: lo popular y lo particular. Lo popular se ve guiado por las citas de textos literarios y lo particular se desencadena por los textos platónicos. Los temas míticos hacen factible lo que Platón sugiere en teorizaciones filosóficas.
XVIII	<i>Exempla:</i> mitemas épicos que denotan medianía, teoría moralizante.	El mito en Apuleyo sugiere verdades. La literatura infiere valores, sentimientos e ideas que se conjugan con deducciones moralizantes. Todo aquel ejemplo óptimo impartido por los h�eros, es fortificado por el carácter de los seres intermedios.
XIX	La principal intención de encomiar a Sócrates permite exhortar a cultivar la filosofía siguiendo al demon personal.	Hay que imitar a Sócrates para ser un hombre bueno puesto que él sigue a su propio demon.
XX	Deliberación de la furtividad de los seres intermedios.	La voz y sus cualidades funcionan como alegoría exacta de la invisibilidad e influjo de los démones.
XXI	Vivir como Sócrates, cultivar el alma a través del demon. Ser como el demon, ser lo que dicta el demon unipersonal.	Las exhortaciones del discurso se muestran tajantes y causan un impacto en el auditorio o lector. A través de cláusulas rítmicas se propone el cultivo de medianía y la imitación de una vida de filosofía.
XXII	El culto al demon es el culto a la filosofía.	El ejercicio del alma se da a través de la imitación de la medianía de los seres intermedios. En realidad, el tratado de Apuleyo se enfoca más en la maximización de dicha virtud y la promoción de un ejercicio filosófico. Los seres intermedios son una alegoría auxiliar que patenta y testifica las virtudes platónicas.
XXIII	Desprecio de lo material y lo sensitivo. Se debe imitar el estilo de vida de Sócrates.	En esta exhortación, se desenvuelve más libremente el criterio del autor. Se definen las principales preocupaciones y fijaciones humanas mientras se recomienda ignorar lo material y lo superficial. Es el párrafo con mayor ritmo y sentencias clausulares dispuestas para el convencimiento.
XXIV	El discurso carece de peroración; no obstante, como cierre solemne,	Aunque se cree que el discurso est� inconcluso y carece de una peroración definida, considero que la argumentación es

	la medianía se manifiesta en la heroicidad del género épico.	idónea para ejemplificar la <i>prudentia</i> como máxima virtud de medianía. Se representa en Minerva la figuración primordial que rescata de todo peligro al héroe homérico. Hay una armonía bien definida en los períodos oracionales, con ritmo tajante y simetría en cada uno de sus elementos.
--	--	---

Puede observarse una cualidad tripartita en el texto; basamento (a través de la exposición de ideas), ornamento (a través de los recursos retóricos) y potenciación (a través del ritmo clausular). El basamento consta de definiciones, clasificaciones y descripciones, Apuleyo ofrece preguntas y respuestas al movilizar su discurso a través de una dialéctica especulativa con apertura mayéutica y disolución propositiva. Es decir, las preguntas provocan definiciones y clasificaciones que por medio de citas y paráfrasis satisfacen el *leitmotiv*³¹ (la demonología) junto a otro alterno (el encomio de la figura socrática). Por ejemplo, en el párrafo V:

quis pro te deus fidem dicet? an ut ferocissimo Mezentio dextra et telum? quippe haec sola advenerat, quibus propugnabat:

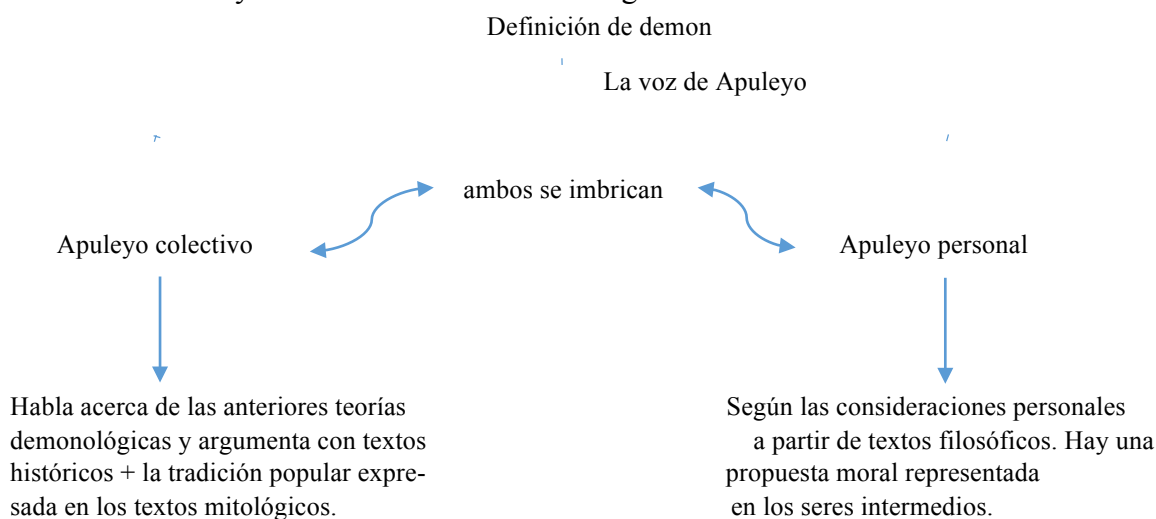
dextra mihi deus et telum, quod missile libro.

Apagesis tam cruentos deos, dextram caedibus fessam telumque sanguine rubiginosum! utrumque idoneum non est propter quod adiures, neve per ista iuretur, cum sit summi deorum hic honor proprius: nam et ius iurandum Iovis iurandum dicitur, ut ait Ennius. Quid igitur censes? iurabo per Iovem lapidem, Romano vetustissimo ritu? atque si Platonis vera sententia est, numquam se deum cum homine communicare, facilius me audierit lapis quam Iupiter.

Se presentan tres tonos en este pasaje. Primeramente, la dubitación consigue la atención a través de preguntas con fundamento particular; se duda acerca de la existencia de los dioses y acerca de a quién debe rendirse juramento. Se intensifica la duda a partir de la exposición de lo que “no debe hacerse” y se expone un ejemplo mediante la épica. En seguida, se aconseja al lector a través del apóstrofe (*apagesis*) y se consigue la ἐνέργεια, en el período enfatizado por el juego etimológico y fonético, con la aliteración (*ius iurandum Iovis iurandum*). Finalmente, hay una distensión en el cierre marcado por un matiz irónico y apoyado en el ritmo clausular mediante pies mayoritariamente de ritmo ascendente: audiērit| lāpīs |quām Iū|pītēr. La exposición de las ideas es clara por los ejemplos y las definiciones que proponen una clasificación de los seres intermedios al definir sus acciones, apariencia y naturaleza.

³¹ Más bien el *Stoffe* según la *Stoffgeschichte* propuesta por Elizabeth Frenzel respecto a la definición de tema: “la amplitud del concepto ‘tema’ en alemán, pues comprende desde la caracterización precientífica del contenido hasta la interpretación del significado de una obra, de su <idea fundamental>...”. Para una mayor teorización *cfr.* Frenzel, E. 2003: págs. 27-83.

La primera parte de mayor carga expositiva consta de quince párrafos y la segunda de mayor carga encomiástica y argumentativa de nueve. Hay una disposición bien definida y, como es propio del género epidíctico, el autor desarrolla la exposición de la demonología con una sugerente jerarquización. La primera parte del discurso es mucho mayor a la segunda por contener la descripción del dogma demonológico que a su vez abre paso al encomio del demon unipersonal de Sócrates. Me parece que el encomio del demon unipersonal está completo a pesar de que sólo consta de nueve párrafos porque se define qué es un demon unipersonal, se clasifica su naturaleza y acciones y se defiende la virtud de la medianía a través del ejemplo del filósofo. Así pues, separando las ideas centrales de los períodos del discurso, hay dos grandes preocupaciones. En la primera parte del desarrollo, se expone la terminología adecuada y adaptada a las consideraciones de Apuleyo, mientras se ejemplifica el “demon” ideal y se define la teoría demonológica:

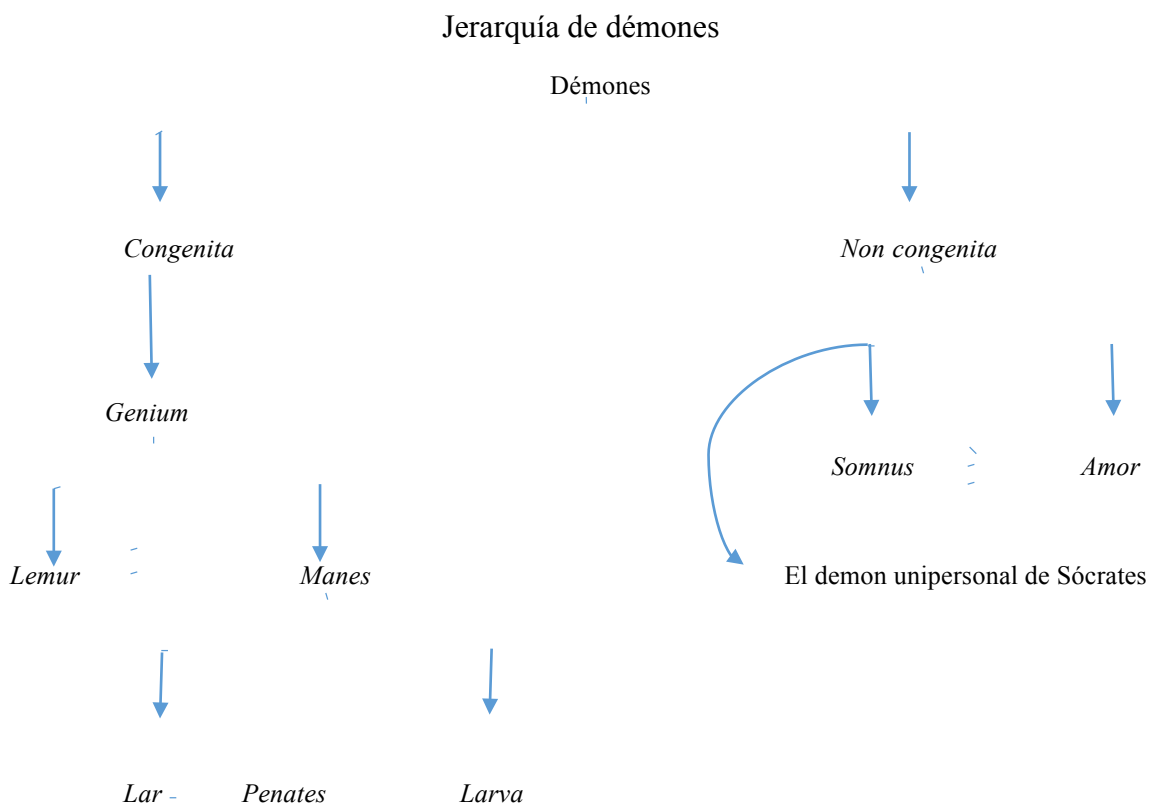


Como puede observarse, la temática rectora expresa dos vectores según el comportamiento del autor y según la inserción de la originalidad. Hay “dos Apuleyos”: uno que corresponde a los juicios de valor desencadenados por las teorías demonológicas y la tradición literaria —puesto que se vale de la literatura épica, dramática y didáctica— de modo que se exterioriza un autor en función de intermediario entre la tradición colectiva y las deducciones de su interpretación. El otro “Apuleyo” se ve envuelto en un carácter más libre y más original porque muestra más la propia voz del autor y estima las tradiciones demonológicas a través de una lente moralizante definida por las consideraciones y preceptivas platónicas. No obstante, como Benedetto Croce apunta, no pueden separarse tajantemente los dos aspectos (colectivo-personal) porque el texto los imbrica a lo largo del desarrollo.³² Sin embargo, debe tomarse conciencia de las dos funcionalidades del texto porque explicita una aglutinante teoría fundamentada en literatura precedente y exterioriza un criterio misticista; es decir, la conjunción de una experiencia personal (el agrado de

³² En *Estetica come scienza dell'espressione e Linguistica generale* (1902): págs. 176-178.

Apuleyo por seres intermedios) con la tradición demonológica romana (lo sugerido a través de la literatura).

En segunda instancia, el tema secundario se despliega en la jerarquización de los seres intermedios a partir de una conciliación entre tradiciones: la griega y la latina. Apuleyo funge como un intermediario, según lo que consigna Claudio Guillén, porque es un autor que a través de su obra está recodificando una tradición popular, natural y antigua que se refleja en dos diferentes niveles de intelección;³³ es decir, el nivel folclórico y el nivel literario porque la jerarquización demonológica de Apuleyo sugiere una esquematización de creencias populares y las fundamenta con lo que se ha fijado en la literatura. Es un intermediario que propone una nueva interpretación acerca de la creencia de carácter mitológico en seres intermedios bajo la premisa del ejercicio de la filosofía sugerida en textos de diferente género y conjugada por la virtud rectora, la medianía. La jerarquía apuleyana corresponde a todos los datos obtenidos de un contacto directo con dicha tradición y con las ideas de una demonología reflexionada. Apuleyo dispone:



³³ Cfr. Guillén, C. (2005): pág. 330. Pues a través del multilingüismo, un autor dialoga con la obra y la cultura de otra lengua. El multilingüismo, en este caso el latín como lengua intermediaria, caracteriza una sociedad en tiempo y espacio que también condiciona la relación escritor-sociedad: “el latín era una lengua mediadora entre culturas, un intermediarée, esa lengua más que una herramienta es una historia, un legado, una sabiduría, un sistema de convenciones...”.

Hay unificación, Apuleyo hace de lo colectivo un solo dogma y particulariza con una condensada conciliación que divide en dos grandes rubros a los seres intermedios: los genios congénitos corresponden a la tradición popular y los no congénitos a la tradición literaria. En efecto, el demon unipersonal (o demon de Sócrates) es una ficción de Apuleyo, es la imagen de la conciencia que se fundamenta en los textos platónicos y se interpreta como una forma de ejercicio de la filosofía. El canon de una buena sociabilidad se justifica a través de lo intangible (de los démones) pero se basa en una copia de lo humano (lo tangible) gracias a la figura socrática.

En cambio, los seres que derivan de tradiciones populares por su culto cotidiano son la parte que incluye lo colectivo de la teoría y que sirve para determinar una tipología unitiva. La nueva jerarquización de Apuleyo expone una dualidad entre “lo bueno” y “lo malo” que responde, a modo de mitema especulativo, la preocupación de lo que hay después de la muerte y fundamenta un estilo de comportamiento social. Está claro que el alma es inmortal para Apuleyo; no obstante, se condenan los vicios del hombre y se ejemplifica el máximo grado de virtud a través de los démones.

Dos grandes procesos se involucran en todo el desarrollo temático resuelto en la exposición: la mediación autoral de Apuleyo conforme a un dogma preciso (literario) y otro impreciso (popular) y la originalidad de la interpretación que se guía por una preocupación moralizante y misteriosa, en el sentido de conjugar un rito demonológico con un comportamiento social sugerido. El texto de Apuleyo no actúa como un “tratado filosófico” que intenta resolver interrogantes con silogismos por medio de razón definitiva, sino, todo lo contrario, sugiere una nueva forma de abordar la tradición demoníaca a partir de un criterio que integra lo literario y lo popular.

2.3 Exposición colorida

Resulta indispensable destacar cómo se muestra el basamento expositivo a lo largo del discurso porque permite comprender la función de los ejemplos, citas y alusiones insertas. La siguiente tabla muestra los diferentes textos usados como auxiliares de los argumentos según el orden en que fueron dispuestos:

Autor	Obra	Género
Virgilio	<i>Georgica</i>	Didáctica
	<i>Aeneis</i>	Épica
Lucrecio	<i>De rerum natura</i>	Didáctica
Ennio	<i>Annales</i>	Historiografía
Homero	<i>Ilias</i>	Épica
Plauto	<i>Miles gloriosus</i>	Comedia
Platón	<i>Phaedo</i>	Filosofía
	<i>Symposium</i>	Filosofía
Terencio	<i>Eunuchus</i>	Comedia
Accio	Obra perdida	Tragedia

Como puede observarse, Apuleyo destaca como *vir doctus* que puede clarificar sus planteamientos con todo género de textos. Mientras que los textos de corte filosófico y didáctico sirven para manifestar realidades a partir de la observación de lo natural, todos los demás géneros actúan como potenciadores del tono en la prosa. Platón y Lucrecio son los autores que justifican la teoría metafísica acerca de los démones y permiten la especulación intuitiva del autor porque con símiles y metáforas de aspectos naturales se consigue describir lo que no puede observarse con los sentidos y se deducen cualidades intelectivas a partir de bien elaboradas alegorías. Terencio, Plauto, Ennio y Accio funcionan como textos-testigo que corroboran la existencia de los démones a través de pasajes de la vida cotidiana, de sucesos de terceros y de creencias antiguas. Estos textos atribuyen una mayor veracidad en las proposiciones apuleyanas por la sutileza con la que se mezcla la creencia en démones con la vida humana: Ennio manifiesta la arcaica creencia en dioses, Accio desarrolla el motivo del demon que acompaña al héroe y los comediógrafos hacen evidente un contacto cotidiano con los agentes intermedios.

Finalmente, Homero y Virgilio, según el género épico, son los *exempla maxima* para definir las enseñanzas o ficciones que sugieren verdades. A través de estos autores, se consigue mayor potencia en el discurso y se retoma el ejemplo de virtudes en los grandes temas míticos. La medianía se expresa en dos grandes ejemplos usados por Apuleyo: la prudencia del orador Néstor que apacigua la ὄβρις de Agamenón y la de Aquiles, la moderación de Ulises y Diomedes y la figura de Minerva, como prudencia, que siempre acompaña a Ulises en todas sus dificultades y por quien resulta siempre victorioso.

Efectivamente, la exposición de Apuleyo respecto a las fuentes que utiliza es totalmente colorida y se presenta conforme a tres grandes intenciones aunadas a la belleza de los ejemplos: la descripción de un dogma específico, el testimonio de la existencia de démones y la ejemplificación del máximo código moral. Como Cecilia Hernández de Mendoza señala: *la palabra literaria no es tanto lo que bellamente transmite sino lo que bellamente sugiere*,³⁴ así pues, los ejemplos seleccionados por el autor no son los adecuados por lo que estipulan, sino por la forma en la que sugieren una realidad a través de la ficción. No obstante, no hay duda de que en la exposición de Apuleyo hay un carácter místico porque cree en lo expuesto, pero también desmitifica lo fantástico para aterrizarlo en una sugerente ascesis moral.

³⁴ Hernández Mendoza, C. (1992): pág. 108.

2.4 Prosa artística

Es pertinente reflexionar sobre el estilo a través de la disposición del texto, puesto que todos los elementos del discurso revelan las intenciones del autor y la manifestación de su carácter en el ornato. Así pues, los períodos oracionales conforme a la sintaxis y al léxico sugieren y confirman las tendencias y la disposición apuleyana junto con el embellecimiento de la obra.

Jean Beaujeu afirma que *De deo Socratis* es un texto epidíctico que realmente fue pronunciado en alguna conferencia y que tuvo éxito por la belleza del lenguaje, por la precisión de las sentencias morales pero por la distensión en las descripciones. Destaca que la prosa apuleyana consta de períodos paralelos, se conforma con asonancias, con interrogaciones precisas, con citas y alusiones idóneas así como con cláusulas métricas que promueven la persuasión y el embellecimiento.³⁵

Michael von Albrecht declara que el estilo de Apuleyo, sobre todo en *Metamorphoses*, tiene un efecto luminoso por los arcaísmos, los participios con carga circunstancial, los adjetivos superlativos que conceden intensidad a las acciones y descripciones, la estructura bimembre y el isosilabismo. En definitiva, este investigador considera que el lenguaje apuleyano reluce como “simbólico” y “suprapersonal” porque se enfoca en estimular al lector, evocarle emociones y porque comparte las principales preocupaciones y actitudes autorales.³⁶

Juan Martos consigna: “La lengua de Apuleyo es fundamentalmente literaria con intensa influencia de términos y construcciones poéticas, que usa libremente elementos del *sermo cotidianus*. Es la lengua de un sofista, que se complace en exhibir cuantos recursos técnicos pone a su disposición la retórica de su tiempo, pero con la precisión y el gusto de un gran artista...”³⁷ Considera que el estilo es uniforme, pero niega la monotonía del discurso, precisa que el lenguaje enriquece las descripciones con neologismos, arcaísmos, helenismos, así como términos jurídicos, interjecciones, locuciones y apóstrofes. Opina que el uso de helenismos y arcaísmos busca una nueva forma de expresión guiada por la originalidad y la intención de crear impacto.

Martos enlista los recursos que Apuleyo usaba “obsesivamente” para conseguir la musicalidad de sus discursos: asonancia, aliteración, homeotéleuton, paralelismo, isosilabismo, quiasmo, hipérbaton, pleonismo, antítesis y écfrasis. En cuanto a la estructura sintáctica, sostiene que en el *corpus* apuleyano sobresalen la parataxis, construcciones abundantes de participios, así como las variaciones de una misma idea y la amplificación de temas.

Kenney evalúa las características de Apuleyo: “In the first place his sentence-structure is based on co-ordination (parataxis) rather than subordination (hypotaxis)”.³⁸ Más conviene a Apuleyo la concatenación de ideas sin períodos complejos porque pretende la claridad, la

³⁵ Cfr. Apulée, trad. Jean Beaujeu (1973): págs. VII-XX.

³⁶ Cfr. Albrecht, M. (2013): págs. 270-279.

³⁷ Apuleyo, trad. Juan J. Martos (2003): págs. LXX-LXXI.

³⁸ *Op. cit.* pág. 30.

grandilocuencia y el convencimiento con otro tipo de recursos: a saber, el ritmo y el vocabulario.

Respecto al vocabulario, Kenney también dio cuenta de ello en su análisis: “A.[s]’ vocabulary is copious and recherché, and his phrasing often elaborate in the extreme. Excessive striving for effect may occasionally give rise to apparently strained expression”.³⁹ La calidad o grandilocuencia no se crea por la complejidad sintáctica oracional, sino por los elementos de los sintagmas (palabras compuestas, variaciones, juegos etimológicos, gradaciones...). Por ejemplo, en el párrafo XXIII:

Igitur omnia similiter aliena numeres licebit. “Generosus est”: parentes laudas. “Dives est”: non credo fortunae. Nec magis ista adnumero: “validus est”: aegritudine fatigabitur. “Pernix est”: stabit in senectutem. “Formosus est”: exspecta paulisper et non erit. “At enim bonis artibus doctus et adprime est eruditus et, quantum licet homini, sapiens et boni consultus”: tandem aliquando ipsum virum laudas.

Como puede notarse, no hay complejidad sintáctica en el período; sin embargo, la simetría en las oraciones y el ritmo cuidado producen belleza, rapidez y convencimiento. La grandilocuencia (*genus sufflatum*) se consigue por la conjunción de elementos inseparables que son percatados por el receptor y configuran un efecto. El discurso contiene muchos períodos en los que la sintaxis es muy sencilla, pero se magnifica por todas las cualidades artesanales de la retórica según el estilo elevado. Kenney apunta cierto conceptismo u obscuridad en la prosa apuleyana:

“It is hardly possible and certainly unrewarding to attempt to isolate the various components of A.’s style with any degree of precision. He wrote for effect and to please, and whatever served these ends was grist to his mill. For all his evident mastery of the Greek-derived rules and techniques of rhetoric, the rich, often lush, exuberance of his expression is distinctively Roman”.⁴⁰

No obstante, tenemos en el párrafo XVI:

Hic, quem dico, privus custos, singularis praefectus, domesticus speculator, proprius curator, intimus cognitor, adsiduus observator, individuus arbiter, inseparabilis testis, malorum improbator, bonorum probator, si rite animadvertatur, sedulo cognoscat, religiose colatur, ita ut a Socrate iustitia et innocentia cultus est, in rebus incertis prospector, dubiis praemonitor, periculosus tutator, egenis opitulator, qui tibi queat tum insomniis, tum signis, tum etiam fortasse coram, cum usus postulat, mala averruncare, bona prosperare,

³⁹ *Ibid.*, pág. 31.

⁴⁰ *Idem.*

humilia sublimare, nutantia fulcire, obscura clarare, secunda regere, adversa corrigere.

Ciertamente, la sintaxis es clara e incluso “pobre” si quitáramos todas las adjetivaciones y todos los participios con carga circunstancial. No identifico la “obscuridad” o “complejidad” que los investigadores antes citados refieren, al contrario, podemos percatarnos de que el período es descriptivo y se muestra un completo dominio de términos adecuados para el desarrollo de una sola idea. Asimismo este pasaje concuerda con las aseveraciones de Juan Martos respecto al ritmo cuidado, al paralelismo y al homeotéleuton. Resulta difícil asegurar que Apuleyo se obsesionaba con el ritmo; más bien, hay que comprender que las cualidades propias de la lengua latina propiciaban la consonancia de las declinaciones y facilitaban el dominio del ritmo para un orador experimentado. Es decir, no es probable comprobar que el autor buscaba la musicalidad y rima, sino más bien, el ritmo y la eufonía mediante la descripción, la enumeración, el paralelismo y la simetría.

En cuanto a la precisión de las sentencias que Beaujeu refiere, la condición y la causalidad son los vectores del desarrollo argumentativo como en un texto epidíctico. Las oraciones interrogativas directas, las circunstanciales condicionales y las causales son las más recurrentes a lo largo del texto además de comparativas y consecutivas. Por ejemplo, en V:

“Quid igitur, orator,” obiecerit aliqui, “post istam caelestem quidem sed paene inhumanam tuam sententiam faciam, si omnino homines a diis immortalibus procul repelluntur atque ita in haec terrae tartara relegantur, ut omnis sit illis adversus caelestes deos communio denegata nec quisquam eos e caelitem numero velut pastor vel equiso vel bubsequa ceu balantium vel hinnientium vel mugientium greges intervisat, qui ferocibus moderetur, morbidis medeatur, egenis opituletur?”

A partir de la condicional *si omnino homines* surgen más niveles de subordinación: se presentan dos consecutivas de las que derivan seis comparativas acompañadas de tres relativas con valor circunstancial. Es decir, la oración condicional abre paso a la especulación que se ve reforzada por otros matices mientras se exponen las interrogantes a las que, en secuencia, el autor intenta responder. Por esta cualidad, muchos retienen la hipótesis de que el texto es un tratado inconcluso y no pertenece al género retórico propio de la *actio*; no obstante, podemos comprobar que sí podría tratarse de un discurso por la exposición de las ideas y el notable uso de ejemplos que definen, clarifican y clasifican. Además, se debe resaltar que Apuleyo se llama así mismo “orator” mientras reconoce su limitación como filósofo y procura satisfacer las necesidades de un receptor, aunado al múltiple apóstrofe, las oraciones parentéticas que denotan un discurso o una declamación, como: *–nam hoc postea videro–* (II); *–responderit enim Plato pro sententia sua mea voce–* (VI); *si paulisper opperamini, Latine enuntiabo* (XI).

En otras palabras, gracias a la observación de los períodos oracionales del texto podemos percatarnos de que el autor principalmente buscaba causar impacto y no solamente una impresión de belleza. No hay complejidad en la sintaxis oracional Apuleyana, como a veces se condena, sino todo lo contrario, el texto muestra claridad y presenta períodos sencillos; el autor dedica mayor esfuerzo a la presentación de dudas y deliberación de sus propuestas. La calidad del texto se evidencia por la brevedad o por la profusión, según la importancia dada al contexto según la intención expositiva y persuasiva.

Respecto a los artificios literario usados en *Metamorphoses*, Kenney apunta: “Secondly he writes expansively, with much pleonasm, variation and amplification. Emphasis and colour are imparted by the lavish use of alliteration and assonance and by careful attention to rhythm”.⁴¹ Variación, pleonasma y énfasis son para el investigador inglés los principales artilugios apuleyanos. En efecto, dos son las grandes cualidades artificiosas del texto que más resaltan a la vista y al oído: la exageración (hipérbole) para enfatizar el *pathos* y la descripción (écfrasis/hipotiposis) para presentar una imagen visual a través de una auditiva.

Los recursos retóricos más usuales son la hipóbole, el apóstrofe, la antítesis, la paronomasia, la aliteración, la gradación, el paralelismo, la simetría, la metáfora, la écfrasis, la alegoría, la enumeración, el quiasmo, el homeotéleuton, el tricolon, el políptoton, la aliteración, el asíndeton y el polisíndeton. Los menos usuales, pero con una presencia importante: la ironía, la tmesis, la asonancia, la reiteración, la lítote, la iteración y el isosilabismo.

Además, aunque no se trata de recursos propiamente ornamentales, el abundante uso de *participia coniuncta* refuerza las descripciones al otorgar movimiento y color a las imágenes, además de aportar brevemente mucha información. De igual forma, el uso de adjetivos, adverbios en grado superlativo así como los adjetivos comparativos absolutos conceden mayor potencia a la hipóbole y enfatizan las oraciones que los contienen.

Se puede llegar a conocer el estilo a través de los distintos recursos retóricos de los que profusamente hace uso el autor, no obstante, los enumero en dos conforme a la funcionalidad: unos elementos refuerzan el carácter descriptivo, otros el hiperbólico.

Algunos ejemplos de los recursos que contribuyen al carácter descriptivo:

Asíndeton	y	<i>promptu facili, simplici, libero, absoluto.</i> (III)
polisíndeton:		<i>velut pastor vel equiso vel bubsequa ceu balantium vel hinnientium vel mugientium...</i> (V)
		<i>ut sit et ad speciem honestus et ad cursuram vegetus et ad vecturam validus...</i> (XXIII)
Gradación:		<i>Summum, medium et infimum fac intelligas...</i> (I)
		<i>neque uno neque gemino modo sed pluribus cernitur...</i> (I)
		<i>genere animalia, ingenio rationabilia, corpore aeria, tempore eterna.</i> (XIII)
Paronomasia:		<i>timida vel tumida...</i> (III)
		<i>velle vel nolle...</i> (XII)
Políptoton:		<i>ius iurando Iovis iurando</i> (V)

⁴¹ *Ibid.*, pág. 32.

Tricolon:	<i>medietate media natura...</i> (IX) <i>arcenda arcuit, praecavenda praecavit et praemonenda praemonuit...</i> (XVII) <i>terrarum... flammaram... aquarum... flamida... fluxa... terra</i> (VIII) <i>strepitu cymbalistarum et tympanistarum et choraularum.</i> (XIV)
Enumeración:	<i>Longa varietate: pomparum agmina, mysteriorum silentia, sacerdotum officia, sacrificantium obsequia...</i> (XIV) <i>ut Socrates, ut Plato, ut Pythagoras...</i> (XXII) <i>omnia adfluentia, omnia opulentia, omnia ornata...</i> (XXII)
Écfrasis e hipotiposis:	<i>villas aemulas urbium conditas, domus vice templorum exornatas, familias numerosissimas et calamistratas...</i> (XXII) <i>privus custos, singularis praefectus, domesticus speculator, proprius curator, intimus cognitor, adsiduus observator...</i> (XVI)
Metáfora:	<i>Ceterum cum illis (avibus) fessa sunt remigia pinnarum, terra ceu portus est.</i> (VIII) <i>(nubes) graves caput editi montis ... coronarent.</i> (X) <i>ad fetum edendum deorsus degrassantur.</i> (X)

Dentro de los períodos donde se hacen descripciones de carácter naturalista, metafórico o alegórico; es decir, donde se pintan escenas o fenómenos naturales o se ejemplifica algo subjetivo a partir de algo concreto, todos los recursos anteriores son muy frecuentes y dan mayor movilidad a la imagen sugerida. El asíndeton y polisíndeton aceleran o ralentizan algún aspecto determinado; la gradación siempre dirige la descripción de arriba hacia abajo o de lo general a lo particular; la aliteración y paronomasia crean un mayor impacto acústico; el políptoton evidencia el dominio y el jugueteo de las palabras; el tricolon armoniza los elementos y los dispone ordenadamente; la enumeración permite un desglose de adjetivaciones que agravan la descripción; la écfrasis, la hipotiposis junto con la metáfora funcionan como los recursos más aptos y más recurrentes para evocar imágenes sensoriales a partir de la disposición de las palabras; ya sea imitando la naturaleza, ya sea describiéndola ya sea adaptándola como tropo para ejemplificar algo subjetivo.

En cambio, los recursos que sostienen el carácter hiperbólico o enfático:

Reiteración:	<i>multa sunt enim, multa...</i> (XVII)
Tmesis:	<i>ut ne vota quidem nostra...</i> (V)
Ironía:	<i>facilius me audierit lapis quam Iuppiter</i> (V)
Quiasmo:	<i>mente formemus et gignamus animo...</i> (IX)
Antítesis:	<i>Illic aeterna et indefecta sit, hic caduca et subsiciva...</i> (IV) <i>summum aethera et infimas terras...</i> (VI) <i>tam bruta quam terrea neque tam levia quam aetheria...</i> (IX) <i>hos prosperare et evehere, illos contra adversari et adfligere...</i> (XII)
Apóstrofe:	<i>(tu) qui cum Platone sentis, locato...</i> (II) <i>ut optime vivas, animus colendus sit...</i> (XXI) <i>Quod ne vobis videar poetico ritu incredibilia confingere...</i> (X)
Alegoría:	<i>nonne Ulixes cum Diomede deliguntur veluti consilium el auxilium, mens et manus, animus et gladius?</i> (XVIII) <i>non intellegit aequae divites spectari solere ut equos mercamur...</i> (XXIII)

Nec aliud te in eodem Ulixē Homerus docet, qui semper ei comitem voluit esse prudentiam, quam poetico ritu Minervam nuncupavit... (XXIV)

Paralelismo y enumeración: *omnes sed inscie metuunt, pauci sed impie diffitentur... (III)*
homines ratione plaudentes, oratione pollentes, immortalibus animis, moribundis membris... (IV)
Agamemnon regno pollens et Achilles bello potens... (XVII)

La reiteración, la tmesis y la ironía, precisamente porque se presentan rara vez, sustentan el énfasis al llamar la atención del auditorio en determinados pasajes; la reiteración vuelve insistente la oración, la tmesis exige mayor atención y la ironía incluso provoca risa. La lítote consolida la afirmación de algunos períodos y asegura la fuerza de la proposición; la antítesis contrapone dos cualidades distintas y nutre la diferenciación entre ellas; el apóstrofe solicita la benevolencia y el cuidado del público y el quiasmo junto con el paralelismo y la simetría distribuye las ideas. La alegoría, pese a su carga descriptiva, según mi opinión, funciona para maximizar los *exempla* precisos que dan a entender las enseñanzas morales del texto, las actitudes humanas o las cualidades subjetivas de los démones.

Otros elementos que apoyan el énfasis:

Participia coniuncta: mensem suis auctibus ac dehic paribus dispendiis aestimans... (I)

Superlativos *erat deo suo longe acceptior... (XVIII)*

Comparativos *occultis laetioribus vel tristioribus hostiis... (XIV)*

intensivos: *Atque ideo umectiores humilium meant... (X)*

Lucretius facundissime disserat?... (X)

quod frequentissimum est... (V)

augustius genus daemonum... (XVI)

Ablativos de *Igitur homines... immortalibus animis, moribundis membris, levibus et anxiiis*
cualidad: *mentibus, brutis et obnoxiiis corporibus... (IV)*

He esquematizado el uso de los *participia coniuncta* y de ablativos de cualidad pese a que no son elementos propiamente ornamentales, porque sugieren una carga de información que maximiza las descripciones al otorgar mayor carga de información a cada descripción. Algunos investigadores encuentran sobre-cargados de información los períodos llenos de estos participios; no obstante, debe reconocerse la variación propuesta por el autor para conseguir brevedad, sobre todo en las descripciones de la naturaleza:

Nec modo ista praecipua: diei opificem lunamque, solis aemulam, noctis decus, seu corniculata seu dividua seu protumida seu plena sit, varia ignium face, quanto longius facessat a sole, tanto largius conlustrata, pari incremento itineris et luminis, mensem suis auctibus ac dehic paribus dispendiis aestimans; sive illa proprio nec perpeti candore, ut Chaldaei arbitrantur, parte luminis compos, parte altera cassa fulgoris, pro circumversione oris discoloris multiiuga pollens speciem sui variat (I).

La oración principal *variat* hace depender todas las demás oraciones que complementan la descripción de la luna y maximizan sus cualidades: *aestimans* y *pollens* aglutinan mucha información y se presentan como cualidades inherentes del astro.

Finalmente, como recursos que apoyan propiamente la hipérbole, el uso de adjetivos en grado superlativo demuestra el estilo que otorga mayor peso a la frase, de enfatizar la exposición, de volver solemne el discurso y de destacar el tema acerca de los “seres superiores”. Es interesante que, en comparación de *Metamorphoses*, donde se prefiere el uso de diminutivos, este discurso, conforme al tema, prefiere expresar énfasis con los superlativos. Casi siempre se usan los superlativos para enfatizar grandes motivos, como el de la descripción de los astros: *quae tamen indeflexo et certo et stato cursu meatus longe ordinatissimos divinis vicibus aeterno efficiunt* (II); la crítica a los defectos morales: *Ceterum profana philosophiae turba imperitorum, vana sanctitudinis, priva verae rationis, inops religionis, impos veritatis, scrupulossissimo cultu, insolentissimo spretu deos negligit* (III); la descripción de personajes épicos: *an ut ferocissimo Mezentio dextra et telum?* (IV); el patetismo en la frase: *falsum sententiae meritissimo dixeris* (VIII); los juicios de valor: *Nonne audis quid super tonitru Lucretius facundissime disserat?* (X); la descripciones coloridas: *Igitur illa spectes, in quae patrimonia sua profuderunt: amoenissima et exstructissima et ornatissima deprehendas, villas aemulas urbium conditas* (XXII) y la maximización de las virtudes: *sed verae beatitudinis, id est secundae vitae et prudentiae fortunatissimae, esurit et sinit* (XXII). Cabe destacar que en los períodos oracionales donde no están presentes personajes mitológicos o la figura de Sócrates y se habla de la virtud de la medianía, se evitó el uso de superlativos y se optó por un estilo apoyado más en la descripción que en la exaltación. Por ejemplo: *Missum igitur hunc locum faciam, in quo non mihi [quidem] tantum, sed ne Platoni quidem meo quiverunt ulla verba pro amplitudine rei suppetere, [f]ac iam rebus mediocritatem meam [in] longe superantibus receptui canam tandemque orationem de caelo in terram devocabo* (III). Aquí el autor reconoce la característica de su propia personalidad y declara la “medianía” de su criterio, de modo que hace una maximización de su discurso *tandemque orationem de caelo in terram devocabo*, pero no se vale de los elementos que sugieren exageración.

Como puede observarse, los recursos ornamentales nos confirman las dos cualidades que el texto contiene. La maximización o énfasis de las ideas importantes y el destacamento de los períodos con mayor carga propositiva; la anagogía en Apuleyo es tan importante que el ornamento de su prosa no sólo está encaminado a la belleza, sino a fortalecer el impacto de sus doctrinas y a conjugar sus propias opiniones con las creencias colectivas. Asimismo, el carácter descriptivo consigue la atención del público, argumenta la verosimilitud de sus proposiciones y expone lo subjetivo a partir de lo concreto. La prosa apuleyana es en definitiva artística, las cualidades del texto sugieren que hay una muy marcada intención persuasiva, una finalidad estética y una habilidad poética diestra y sagaz.

2.5 Ritmo y convencimiento

El ritmo en las sentencias clausulares de Apuleyo, en *De deo Socratis*, es uno de los aspectos más olvidados en los estudios sobre este opúsculo; sin embargo, contamos con algunos análisis que precisan y evalúan los diferentes tipos de cláusulas usadas por el autor, sobre todo, en *Metamorphoses*, en *Florida* y en *Apologia*. Ante todo, debemos reconocer que el acercamiento al ritmo presente en las obras apuleyanas debe ser juzgado conforme a la estética de su tiempo; es decir, a través de los principales preceptistas griegos y, en mayor medida, latinos.

Aunque en una primera impresión creamos que Cicerón y Quintiliano no pueden orientarnos en el análisis de una prosa de corte asiático, Lechantin de Gubernatis opina: *En la teoría y práctica de los rétores asiáticos, sus contemporáneos, se inspiró Cicerón al formular su propia doctrina de prosa métrica y al aplicarla sistemáticamente en sus escritos.*⁴² Efectivamente, Cicerón en *Orator* y Quintiliano en el noveno libro de *Institutiones Oratoriae* conforman una teoría precisa de la prosa rítmica o métrica conforme a sus lecturas de oradores griegos y de algunos literatos para establecer el conjunto de reglas y proposiciones que un orador “ejemplar” debería aprender y practicar. Con todo, así como Lechantin advierte, la preceptiva ciceroniana contiene mucho de asianismo y, aunque el máximo orador se exprese en contra de los autores asiáticos, nos revela las cualidades y las características para conocer el estilo de tales oradores.

Efectivamente, como ya he mencionado, Apuleyo formó parte de la Segunda sofística y su estilo revela la influencia de la prosa asiática, aunque sus cualidades son eclécticas, si lo analizamos conforme los dos representantes de la prosa clausular asiática. Eduard Norden destaca que la prosa rítmica de este corte tiene dos principales representantes: Hegesias de Magnesia y Antíoco de Comagene. El estilo del primero consiste en: sustituir períodos largos por breves y tajantes,⁴³ usar frases entrecortadas como “un discurso en saltos”, aislar períodos con el ritmo precisado en el verbo para crear intensidad, usar inmoderadamente la cadencia de sonidos que casi producen música, imitar a los principales sofistas como Gorgias, Alcidas y Hipias y estabilizar el ritmo en la sentencia principalmente con ditroqueo, crético y jónico mayor. El segundo estilo, encontrado en Antíoco de Comagene, se enfoca en: desarrollar períodos largos y artificiosos, maximizar las oraciones con ritmos de carácter trimembre, destacar las cláusulas con créticos, troqueos, dáctilos y peones e imitar a los primeros asiáticos griegos, como Ión de Quíos, Timoteo de Mileto y el propio Hegesias de Magnesia.⁴⁴

Así pues, no podemos determinar qué tipo de estilo sigue particularmente Apuleyo porque presenta elementos de ambos tipos de asianismo; es decir, sus períodos a veces son muy largos y descriptivos, a veces cortos y tajantes; su prosa está adornada con todo tipo de figuras de pensamiento y de dicción así como tropos; el color de su prosa se guía por el uso de

⁴² De Gubernatis, L. (1982): págs. 199 y 200.

⁴³ Cicerón, *Orat.* 226: *salta incidens partículas*: “(Hegesias) danza haciendo particillas entrecortadas” Traducción de Antonio Tovar. Además, en ese mismo libro, en 230, el autor critica el estilo de los asiáticos como: *argutum et sententiosum*... y más adelante cree que aquellos oradores abusan del ritmo en sus discursos, los llama *maxime numero servientes*.

⁴⁴ Cfr. Norden, E. (2000): págs. 173 y ss.

écfrasis e hipotiposis, además de que el ritmo clausular enaltece el tono persuasivo, la eufonía y la memoria.

Ernestus Schober, Henricus Kretschmann y Alfredus Kirchoff nos han legado valiosas tesis, en forma de disertaciones académicas, que analizan el estilo apuleyano en sus obras más representativas, sobre todo *Metamorphoses*, y los tres autores concuerdan en que el ritmo clausular destaca en la prosa porque magnifica el carácter descriptivo, promueve la belleza de la imagen acústica y apoya la intención persuasiva y deleitante; para estos investigadores alemanes, Apuleyo siempre enseña algo mientras persuade bellamente.

Kretschmann demuestra que, por el movimiento de la Segunda sofística, Apuleyo es muy similar a los sofistas griegos por el uso de diminutivos, las transliteraciones de términos griegos, los arcaísmos y el abundante uso de metáforas; la tesis central de su trabajo demuestra que estas características confirman la imitación de los sofistas griegos y que el madaurensis consiguió reflejar un estilo único en lengua latina.⁴⁵

En cambio, Kirchoff centra su análisis más en el ritmo y advierte que las cláusulas refuerzan las écfrasis volviéndolas *artificiosis descriptionibus*.⁴⁶ A pesar de que su teoría particularmente revisa el uso de hiatos y monosílabos en las cláusulas, establece que existen 210 cláusulas rítmicas en *De deo Socratis* (aunque no las especifica) y que, a lo largo de toda la producción apuleyana, las cláusulas más frecuentes son: $\bar{\sim}\bar{\sim} | \bar{\sim}\bar{\sim}$, $\bar{\sim}\bar{\sim} | \bar{\sim}$, $\bar{\sim} | \bar{\sim}\bar{\sim}$ y $\bar{\sim} | \bar{\sim}\bar{\sim}$.⁴⁷

Más profundamente, Schober escudriña el arte compositiva de las cláusulas en *Metamorphoses* y concluye que el ritmo apoya las figuras de dición (como anáfora y epífora), que las cláusulas destacan oraciones importantes, que promueven los sintagmas trimembres y que la cadencia de breves y largas promueve el uso del crético. Schober declara respecto a este ritmo: *In Apulei vero Metamorphoseon libris cretici non solum in clausulis sed etiam in periodum initiis et mediis partibus crebro leguntur...* Y más adelante: *Metamorphoseon enim libros diligenter perscrutatus observari Apuleium ante ipsam clausulam libentissime non solum unum pedem creticum sed etiam plures creticos posuisse...*⁴⁸ Pues, según el investigador, el esquema $\bar{\sim}\bar{\sim}$ se repite abundantemente en toda la obra, incluso sin estar en la posición de cláusula. Como en el inicio de la obra: $\bar{\sim}\bar{\sim} | \bar{\sim}\bar{\sim}$ $\bar{\sim}\bar{\sim} | \bar{\sim}\bar{\sim}$ $\bar{\sim}\bar{\sim} | \bar{\sim}\bar{\sim}$... Asimismo, consigna que las cláusulas más frecuentes son: $\bar{\sim}\bar{\sim} | \bar{\sim}\bar{\sim}$, $\bar{\sim}\bar{\sim} | \bar{\sim}$, $\bar{\sim} | \bar{\sim}\bar{\sim}$ y $\bar{\sim}\bar{\sim} | \bar{\sim}\bar{\sim}$.⁴⁹

Conforme las anotaciones anteriores, que los metricistas han concluido acerca del ritmo en Apuleyo, podemos confirmar que el discurso no es métrico sino siempre rítmico porque no hay un esquema determinado en la alternancia de breves y largas sino que se opta por diversos esquemas alternados y casi nunca repetidos. Como lo estipulan los grandes

⁴⁵ Cfr. Kretschmann, H. (1865): págs. 12-15.

⁴⁶ Cfr. Kirchoff, A. (1902): págs. 4 y ss.

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, págs. 9, 13 y 30.

⁴⁸ Schober, E. (1904): pág. 15: “No obstante, en los libros de *Met.* de Apuleyo no sólo se leen abundantemente créticos en las cláusulas, sino también en las partes iniciales e intermedias de los periodos...” Y en 18: “Pues se ha examinado diligentemente los libros de *Met.* para que se observe que Apuleyo muy agradablemente puso antes de la propia cláusula no sólo un pie crético, sino incluso muchísimos más...”

⁴⁹ *Idem.*

preceptistas, se evitan las cláusulas con pies “heroicos” o “trágicos”; es decir, se evita el uso de las cláusulas terminadas en dáctilos, de las holoespondaicas y de las que contengan más de tres yambos o troqueos. No obstante, el uso determinado de ciertos ritmos corresponde a las intenciones autorales.⁵⁰

Además, para Albert Willem de Groot es evidente el frecuente uso del crético, del peón y del ditroqueo a lo largo de toda la prosa apuleyana y opina que Hegesias de Magnesia y Platón han propiciado el uso de estos esquemas en la prosa asiática e incluso en el propio Cicerón.⁵¹ Esta proposición no sería del todo equivocada si consideramos que Apuleyo quizá imitó a Hegesias como el principal representante del asianismo y quizá reprodujo no sólo las teorías platónicas, sino también las fórmulas clausulares.

Para comprobar las observaciones anteriores en cuanto al ritmo apuleyano, he decidido mostrar a continuación los períodos con mayor presencia de cláusulas rítmicas para conocer el uso de los esquemas métricos conforme a las intenciones del autor. Gracias al estudio comparativo de De Groot donde enumera y especifica las 128 diferentes cláusulas según las últimas ocho sílabas del período y su incidencia en los principales oradores griegos, aquí enlisto las cláusulas junto con su esquema y el número correspondiente al catálogo de De Groot para primeramente ratificar que las cualidades de la prosa de *Metamorphoses* son muy parecidas a las de *De deo Socratis*, para examinar las intenciones autorales conforme el uso del ritmo y para, a partir del estudio de De Groot, conocer con cuáles oradores griegos se emparenta la prosa apuleyana:

1. Este período, en el décimo apartado, destaca porque el ritmo refuerza el carácter descriptivo. Es claro el uso frecuente del crético para regular la alternancia de cantidades, el dispondeo para enfatizar la “pesadez” de las nubes y el espondeo que cierra contundentemente.

Cláusula	Esquema	Número de cláusula
librātāe mēdīētātīs ^x	-- - - - - --	72
nūbēs cōncrētās vīdēmūs ^x	- - - - - - --	96
curvīs tōrquībūs cōrōnārēnt ^x	-- - - - - --	108
caducāe tērrīs illīdērētūr ^x	- - - - - - --	96
proximītāte ēt lōngīnquītātē ^x	- - - - - - - -	95
edendūm dēōrsūs dēgrāssāntūr ^x	- - - - - - --	110
vōlātū pērnīcīōrē ^x	- - - - - - --	79
fācūndīssīmē dīssērāt ^x	-- - - - - - -	56

⁵⁰ Como lo especifica Cicerón en *Orat.* 55: el tono se elige según las emociones del orador. Demóstenes, en *De Corona* 259 y ss., esclarece que las inflexiones de la voz (el cambio de ritmos) propicia la benevolencia del auditorio.

⁵¹ *Cfr.* De Groot, A. W. (1919): pág. 128.

2. La alternancia de largas y breves permite un ritmo dinámico y procura la concatenación de ideas. El crético, sin duda, es uno de los esquemas métricos más frecuentes en la prosa apuleyana; quizá el madaurense no desconocía la preceptiva ciceroniana puesto que usaba tal recurso. El ritmo en estas cláusulas, dentro del párrafo XV, fortifica la epifora del verbo *est*.

Cláusula	Esquema	Número de cláusula
cupido ānīmī bōnūs dēūs ēst ^x	~ ~ - ~ - ~ ~ -	21
animūs vīrtūtē pērfēctūs ēst ^x	- - - ~ - - ~ -	56
ēt cōpūlātīō sūmūs ^x	- - ~ ~ - - ~ -	44

3. El yambo y los esquemas de ritmo ascendente pueden funcionar conforme al matiz vituperante por la diatriba moral. La ejemplificación del demon de Sócrates, en el párrafo XIX, se ve apoyada por un tono totalmente crítico e increpante. Aunque el moloso y el tribraquio son esquemas evitados en el ritmo clausular por los autores latinos, Apuleyo “agudiza” la *actio* por medio de estas formas “irregulares”.

Cláusula	Esquema	Número de cláusula
mōdō rātiō prāedīctā ēst ^x	~ - ~ ~ - - - -	115
aliā vīa ādōrērētūr ^x	~ ~ - ~ ~ - - -	27
lōquēntiūm cāptītāssē ^x	~ ~ - ~ - - - -	123
animō sēd āurībūs cōgītānt ^x	- ~ - ~ - ~ ~ -	54

4. Es curioso observar el contraste de las medidas largas y las breves. Si bien existe en toda la prosa apuleyana la alternancia de cantidades para provocar ritmo, en el párrafo XX, se encuentra la única cláusula con todos los colones en base espondaica. Cuando se habla de asuntos más “comunes” o incluso “vulgares” se observa la preferencia de yambos, anapestos, peones terceros y jónico mayor como si se correspondiera con la temática de las oraciones, como en la cláusula 11 al hablar de la meretriz en una comedia o en la 108 al imitar el habla común en forma de interrogación directa. Por el contrario, puede notarse que las frases, que refieren al demon, a Sócrates o a personajes épicos, mayoritariamente rematan con esquemas con base espondaica o con troqueos o con baquios. La cláusula 93 con evidente temática épica no se parece al esquema del adonio final en el hexámetro, sino que se evitan los dáctilos y los ditroqueos, como lo establecían Cicerón y Platón, según de Groot.⁵²

Cláusula	Esquema	Número de cláusula
ēx ōre hūmānō prōfēctām ^x	- - - - - - - -	128
hūmānām sīgnīficāri ^x	- - - - ~ ~ - -	80
Tērēntiānā mērētrīm ^x	~ - ~ - ~ ~ ~ -	11
tempestīve āccīdērē dīcēbāt ^x	- - - ~ ~ - - -	104

⁵² Cfr. *op. cit.*, pág. 66: *Although Cicero avoids the real hexameter-endings... So important a part does the avoidance of poetical metra play in prose metre. The avoidance of ~ ~ | ~ ~ in Plato can also be explained in this manner.*

dāemōnīs sūi ūsūrpāsse ^x	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	118
Homerīcūs Āchīllēs Mīnērvām	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	93
daemonīs Sōcrātī vīsītātām	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	92
āuctōr ēst Ārīstōtēlēs	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	30
sapientīae dīgnītās cōaequārāt	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	108
dīīs īmmōrtālībūs dīstāt	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	112

5. En el apartado XXI, aún es mayor la correspondencia de los esquemas métricos según las intenciones autorales o, mejor dicho, el énfasis discursivo. En el ataque que Apuleyo desencadena en contra de las personas que no cultivan su propio demon, podemos apreciar que, casi totalmente, se usan esquemas de ritmo ascendente apoyados por espondeos o regulados por créticos. El yambo fortalece el carácter juicioso y enérgico. Aunque nos sea difícil apreciar esta cualidad, podemos considerar que un auditorio latino realmente percibía este ritmo, lo sentía y se conmocionaba.⁵³

Cláusula	Esquema	Número de cláusula
rātīōnē dērāpīmūr ^x	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	21
ānīmūm sūūm nōn cōlānt	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	53
vegetandā sūnt, quībūs pūgīllātūr ^x	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	107
cuīquē cūrā prō stūdīō ^x est	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	22
sūūm rātīōne ēxcōlānt ^x	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	51
sinē rūbōrē cōntēmpsērīt ^x	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	53
tībī nēscīrē nēc pūdēt ^x	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	45

6. En las siguientes cláusulas del apartado XXII pueden apreciarse los mismos esquemas (dicrético, ditroqueo y peón cuarto) que Platón solía usar en *De legibus* y en *Politeia* al manifestar su crítica de defectos humanos y al promover su código moral.⁵⁴ No sería muy atrevido suponer que Apuleyo imita los colonos platónicos a partir de la lectura del *corpus* filosófico en griego. Aunque es necesario un análisis comparativo más desarrollado, es evidente el parecido del estilo rítmico de estos dos autores, sobre todo, cuando desarrollan exhortaciones de carácter moral.

Cláusula	Esquema	Número de cláusula
nēscīrē bēnē vīvērē ^x	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	36
īgnōrāntīām dētrēctānt ^x	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	88
philōsōphīae sācrāmētūm est ^x	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	105
numērōsīssīmē cōmpārānt ^x	~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~	103

⁵³ Cicerón reconocía la imposibilidad de definir el ritmo y su percepción mediante palabras, declara que es una cualidad casi innata de los latino hablantes: *si quae res efficiat voluptatem, eadem quae in versibus, quorum modum notat ars, sed aures ipsae tacito eum sensu sine arte definiunt... Orat., LX.*

⁵⁴ Cfr. De Groot, *op. cit.*, 59.

pūdēndūm nēc īniūrīā ^x	~ - - - - - ~ -	63
īncūltīquē cīrcūmēūnt ^x	- - - ~ - - ~ -	56
fortunatīssīmae ēsūrīt ēt sītīt ^x	- ~ - ~ ~ - ~ -	38

7. Dentro del apartado XXIII, pueden observarse las tres cualidades que los metricistas alemanes han destacado: el uso de monosílabos finales en las cláusulas, la preferencia por el crético⁵⁵ y el uso de palabras de tres sílabas como: *solere, mercamur, corpore, molliter, pervehat, Socratem, paupere, fortuna...* algunas de las cuales forman un crético por sí mismas.

Cláusula	Esquema	Número de cláusula
sōlēre ūt ēquōs mērcāmūr ^x	~ - - ~ - - - -	119
iām prīmum īn cōrpōrē sī sīt ^x	- - - - ~ ~ - -	80
etīām mōllītēr pērvēhāt ^x	~ - - ~ - - ~ -	55
Sōcrātēm pāupērēm spēctā ^x	- ~ - - ~ - - -	110
ēt quāe fōrtūnā lārgīta ^x ēst	- - - - ~ - - -	112
īnvīdīōsās dīvītīās ^x	~ ~ - - - - ~ ~ -	29
cūncta ūt dīco āliēnā sūnt ^x	- - - ~ ~ - ~ -	40

8. Ésta es la parte con mayor cuidado en el ritmo y procura el convencimiento por la regularidad del esquema y por la similitud entre las cláusulas mismas: nótese la 50, la 56 y la 55; la 118, la 119 y la 111; y la 103, la 108 y la 106, según el catálogo de De Groot. El ritmo se conjuga con la puntuación de los períodos: es un período muy parecido al estilo de Hegesias de Magnesia porque hay frases cortas y tajantes. Como si se tratara de un *punctus* o *fulmen in clausula* Apuleyo encamina la peroración de su discurso a partir de sentencias contundentes reforzadas por el ritmo. Nótese la bimetración del pareado adjetivo + verbo *est* así como la simetría de las oraciones, en este período del apartado XXIII.

Cláusula	Esquema	Número de cláusula
aliēnā nūmērēs licēbīt ^x	- ~ ~ - ~ - -	82
generōsūs ēst; pārētēs lāudās ^x	~ ~ ~ - - - -	118
dīvēs ēst; nōn crēdō fōrtūnae	~ - - ~ ~ - -	103
aegritūdīnē fātīgābītūr ^x	- ~ ~ - - ~ -	50
pernīx ēst; stābīt īn sēnēctūtēm ^x	- - ~ ~ ~ - -	108
ēxspēctā paulīspēr ēt nōn ērīt ^x	- - - ~ - - ~ -	56
sapīēns ēt bōnī cōnsūltūs ^x	~ - - ~ - - - -	119
alīquāndo īpsūm vīrūm lāudās ^x	~ - - - ~ - - -	111

⁵⁵ Conforme a la prosa “uniforme” y “monótona” de Hegesias de Magnesia que consta en colones de base crética o dicrética que se condensan o desarrollan en esquemas alternos como crético más troqueo, yambo, anapesto o espondeo. *Cfr.* Norden, E., *op. cit.*, pág. 296.

āb āetātē mūtābilē ^x	~ - - ~ - - ~ -	55
cētēra hābērē cōntēmpsīt ^x	- ~ ~ - ~ - - -	106

9. En la definición del párrafo XXIV, resaltan muchas cualidades propias del léxico apuleyano conjugadas con el ritmo: 1) el uso de verbos compuestos es propicio para obtener diferentes esquemas, 2) el polisíndeton y la epífora del verbo *est* propician el juego de breves y largas respectivamente, 3) se define el crético como ritmo preponderante, 4) hay bimembración y simetría en las frases, 5) se evita el uso del dáctilo a pesar del contenido épico y 6) los esquemas de base espondeica corresponden al contenido solemne del texto.

Cláusula	Esquema	Número de cláusula
omnīa ādvērsā sūpērāvīt ^x	~ - - ~ ~ - -	71
intrōiit sēd ēgrēssūs ēst ^x	~ ~ - ~ ~ - ~ -	37
bovēs vīdīt sēd ābstīnūīt ^x	- - - ~ - ~ ~ -	24
dēmēāvīt ēt āscēndīt ^x	- ~ - ~ ~ - - -	102
praeternāvīgāvīt nēc ērēptūs ēst ^x	~ - - ~ - ~ ~ -	55
cansāeptūs ēst nēc rētētūs ēst ^x	- ~ - - ~ - ~ -	46
poculūm bībīt nēc mūtātūs ēst ^x	- ~ - - - ~ ~ -	62
Lotophagōs āccēsīt nēc rēmānsīt ^x	- - - - ~ - - -	96
Sirenās āudīt nēc āccēsīt ^x	- - ~ ~ - - -	108

Efectivamente, una vez que hemos revisado los esquemas rítmicos en la prosa apuleyana, se puede observar, a partir del catálogo de Groot, que las cláusulas más frecuentes son: la 96 (- - - - | ~ - | - -), la 56 (- - | - ~ - | ~ ~ -) y la 55 (~ - | - ~ - | - ~ -) con tres incidencias; la 110 (- ~ - | ~ ~ - | - -), la 80 (- - - | ~ ~ - | - -), la 118 (~ ~ - | - - | - -), la 112 (- - - | ~ ~ - | - -), la 53 (~ ~ - | ~ - | ~ -), la 103 (~ - | ~ ~ - | - -) y la 119 (- - | ~ ~ - | - -) con dos y la 108 (- - | ~ ~ - | - -) con cuatro. Estas cláusulas también fueron muy usadas por Platón, Plutarco, Jenofonte y Filón de Alejandría, según el estudio estadístico de Groot. Por lo tanto, podemos creer que Apuleyo percibía —ya por intuición, ya por estudio— el ritmo clausular de los textos griegos que afanosamente leía y admiraba a tal grado que imitaba las fórmulas métricas y las usaba según sus propósitos.

Gracias a los estudios precedentes de los investigadores alemanes ya referidos, podemos confirmar que las características del asianismo relucen en esta obra y que las cualidades estilísticas en léxico, en sintaxis y el ritmo de *Metamorphoses* son muy similares a ella. Apuleyo, gracias al ritmo expresado en sus cláusulas, revela que esta obra fue pensada para la *actio* con toda la intención de conmover a través de esta prosa artística que combina hábilmente la forma con el contenido. No sin justa razón, Apuleyo fue un reconocido orador en su tiempo.

Aunque es necesario un estudio más desarrollado y más profundo acerca del ritmo apuleyano y su relación con otros autores, creo que la principal importancia de las cláusulas en este texto permite defender que el autor realmente concedía una gran importancia a la

difusión de sus conocimientos acerca de los seres intermedios, acerca de su interpretación de aquéllos y, sobre todo, acerca del valor y de la utilidad que, como figuraciones, esos intermediarios representan para el ser humano.

Así pues, este análisis orienta una solución a las premisas antes propuestas: 1) aunque la mayoría de los investigadores afirma que *De deo Socratis* es un tratado filosófico, la forma expositiva y el desarrollo de las ideas así como el tono descriptivo y el múltiple apóstrofe revelan que la obra es una declamación con tintes epidícticos, 2) es evidente la intención persuasiva y el gusto de Apuleyo acerca de los seres intermedios, la interpretación y significado de los mismos y 3) a partir de la similitud de esta obra con las demás del *corpus* apuleyano, el autor demuestra su habilidad artística por la conjunción de los elementos retóricos y por la capacidad de fusionar el énfasis, las descripciones y el ritmo para conseguir la descripción de la demonología y el convencimiento del auditorio.

Efectivamente, podemos defender tres postulados, mismos que se verán desarrollados en los dos apartados siguientes: 1) la promoción del ejercicio de la filosofía, mientras se propone el código moral exaltado por la virtud de la medianía, se revela por el encomio de la figura socrática como máximo ejemplo de imitación; me parece que los seres intermedios sirven como fundamento y justificación de la existencia del demon socrático, sus cualidades y su significado. 2) La esquematización y la jerarquización de los seres intermedios de la fusión entre la cultura griega y latina configurados en mitemas son transmitidas a través de las descripciones, las metáforas y las alegorías que explicitan lo subjetivo a partir de lo concreto; como si Apuleyo confiara en que, a través de imágenes poéticas, *exempla* literarios y demás figuraciones, el auditorio aprendería y creería en la existencia de los demonios así como en la práctica de la virtud de la medianía. Es decir, se trata de una teoría precisada por dos ideales populares característicos del pueblo latino: la creencia y superstición acerca de seres intermedios y la *aurea mediocritas* tan celebrada por muchos autores latinos.

Finalmente, 3) la preocupación autoral en cuanto al ejercicio religioso óptimo a través de imágenes literarias y costumbres colectivas nos confirman las preferencias de Apuleyo, el gusto por los seres intermedios, sus preocupaciones, su interpretación acerca del platonismo y su labor como orador.

3. Demonología apuleyana, angelología dionisiaca

Las tradiciones vivas *hic et nunc* nos cautivan, nos representan y necesitan de nuestro estudio, sobre todo cuando son parte de nuestra mentalidad, creencias o figuraciones iconológicas más usuales. Entendemos “angelología” como el estudio de seres intermedios o démones que se manifiestan en nuestro mundo con diversas figuraciones, imágenes o sueños. Durante mis estudios de licenciatura y recientemente de posgrado, me he interesado en estudiar cómo se manifiesta la creencia en seres intermedios y cuál es su funcionalidad, como lenguaje mítico, a través de testimonios literarios y alguna obra artística-plástica.⁵⁶

Gracias a las diversas fuentes, identifiqué que esta tradición se ha convertido en uno de los tópicos más controvertidos y complejos de la religión judeo-cristiana que ha permeado muy diferentes interpretaciones y se ha unificado a tal punto que casi todo Occidente tiene una común teorización de los ángeles precisada por testimonios oficiales (la *Biblia*), emparejada con fuentes clásicas (Apuleyo, Homero, Cicerón, etc.) y reforzada por comentarios y exégesis especializados en este tópico (san Agustín, santo Tomás de Aquino, Juan Escoto... etc.).

De coelesti hierarchia de Pseudo Dionisio Areopagita (c. IV-V) es el texto principal o fuente original que ha sido utilizada como información de primera mano para el estudio e interpretación de todo lo relacionado con los ángeles; sin embargo, existe una lista ilimitada de autores que, ya sea parcial o totalmente, hablan acerca de los seres intermedios en sus trabajos. Así pues, los textos literarios de carácter expositivo, teológico o filosófico son los que pueden guiarnos en el camino para descubrir cómo se ha manifestado esta tradición a través de los siglos, qué significados conlleva para el hombre y de qué manera se ha transformado según las diversas interpretaciones personales y creencias colectivas.

Según mis observaciones, tres son los principales aspectos de la tradición angelológica que se han manifestado desde las primeras huellas de su existencia hasta nuestros días: el carácter religioso-misticista, el filosófico-metafísico y el moral-figurativo. El aspecto religioso y místico se presenta en los textos bíblicos (las tradiciones milenarias), sobre todo en el *Antiguo Testamento*, donde se habla acerca de la creencia en ángeles como seres mediadores entre los hombres y el dios todopoderoso; la religión judeo-cristiana y muchos de sus seguidores optan por creer en estos seres y se valen de las descripciones de ellos para configurar un culto con el cual honran al principal y único dios. No obstante, este acercamiento e interpretación de aquellos seres funcionan como una creencia auxiliar judeo-cristiana que se desenvuelve con un carácter más místico que interpretativo: es decir, la gente no define y no se preocupa por entender a esos seres alados, sino que cree firmemente en ellos y los adora como extensión del dios regente.

Según la cualidad filosófica de corte metafísico, los textos clásicos, como *De deo Socratis* de Apuleyo, *De defectu oraculorum* de Plutarco, *De natura Deorum* de Cicerón y muchos más (sin mencionar la basta producción épica griega y los diversos testimonios en casi todos

⁵⁶ Cfr. Juárez Carbajal, A. (2015): págs. XX y ss.

los géneros poéticos), han servido para comprender los diversos cultos y las exégesis de los seres intermedios que no sólo han existido en los textos bíblicos, sino en todas las culturas y religiones como mito recurrente de la humanidad. Estos autores han analizado y estudiado los seres intermedios según sus filosofías y sus propias opiniones; si bien no hablan acerca de ángeles precisamente, son ellos quienes conforman los testimonios de la conversión definitiva entre las tradiciones hebreas, egipcias, griegas y latinas que se mezclaron con las judeo-cristianas para configurar nuestra actual angelología.

Dionisio Areopagita y sus obras de carácter teológico sirven a la tradición y al estudio angelológicos bajo el carácter moral-figurativo. Pues este teólogo es el principal autor que heredó todo un conjunto de saberes, interpretaciones y figuraciones que sirven para comprender el significado de los ángeles a través de sus representaciones en muchísimas fuentes. La obra del Areopagita luce como un gigantesco tratado en donde se analizan las figuraciones de los ángeles prefiriendo un carácter más servil para la religión y para los hombres, puesto que se preocupa por llenar de un significado moral cada una de las diversas imágenes, referencias y atributos de los ángeles. De tal forma, la obra dionisiaca cree en la existencia de ángeles, precisa la información bíblica, argumenta conforme al neoplatonismo y los autores clásicos y concluye que los ángeles son seres-figuraciones que nos ayudan a ser mejores seres humanos al buscar lo bueno, lo bello y lo verdadero. Las máximas premisas del Areopagita están encaminadas al buen comportamiento moral, a la creencia en dios y al cultivo de nuestro propio espíritu.

En efecto, después de la estipulación de las teorías dionisiacas, durante la Edad Media y, sobre todo, el Renacimiento se desencadenó un amplio panal de estudios multidisciplinarios acerca de la angelología porque, de manera general, las nuevas fuentes presentan las teorías anteriores, confían en el tratado del Areopagita y añaden nuevas precisiones, comentarios o exégesis según el código de su sociedad, religión y experiencia. Consecuentemente, la tradición angelológica no se mantiene estable y cambia constantemente conforme a la época, los autores, las modas artísticas, la sociedad y muchísimas más variables concomitantes; tan sólo pensemos en los ángeles cazadores de dragones de las sociedades medievales relatados en la *Legenda aurea*, o en los ángeles-arcabuceros⁵⁷ peruanos pintados en las iglesias del Cusco, o en los ángeles *putti* renacentistas como motivo decorativo e iconográfico, o incluso en los ángeles plasmados en las caricaturas, series o historietas de nuestros tiempos.

Así pues, en mi afán por analizar y reflexionar sobre nuestra actual angelología, he optado por dividir la historia de la angelología en dos grandes rubros: 1) la unicidad de los ritos demonológicos desde los textos bíblicos, las interpretaciones de los autores clásicos hasta Apuleyo y Dionisio Areopagita como máximos representantes de la conciliación entre culturas (el primero, entre latinos y griegos; el segundo, entre la sociedad pagana y la judeo-cristiana) y 2) la multiplicidad de la tradición (después de los textos dionisiacos) que se manifiesta particularmente en cada uno de los autores que nos han heredado alguna propuesta

⁵⁷ Cfr. Balbastro, M. (2005): pág. 215.

o estudio angelológico (como santo Tomás de Aquino en *Summa Theologiae*, san Isidoro en *Etymologiae*, Jámblico en *De mysteriis Aegyptiorum*, entre muchos más).

Por lo tanto, hemos de reconocer que la historiografía de la angelología ha sido muy poco desarrollada por la controversial teoría, que la implica, y por las múltiples formas de interpretarla; por ejemplo, hay muchos estudios cabalísticos y de los ángeles en los libros esotéricos como el *Sefer haiezirá*, el *Zohar* o el *Talmud*, pero carecemos de estudios que analicen la tradición bajo un acercamiento más especializado. Por lo tanto, he decidido hacer conciencia de la importancia de estudiar el fenómeno angelológico en gran escala y en particular medida: es decir, abordar estudios acerca de la conformación de tal tradición desde los textos hebreos hasta la teorización canónica de Dionisio Areopagita, pero también analizar la tradición angelológica específicamente en cada tiempo y en cada espacio.

Efectivamente, es necesario emprender el análisis de dicha tradición para enriquecer nuestra perspectiva angelológica y estar conscientes de la forma en la que la percibimos y la heredamos. Creer en ángeles es común a muchas culturas y es una tradición que hemos preservado incluso sin relacionarla con la religión o la filosofía;⁵⁸ no obstante, debemos elaborar más estudios acerca de las creencias, teorías y pensamientos que se han mezclado con todos los motivos angélicos que son tan recurrentes en las iglesias, en los libros y en el arte. Por lo tanto, una vez reseñada la vida y la obra de Apuleyo que concierne a mi investigación, resumiré la vida y obra de Pseudo Dionisio Areopagita para después contrastar a estos dos autores y comparar sus fuentes, el criterio y las teorías platónicas en cada uno de ellos: el lenguaje metafórico-filosófico en Dionisio, el carácter retórico-filosófico en Apuleyo y la forma en que utilizan la mitología, o bien, cómo codifican sus proposiciones con el lenguaje metafórico (mitemas).

Dada la inmensidad del *corpus* de los testimonios que pueden orientarnos en el análisis de la demonología, he optado por emprender un estudio prudente y definido al establecer como punto de partida y punto de llegada a Apuleyo y Dionisio porque las obras de estos dos autores son las que contienen más sistemática y especializada información acerca de la demonología clásica y acerca de la angelología judeo-cristiana. El autor latino muestra la configuración de abundantes mitos que decantaron en el pensamiento romano del siglo II tras un largo período de evolución desde los posibles mitos primigenios acerca de seres intermedios. Aunque no podemos definir que *De deo Socratis* es un testimonio fiel y preciso de las diversas tradiciones demonológicas, parte de los mitos y las creencias colectivas evolucionaron, se adaptaron y se manifestaron conjuntamente, hasta formar parte de la mentalidad del siglo II reflejada en la obra del madaurense, pues en este tratado se observan herencias griegas, etruscas, romanas y egipcias.

La obra de Dionisio es el segundo punto clave de nuestra demonología porque es el nexo indispensable entre lo pagano y lo judeo-cristiano que actualmente continua como la fuente más original y mejor desarrollada en el tema. Así pues, Apuleyo y Dionisio (localizados entre los siglos II y V) ofrecen un marco temporal adecuado para emprender el análisis de la

⁵⁸ Cfr. Cervantes, F. (2013): págs. 1-15.

demonología.⁵⁹ El escrutinio y la valoración de estos dos autores (como fuentes clave o como obras-testimonio) permitirán estudiar la tradición demonológica para orientar cualquier acercamiento a ella. La obra de Apuleyo y la de Dionisio son materiales estratégicos que permiten visualizar las tradiciones anteriores y las posteriores, de modo que la historiografía de la angelología queda bien definida como un punto de llegada y de partida a partir de estos dos autores (profusión-síntesis-profusión); es decir, las múltiples antiguas tradiciones orales o literarias han sido unificadas en estos testimonios pero, de modo contrario, a partir de estos textos, en los siglos posteriores y hasta nuestros días han surgido nuevas y diversas tradiciones demonológicas.

3.1 Dionisio Areopagita

Se conoce como “Pseudo Dionisio Areopagita” al autor de una serie de obras filosóficas de corte neoplatónico que datan aproximadamente de los siglos IV y V; estos escritos tratan de asuntos judeo-cristianos y asimilan su contenido con la tradición “pagana” mediante una interpretación neoplatónica. *De coelesti hierarchia*, *De divinibus nominibus*, *De ecclesiastica hierarchia*, *Theologia mysthica* y *Epistulae* son consideradas el *corpus* dionisiaco. Gracias al testimonio de la *Legenda aurea* o *Legenda sanctorum*, se prefirió identificar al autor de dichas obras con el personaje bíblico que aparece en *Actus Apostolorum* 17; 23-34; no obstante, en el siglo XIX, los alemanes Hugo Koch y Joseph Stiglmayr demostraron que, según la datación de las obras a partir del contenido, era imposible concordar con la antigua leyenda.⁶⁰ Así, después de una larga y controvertida discusión entre los investigadores, se concluyó que el autor debió haber vivido entre los siglos IV y V porque la obra contiene mayoritariamente teorías y términos neoplatónicos muy emparentados con Proclo, Plotino, Porfirio y Jámblico. *Theologia mysthica* y *De coelesti hierarchia* destacan como las obras más emparentadas con las exégesis filosóficas guiadas por las “nuevas” preceptivas platónicas.

De coelesti hierarchia o *La jerarquía celeste* es una obra de carácter estético-filosófico que Dionisio Areopagita escribió para reflexionar y para esclarecer las características y figuraciones de los ángeles judeo-cristianos. Esta obra ayuda a comprender el rumbo que la tradición demonológica tomó a partir de los primeros siglos de nuestra era, porque Dionisio, quien tenía una formación filosófica griega neoplatónica y profesaba la fe judeo-cristiana, a lo largo de sus libros intenta descifrar los elementos míticos, ligados a las figuraciones angélicas, con perspectiva estético-filosófica, puesto que procuró adaptar un significado

⁵⁹ “Demonología” y “angelología” son una sola materia de estudio porque con ambas denominaciones se da a entender el análisis de los seres intermedios a través de las culturas y a través de los tiempos; no obstante, en este trabajo, por una parte, he decidido reservar el término demonología al conjunto de fuentes que engloba las clásicas y las antiguas hasta el tratado de Apuleyo; en cambio, utilizaré la denominación angelología para las obras dionisiacas y todo el conjunto de tratados posteriores que analizan los seres intermedios bajo la denominación de “ángeles” según la religión judeo-cristiana.

⁶⁰ Cfr. Herbermann, C. G. (2005): pág. 43.

moral a los atributos icónicos de los ángeles, al conciliar las mitologías griega, romana y judía acerca de los seres intermedios, junto con sus conocimientos neoplatónicos. Los catorce capítulos de esta obra tratan acerca del nombre, del significado, de las cualidades y de las funciones de los ángeles conforme a la tradición bíblica, pero en el último capítulo denominado *Quae sint figurativae angelicarum virtutum imagines et reliqua* (*Qué son las imágenes figurativas de las virtudes angélicas y qué son las restantes cosas*) se recrea una especie de desmenuzamiento icónico para comprender el significado de cada uno de los motivos míticos que configuran los ángeles, como producto de la combinación de distintas mitologías (griega, romana y judía) y de creencias populares (*Oracula Chaldaeorum, Corpus Hermeticum, Cábala y Talmud*).

En un breve recuento, Dionisio establece que la representación de los ángeles en una jerarquía definida⁶¹ representa, como en la *Politeia* platónica, una sociedad bien organizada, justa y equitativa, en donde todos aprenden y enseñan para el bien común a partir de las virtudes platónicas: la prudencia (φρόνησις), la templanza (σωφροσύνη), la fortaleza (ἀνδρεία) y la justicia (δικαιοσύνη).

Así pues, este último paso de las interpretaciones angélicas se encuentra en Dionisio Areopagita quien reúne las diversas figuraciones y las analiza conforme a su neoplatonismo que apoya la religión judeo-cristiana. Lo judeo-cristiano reina sobre lo neoplatónico; sin embargo, el neoplatonismo destaca más y fundamenta con claridad, luciendo a veces como preponderante. Asimismo, la obra de este autor ha sido considerada como el libro fundamental para estudiar y estabilizar el carácter de los ángeles modernos desde hace muchos siglos, de modo que incluso los altos jerarcas eclesiásticos promueven las reflexiones de Dionisio por su utilidad para la comunidad religiosa.⁶²

Esta obra destaca como un análisis insólito, porque funde los distintos mitos demonológicos y no analiza su procedencia o su configuración, sino que compila las diferentes figuraciones iconográficas y las visualiza conforme a una filosofía platónica reestructurada, concede el misticismo religioso a la imágenes, pero intenta explícitamente entremezclar enseñanzas morales y factibles en las descripciones angélicas. La principal exhortación de este libro promueve la virtud de la medianía, de modo que los seres intermedios en su función de ángeles siempre representan la prudencia, la moderación, el equilibrio pasional y el control espiritual.⁶³

Precisamente, por el parecido de la obra dionisiaca con la apuleyana en cuanto al modo de estructurar la teoría demonológica con bases neoplatónicas, conviene analizar estas dos

⁶¹ Nueve órdenes dispuestos en tres niveles: en el más elevado se colocan los querubines, los tronos y los serafines; en el nivel intermedio están las dominaciones, las virtudes y las potestades y, finalmente, en el más bajo, se ubican los ángeles, arcángeles y principados.

⁶² “Es interesante que el Pseudo-Dionisio se haya atrevido a servirse precisamente de este pensamiento para mostrar la verdad de Cristo; transformar este universo politeísta en un cosmos creado por Dios, en la armonía del cosmos de Dios, donde todas las fuerzas son alabanza de Dios, y mostrar esta gran armonía, esta sinfonía del cosmos que va desde los serafines a los ángeles y arcángeles, hasta el hombre y a todas las criaturas...” Benedicto XVI (2008).

⁶³ Esta teoría puede revisarse en investigación anterior. *Cfr.* Juárez C., A. (2015): págs. XLIV-LXXVII.

obras conjuntamente para comprender las preocupaciones de ambos autores, sus fuentes, la forma en la que manifiestan sus proposiciones, el conocimiento mítico reflejado en sus teorías y, sobre todo, la configuración de los mitemas que fundamentan y ejemplifican la demonología.

Como antes he mencionado, comprender estas dos obras resultará beneficioso para el estudio de la tradición porque, en función de máximos representantes de la demonología y de la angelología, Apuleyo y Dionisio explicitan con sus testimonios la evolución y la funcionalidad de la creencia en seres intermedios. Curiosamente, los dos utilizan fuentes muy parecidas y estructuran sus interpretaciones con lenguaje mítico, además de que aterrizan toda especulación y toda manifestación demonológica en una práctica moral alcanzable.

3.2 Fuentes medioplatónicas y neoplatónicas

Según Jean Beaujeu, la tradición oral se encargó de la distribución de las teorías demonológicas en Grecia y en Roma y que, seguramente, Apuleyo concebía los seres intermedios según sus propias vivencias, sus lecturas y sus acercamientos a los filósofos griegos en Atenas.⁶⁴ Antonio Camarero, en la introducción de su versión española de *De deo Socratis*, atribuye los conocimientos de seres intermedios a las lecturas y a los viajes que realizó el autor gracias a su condición privilegiada y a sus conocimientos políglotas. De manera exclusiva, Moreschini, en *La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell'ambito del Medioplatonismo*, prefiere creer que el estudio de la filosofía, en la Academia ateniense, así como la convivencia con algunos comentaristas y seguidores de Platón fueron las principales fuentes de las que Apuleyo recolectó sus conocimientos que sintetizó en su propia teoría, no sólo acerca de la demonología, sino también de otros campos de la filosofía platónica:⁶⁵ física, ética y lógica que supuestamente desarrolló en sus obras, *De mundo*, *De Platone et eius dogmate*, *Peri hermeneias* y *De deo Socratis* enfocado en la metafísica.⁶⁶

Reconozco que aquellos autores tienen razones para defender sus conforme al contenido, a las citas y a la semblanza biográfica del autor; no obstante, no me inclino enteramente por alguna de estas especulaciones, sino que estimo certeros sus criterios al proponer un carácter ecléctico respecto a las fuentes y a la exposición de ideas.

Así como antes destacué el gusto de Apuleyo por los seres intermedios, deben de identificarse tres procesos de interés según lo que podemos inferir de sus obras: un acercamiento cotidiano, un enfoque personal y una especialización en el tema.⁶⁷ Muy

⁶⁴ Cfr. Beaujeu, J. (1973): §Les Sources, págs. 10-14.

⁶⁵ Según lo que estipula Camarero en su edición: “Por sus múltiples conocimientos, fue el primero en conciliar las tres partes de la filosofía (física, lógica y ética) y en demostrar que eran perfectamente compatibles entre sí. Asimismo, volvió perfectas y admirables ideas que había visto en otros apenas bosquejadas”. Apuleyo (2011): pág. 98.

⁶⁶ Cfr. Moreschini, C. (1964): págs. 17-30.

⁶⁷ Entiendo estos tres procesos según la intertextualidad que Antonio Mendoza Fillola destaca al reseñar el trabajo de M. Moog-Grünwald donde señala tres modos de recepción: “1. La recepción pasiva, de la masa de lectores, 2. La recepción reproductiva del crítico y 3. La recepción reproductiva del literato (del artista, del

probablemente, como lo consigna Beaujeu, Apuleyo conoció creencias y mitos acerca de los seres intermedios en la tradición oral y según las costumbres de la vida cotidiana latina; con una identidad fuertemente latinizada, el madaurensis debió percatarse de las tradiciones generacionales de sus tiempos. Sumado a que la provincia africana donde vivió estaba muy cerca de Cartago, un centro de confluencia cultural importante en el imperio romano, la formación de Apuleyo fue multidisciplinaria, dominaba la lengua latina y la griega (y quizá alguna lengua africana), de modo que tenía la capacidad de acercarse a los extranjeros, escuchar relatos, participar en diferentes ritos y, sobre todo, asistir a clases de filosofía y leer libros. El primer acercamiento a la demonología sucedió dentro de su propia cotidianidad, durante su formación.

Además, el uso de citas de textos épicos, cómicos, filosóficos así como las alusiones a otras fuentes registradas en la obra demuestran su preocupación por utilizar los conocimientos obtenidos para comprender e interpretar la naturaleza y definición de los demonios bajo un enfoque personal. Por ejemplo, para describir la naturaleza y orden de las cosas, según los diferentes tipos de dioses, utiliza *Georgica* I, 5-6; *De rerum natura* 575-576; *Aeneis* III, 516; *Annales* 1, fr. 23, v. 23, así como la alusión a las teorías caldeas en el párrafo I: *ut Chaldaei arbitrantur* refiriéndose a los conocimientos de astrología de la tribu semítica en Mesopotamia. Las citas *Aeneis* IX, 300; X, 773; I, 440; *De rerum natura* VI, 96-98; *Ilias* I, 198 y *Miles gloriosus* I, 1, 4 son utilizadas para ejemplificar el aspecto “aéreo” de los seres intermedios, la comunicación entre dioses y hombres y el ejemplo de un hombre impío.

Aeneis IX, 184-185; *Ilias* I, 247-249; II, 300-360; *Eunuchus* 454 y *Georgica* III, 80-81 ejemplifican cualidades abstractas: la mediación de las palabras de un orador, la conjunción del pensamiento y del acto, la naturaleza humana y la forma en cómo juzgar a los hombres. Evidentemente, Apuleyo utiliza estas lecturas para conformar una exposición innovadora; incluso algunos investigadores destacan que *De genio Socratis* de Plutarco es una de las principales fuentes;⁶⁸ con todo, considero que la obra de aquel autor griego funciona como inspiración y no como influencia directa, porque los textos no se corresponden en forma y en interpretación, aunque sí en algunas tipologías y aseveraciones, el tratamiento del demon socrático se desarrolla de muy diferentes formas en cada uno de ellos.⁶⁹ No obstante, una de las tesis principales en ambos textos es ejemplificar la prudencia del alma a través del ejemplo de Sócrates quien es guiado por su demon unipersonal.

En la obra apuleyana resalta el uso de textos épicos lo que refleja la búsqueda de información acerca de los seres intermedios; hay un rastreo de fuentes y una selección

filósofo, del científico, del creador en general). De entre ellas, posiblemente sea la recepción productiva la más próxima al objeto de la comparatística... lo que ha hecho el autor receptor con su modelo, cómo lo ha reconfigurado, cómo lo ha subordinado a sus propias intenciones artísticas y qué nueva función poética le ha concedido”. Medoza Fillola, A. (1994): pág. 66.

⁶⁸ “Su ideología filosófica está próxima a la de Plutarco de Queronea por su tendencia al misticismo religioso. Su base esencial es el platonismo, si bien, es verdad que cargado de demonología y una concepción mágica del mundo, como se puede apreciar en *De deo Socratis...*” Escobar Borrego, F. (2002): pág. 21.

⁶⁹ *Cfr.* Fallas, L. A. (2006): pág. 433.

apropiada de materiales para el tema. Los textos épicos fueron elegidos por Apuleyo porque contienen alusiones de los mitos y de las creencias milenarias griegas y romanas.

La especialización del tema se revela por las citas y fuentes concretas casi siempre filosóficas. Como se manifiesta en el párrafo III, Apuleyo expone uno de sus principales juicios acerca de cómo investigar la demonología: *Ceterum profana philosophiae turba imperitorum...* La manera más conveniente de acercarse a tal materia es a través de la filosofía que filtra las creencias colectivas y los mitos literarios, por ello sugiere no ignorarla y no creer en algo a partir de simples rumores; por lo tanto, hay una invitación a la especulación filosófica. Las citas *Timaeus* 20b-c; *Symposium* 202a-203b; 201, *Historia animalium*, V, 19, 552b; *De natura deorum* I, 25- 45; *Phaedrus* 240; *De anima* 5, 411a y *Politica* I, 1252b demuestran que el autor tiene una perspectiva ecléctica y no desdeña las premisas aristotélicas y pitagóricas, sino que ejemplifica con las fuentes que le parecen más convenientes. Estas citas apoyan su teoría acerca de la incomunicabilidad de los dioses y los hombres, la existencia de los démones, sus acciones, su invisibilidad, sus potencias (el amor y el sueño), la capacidad de otorgar favores y la forma de su manifestación.

A propósito de estos diversos tipos de fuentes, el propio Apuleyo declara en *Florida* 15 que aprendió diversas posturas filosóficas:

*Porro noster Plato, nihil ab hac secta vel paululum devius, pythagorissat in plurimis; aequae et ipse ut in nomen eius a magistris meis adoptarer, utrumque meditationibus academicis didici, et, cum dicto opus est, impigre dicere, et, cum tacito opus est, libenter tacere. Qua moderatione videor ab omnibus tuis antecessoribus haud minus oportuni silentii laudem quam tempestivae vocis testimonium consecutus.*⁷⁰

En *Apologia* 36, da cuenta de sus lecturas:

*...legat veterum philosophorum monumenta, tandem ut intellegat non me primum haec requisisse, sed iam pridem maiores meos, Aristotelen et Theophrastum et Eudemum et Lyconem ceterosque Platonis minores, qui plurimos libros de genitu animalium deque victu deque particulis deque omni differentia reliquerunt.*⁷¹

De igual manera, en *Florida* 16, en *De mundo* 17, en el libro XI de *Metamorphoses*, así como en *Apologia* 55 el autor destaca los viajes que realizó en Atenas, Samos, Frigia y

⁷⁰ “Además nuestro Platón, para nada apartado de esta escuela ni un poquito, sigue a Pitágoras en muchas partes; igualmente yo mismo aprendí ambas [filosofías] en mis ejercicios académicos para ser adoptado por mis maestros en su nombre y aprendí a hablar con diligencia cuando se necesita de la palabra, a callar con amabilidad cuando se necesita del silencio. Con esta moderación, parece que yo, de todos tus antecesores, he seguido la alabanza del oportuno silencio no menos que el testimonio de la voz apropiada”.

⁷¹ “...que lea las obras de los antiguos filósofos para que finalmente comprenda que yo no he investigado estas cosas primeramente, sino que ya antes las investigaron mis mentores Aristóteles, Teofrasto, Eudemo, Licón y los demás alumnos de Platón quienes han dejado muchísimos libros acerca del nacimiento de los seres animados, acerca de su vida, acerca de sus cualidades y acerca de todas sus diferencias”.

Alejandro, donde adquirió conocimientos de misterios y rituales religiosos y, casi con toda seguridad, de doctrinas filosóficas.

Aunque muchos investigadores han obviado la influencia platónica en los textos apuleyanos, el irlandés John Dillon intenta identificar las influencias medioplatónicas en el *corpus* filosófico y las compara con las del filósofo Albino para defender que muy probablemente Apuleyo perteneció a la escuela de Gayo por la similitud de los postulados de ambos autores.⁷² Sin embargo, antes de revisar los postulados platónicos que revelan la especialización del tema a partir de la filosofía, conviene revisar los principales mitos de seres intermedios entre los griegos y los romanos y bajo qué concepción se mantuvieron vivas las figuraciones demonológicas cuyo contenido muy probablemente es referido por el autor.

Para los griegos, los seres intermedios eran principalmente las almas de los muertos y los seres que nacían junto al hombre como guardianes y un custodia inseparables; de ahí la denominación “genio”, a partir de *gignere* (“engendrar”). La primera fuente clásica que tenemos de los mitos demonológicos es la obra homérica en donde se divide el mundo en diferentes seres: dioses, héroes, seres intermedios y hombres. El poema épico conserva pocos datos que revelan la verdadera forma de los seres intermedios, puesto que describe más a los dioses y, sobre todo, a los héroes (quienes también pueden ser considerados como intermedios entre mortales y dioses al igual que algunas divinidades que son consideradas secundarias y, aunque tengan culto propio, podrían ser consideradas como seres intermedios, piénsese en Iris, las ninfas o los centauros).

En las descripciones homéricas, los griegos no daban mucha importancia a los mitos de seres intermedios porque sus dioses olímpicos estaban cerca de los mortales y podían interactuar con ellos, incluso directamente. Hermes, Iris, Asclepio, los Dióscuros y demás personajes figuran como divinidades comunicadoras entre los supernos y los hombres; no obstante, no eran conocidos cabalmente como démenes. Por lo tanto, la demonología griega se limita a los genios y a los seres que provenían del alma de los muertos o de un demon protector simultáneamente con cada persona.⁷³ En el canto XI de la *Odysseia*, el héroe protagonista baja al inframundo para obtener la ayuda de Tiresias quien también puede ser considerado un ser intermedio por varias de sus cualidades.⁷⁴ Este pasaje es impresionante por la descripción de las almas de los muertos como “sombras”, “espectros” y “démones” que vagan y expresan en su imagen la muerte o los infortunios de su vida pasada.

En Hesíodo, los démenes provenían de los hombres primigenios de la Edad de Oro que, por designio de Zeus, se convirtieron en los vigías de los mortales: τοὶ μὲν δαίμονες ἄρνοι

⁷² Cfr. Dillon, J. (1977): págs. 266-340.

⁷³ Cfr. Apuleyo, *Soc.*, X y ss.

⁷⁴ El significado esencial de la figura de Tiresias reside en su papel de mediador: gracias a sus dotes proféticas, media entre los dioses y los hombres; por su condición andrógina, lo hace entre hombres y mujeres; y por la excepcional duración de su vida, entre los vivos y los muertos... Cfr. Brisson, L. (1976): págs. 238-242.

ἐπιχθόνιοι καλέονται ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.⁷⁵ Esto incluso puede relacionarse con algunos mitos judíos puesto que hay coincidencias con los Nefilim que eran una raza superior a los hombres y habían vivido en una época anterior al destierro del Edén, además de que eran “ángeles” que bajaron del cielo para el cuidado del paraíso.⁷⁶ La concordancia de estos mitos revela la conjunción de los mitos generacionales o de sucesión con seres extra-humanos o de naturaleza no humana. Asimismo, los demonios de Hesíodo actuaban como agentes modificadores del πάθος y del destino.

Aunque la tradición demonológica se presentaba ya desde Homero y se registraba en otros textos, los griegos tuvieron su mejor teorización demonológica hasta la época clásica griega cuando se usó el mito como lenguaje metafórico para expresar alguna ideología; sin embargo, pese a las intenciones particulares de cada autor griego, podemos rastrear los mitos antiguos de los seres intermedios así como su recepción y su reinterpretación.

Platón, en *Symposium*, en *Phaedo* y en *Apología*, aunque ya transparentado bajo una interpretación totalmente filosófica, evoca ciertas cualidades del mito demonológico y lo adapta a sus especulaciones. Concede tres características principales a los seres intermedios: que eran los transmisores de los mensajes, las ofrendas y los dones entre dioses y humanos; que orientaban a los hombres como guías anímicos, y que conducían el alma de los muertos hacia el Hades. El filósofo griego concede, al inicio de *Timaeus*, importancia y veracidad al pensamiento mítico y no lo desprecia totalmente, sino que reconoce que emprende su cosmología a partir de lo estipulado por los mitógrafos antiguos, mientras los reinterpreta cuidadosamente. Platón enfoca las cualidades típicas de los demonios y las acomoda conforme a su doctrina porque las vuelve más “razonadas” y las “materializa” según los códigos de comportamiento social. De esta manera, en *Apología* (en voz del propio Sócrates), Platón reconoce que cada hombre tiene un demon congénito que lo acompaña durante toda su vida, lo auxilia en sus deliberaciones y razonamientos, y que, al llegar la muerte, le muestra el camino al inframundo.⁷⁷

Consecuentemente, Platón y todos los autores griegos posteriores, conceptualizaron la demonología según sus propias doctrinas filosóficas al remitir al mito como principal fuente que revela el testimonio de los seres intermedios en sus descripciones. Pitágoras, Aristóteles, Epicuro y Plutarco, por mencionar algunos, reinterpretaban con gran interés a los demonios basándose en los pasajes míticos más apropiados para ellos y curiosamente casi todos concordaron en que los seres intermedios comunicaban lo superior con lo inferior y protegían al hombre.

Ahora bien, en comparación con los griegos, los romanos concibieron a los seres intermedios más como las almas de los familiares difuntos que fundamentaban el orgullo patriótico, protegían el hogar, si vivieron justamente o, si fueron malvados, atormentaban a

⁷⁵ Hesíodo en *Opera et Dies* 122-123: “Aquellos son nombrados como espíritus puros sobre la tierra y son benévolos, protectores de todo mal y guardianes de los hombres mortales”. Traducción de A. Pérez Jiménez.

⁷⁶ Mencionados en *Genesis* 6, 2 y 4 principalmente.

⁷⁷ Igualmente en los diálogos *Symposium* 202e-203b y *Phaedo* 107c-115a.

los mortales como espectros. los seres intermedios provienen de las almas de los hombres difuntos que, después de la muerte, orientan o atemorizan a la humanidad. Quizá este aspecto, que destaca más en el pensamiento romano que en el griego, proviene de mitos antiguos de los habitantes autóctonos itálicos o etruscos quienes veneraban a sus ancestros como ejemplos prototípicos de una sociedad orgánica y de una vida social digna.⁷⁸

A pesar de que los latinos interpretaron el mito demonológico con una función nacionalista y con una identidad simbólica, podemos rastrear, a partir de su literatura, ciertos vestigios del mito original junto con los detalles propios de la cultura romana antigua: Ovidio en *Fasti* II, 532-558; V 410-447; Virgilio en *Aeneis* X, 633-645; Cicerón en *De natura deorum* 2, 15, 42;⁷⁹ Horacio en *Epistulae* II, 2, 208; V, 90; e incluso Lucrecio en *De rerum natura* I, 129-135⁸⁰. En conjunto, identifico tres concepciones reflejadas en las fuentes romanas acerca de la demonología: la religiosa, la mítica-épica y la literaria.

La concepción religiosa se manifestó incluso hasta época imperial romana por su importante función ritual y misteriosa, pues existían diversas fiestas para honrar o ahuyentar a los manes. Se tiene por seguro que, durante las celebraciones *lemuria*, a finales de mayo, se barrían las casas, se purificaban los objetos y se les rendía tributo a los “lémures”, fantasmas que con aspecto horripilante atormentaban a los vivos a causa de sus pecados. Por el contrario, durante las fiestas *compitalia* y *parentalia*,⁸¹ se honraba y se recordaba a los “lares” y a los “penates” quienes eran los ancestros divinizados como seres protectores y agentes dispensadores de la familia, del hogar y de la patria. De tal forma, los seres intermedios gozaban de un culto, aunque menor al de los dioses, muy importante.

La concepción mítico-épica tomaba el mito demonológico en su función nacionalista (casi imperial) porque fundamentaba el honor romano a través de los linajes ilustres y a través del culto de los ancestros troyanos. En efecto, un héroe latino debía ser piadoso; es decir, respetar jerárquicamente al hado, a los dioses, a los penates, al pueblo romano y a la familia, de modo que primero eran atendidos los dioses supernos y los ancestros divinizados. Como si tuviéramos un pequeño, pero significativo, remanente del mito de los seres intermedios romanos, podemos inferir que el mito épico y el culto a los seres intermedios concordaban por definir una identidad divinizada y otorgar una protección sobrenatural.

Por otra parte, los romanos interpretaron la figuración mítica de sus démones conforme a la literatura de los autores más profusos y conocidos. A causa de la condición intermedia de los démones (tanto física por su aspecto de aire, como divina por su numen intermedio entre

⁷⁸ “Pero, si bien los romanos han tomado mucho de la religión etrusca, genios domésticos, lares, penates y manes fueron numerosos y la boga de aurúspices y la interpretación de los relámpagos fueron una <especialidad etrusca>”... Herman, S. y G. (2005): pág. 250.

⁷⁹ Cicerón califica a los seres como luminosos, volátiles y transparentes; cualidad revelada a partir del culto popular.

⁸⁰ *Cfr.* Hidalgo de la Vega, J. (2009): pág.175. De la Vega prefiere creer que, según las cualidades epicúreas del texto, Lucrecio intentaba racionalizar el mito y desmentir la creencia popular de seres intermedios más que describirla o testificarla; sobre todo, de los seres maléficos o fantasmas aterradoros.

⁸¹ “The whole Roman people celebrated the rites of Compitalia, wich was and official state holiday...” Lott, J. B. (2004): pág. 35.

dioses y mortales),⁸² las figuraciones de seres intermedios ejemplificaban la virtud de la medianía y, con ello, una virtud común según el código social romano. La *aurea mediocritas* formaba parte esencial de la identidad romana según lo preceptuaron los poetas Horacio, Ovidio, Virgilio y muchos otros escritores latinos. Ciertamente, la medianía debía ser parte de la identidad romana; por ejemplo, Horacio en sus *Carmina* reconoce, celebra y exige tal virtud para una vida beata:

*Auream quisquis mediocritatem
diliget, tutus caret obsoleti
sordibus tecti, caret invidenda
sobrius aula.*⁸³

Me parece que en la mitología romana los héroes celebran la medianía de la vida y el respeto por los mismos seres intermedios. Eneas, por ejemplo, debía mantenerse ecuánime ante cualquier situación y en ánimo templado debía seguir el destino de la fundación de Roma con el debido respeto a sus propios démones intermedios (lares-penates).⁸⁴ Los démones romanos son representación de un orgullo ancestral y muestran el ejemplo ideal para el hombre, no a través de los dioses o de seres fantásticos, sino a través de los hombres prudentes, pues los antepasados se convierten en el demon unipersonal, ya sea como lares o penates. El ejemplo óptimo para los hombres son los hombres mismos. En efecto, las fuentes demonológicas latinas, por sí mismas, expresan una tradición ya digerida y totalmente adaptada a los contextos de cada autor; Apuleyo debió nutrirse de tales creencias plasmadas en la literatura griega y latina para después recodificarlas en una nueva sistematización.⁸⁵

En cuanto al criterio filosófico, Apuleyo, en *De deo Socratis*, propone una ascesis, basada en la φρόνησις y en la σωφροσύνη, representada por los démones, de tal suerte que adquieren una identidad romana bajo la exaltación de esa misma virtud.

Considero que, a través de esta idealización de los muertos como agentes demónicos, Apuleyo figura la perfección en la otredad (en los démones) para imitarla, desecharla y vivirla. Incluso, el madaurense, siguiendo la filosofía platónica, conformó una práctica moralizante, profunda y accesible para el romano de su tiempo, porque se valió del culto a los seres intermedios y encontró en la mitología los ejemplos de la virtud para mantenerse ecuánime, justo, previsor, imparcial y reflexivo.

⁸² Según mi perspectiva a partir de *De deo Socratis* XIII: *Sed et haec cuncta et id genus cetera daemonum mediocritati rite congruunt...* (Sin embargo, todas estas cosas y las restantes de ese género corresponden idealmente a la medianía de los démones).

⁸³ “Cualquiera que ame la aurea medianía, protegido carecerá de una morada acostumbrada a la inmundicia, moderado carecerá del foro envidioso”. *Carm.* II, 10, 5-10.

⁸⁴ *Verg., A.* II, 293-297. Especialmente cuando Héctor le encomienda a Eneas los dioses penates: “Troya te encomienda sus sacrificios y sus penates; tómalos como compañeros del destino, busca para ellos unas grandes murallas...”. Traducción de Rosa María Iglesias Montiel.

⁸⁵ Este breve recuento de fuentes romanas y griegas posibilita la reconstrucción del intertexto lector por la relación de los contenidos y de las interpretaciones de otros autores con las de Apuleyo, identificando así el horizonte de expectativas a partir de las experiencias personales y de los elementos metaliterarios.

Muy probablemente los poetas romanos no conocieron los mitos primigenios de los seres intermedios, sino que ampliaron las distintas concepciones filosóficas que autores anteriores habían establecido en un lenguaje mítico como medio efectivo para transmitir una enseñanza, una creencia o un orgullo nacionalista. Los romanos poseyeron mitos autóctonos acerca de los lares, penates, lémures, larvas y demás entes mediadores; sin embargo, Grecia aventajó su pensamiento y heredó a los latinos una mitología que ya no expresaba fórmulas meramente míticas, sino ya contextualizadas por la filosofía y la literatura.

Después de reseñar las fuentes literarias que pudieron ser el primer filtro de transmisión de la demonología latina, resumiré la tesis de Dillon a propósito del carácter platónico en Apuleyo porque, entre los escasos estudios de recepción del *De deo Socratis*, este investigador sobresale por su análisis y síntesis de los filósofos propiamente nombrados “medio-platónicos” que son ubicados entre el 80 a. C. hasta el 220 de nuestra era.

Según las observaciones de Dillon, la división del mundo en dioses, demonios y humanos, como se manifiesta en *Timaeus* 37d, es común para Apuleyo en *De Platone et eius dogmate* 10-11 y para el *Didaskalikos* 14-15 de Albino porque ambos no sólo manifiestan la teoría con proposiciones similares, sino que también interpretan los planetas como dioses y los conjugan con el culto de los demonios; un poco después, estos dos autores interpretan de *Timaeus* 40a que así como en el cielo, también hay dioses en el agua y en el aire.

El aspecto de aire atribuido a los demonios en *De deo Socratis* 9-12 se corresponde casi fidedignamente con lo estipulado en *Epinomis* 984c; en *De gigantibus* 8-9 de Filón y en *De Iside* 361b de Plutarco. Estas definiciones sugieren que la caracterización o descripción de los demonios eran coincidentes entre filósofos de diferentes partes del mediterráneo y que todos los testimonios explícitamente seguían los preceptos platónicos.

Asimismo, la definición apuleyana de los tres tipos de demonios se emparenta con la de algunos autores que muy posiblemente tuvieron contacto con el autor: la etimología de εὐδαίμων en *De deo Socratis* 15 se empareja con la de Albino en 28, 182, 2, según su interpretación de *Timaeus* 90c, y muy probablemente con la de Aristóteles, en *Ethica Nicomachea* I, 1-3. Del mismo modo, la creencia en demonios benévolos y malévolos se asemeja con la de *De defectu Oraculorum* 416d. El concepto de demonio no congénito y el del demonio unipersonal (interpretados de *Phaedo* 107d y de *Politeia* X, 617d y 620d-e por Apuleyo) es común al de Plutarco en *De genio Socratis* 593d. Cabe destacar que Dillon considera que esta idea también concuerda con Séneca en *Epistulae* 41, 2 y 110, 1; con Epicteto en *Dissertationes* I, 14, 12⁸⁶ y con Marco Aurelio en *Meditationes* V 26-28, de tal suerte que estas semejanzas sugieren la apropiación, en cierta medida, de las teorías estoicas por el madaurensis a través de un criterio ecléctico y empático con todo tipo de fuentes.

⁸⁶ “Nevertheless he has placed by every man a guardian, every man's Demon, to whom he has committed the care of the man, a guardian who never sleeps, is never deceived...” Traducción del proyecto *The Internet Classics Archive*. Epicteto también guarda un gran parentesco con la premisa apuleyana de maximizar la figura de Sócrates como el más correcto ejemplo de una vida prudente y de una ascesis filosófica.

Aunque Dillon no lo aclara, es probable que Apuleyo haya leído las obras de Plutarco, de Albino, de Filón y de las demás fuentes sugeridas por el carácter multidisciplinario del autor, por los viajes que realizó a lo largo del Mediterráneo y por la época específica en la que vivió.⁸⁷ Aunque la obra apuleyana carezca de alusiones o citas que permitan recrear la influencia de las demás fuentes, resulta probable definir el horizonte de expectativas del autor por la ubicación temporal y espacial así como por sus intereses y estudios.

Más allá de una conexión o reconstrucción intertextual entre las fuentes explícitas y las no explícitas relacionadas con la teoría demonológica apuleyana, toda esta configuración similar del pensamiento neoplatónico auxilia a la creencia de que, en la época en la que vivió Apuleyo, existía una tradición demonológica totalmente viva y que se manifestaba de múltiples formas según la perspectiva de los autores, condicionada por algún sistema filosófico y por la tradición propiamente popular. Existe, pues, una tradición demonológica de corte platónico que se manifestó en distintos momentos y espacios del imperio romano; Apuleyo perteneció al pensamiento propiamente medioplatónico y luce como el filósofo más avezado en la estructuración de los mitos demonológicos, según la comprensión e interpretación de los textos platónicos. Así pues, es testigo de la gestación de todo un conjunto de readaptaciones filosóficas conjugadas con las creencias populares y las tradiciones literarias. Pese a que no podemos definir, a partir del contenido de la obra, a qué escuela perteneció o a qué filósofos conoció, conviene poner en tela de juicio el conocimiento de los textos de Albino y de Gayo, a pesar de su contacto con la Academia en Atenas y de los conocimientos lingüísticos que le permitían un acceso ilimitado a textos de muy diversos géneros.

En cuanto al análisis y reconstrucción del intertexto en la obra dionisiaca, los investigadores consideran demasiado evidentes las citas bíblicas, las fuentes patrísticas, las influencias neoplatónicas y los resquicios de la tradición popular así como las figuraciones extraídas de la literatura clásica.

Las figuraciones y elementos de carácter naturalista expresados en *De coelesti hierarchia* para describir a los seres intermedios comprueban la adaptación de las teorías pre-socráticas; como el agua-origen de la vida de Tales de Mileto, el aire y el fuego de Anaxímenes, el movimiento y el éter de Jenófanes, el fuego de Heráclito y los cuatro elementos básicos unificados por Empédocles. Si se juzgara que no hay evidencia tajante para determinar la comprobación de estas teorías, deberá recordarse que las propias obras platónicas funcionan como filtro de estas teorizaciones acerca del origen de la vida y del aspecto de los seres inteligibles; el dios primigenio para los pre-socráticos, los seres intermedios para Dionisio.

Más seguramente puede identificarse la presencia de los textos platónicos (*Politeia*, *Symposium*, *Phaedo*, *Timaeus* y *Theaetetus*), principalmente por las conceptualizaciones de una sociedad orgánica, justa y regida por un solo principio, por la concepción del alma

⁸⁷ Por ejemplo, la creencia de que los mensajes divinos eran transmitidos a través de los seres intermedios en *De deo Socratis* del VI-VIII se asimila a lo expuesto por Filón en *De somniis* al inicio del libro primero.

inmortal, por la definición y catálogo de los seres animados, por la creencia en un demon unipersonal y por el canon ético de virtudes.

Maria Toscano y Stiglmayr reconocen los numerosos guiños a las obras neoplatónicas, señalan la extrema similitud de la obra de Proclo con la de Dionisio por la definición de sus principales postulados: la multiplicidad de la creación que deriva de un dios-único-principio, la capacidad de ir y regresar (la *πρόοδος* y la *ἐπιστροφή*) expresada como un círculo eterno en *Phaedrus* 247a e interpretada de la misma manera por Proclo en *Parmenides* 4; 113, la ascesis de virtudes rectoras y la mimesis icástica en *Institutiones theologiae* 1-20.⁸⁸

La multiplicidad de dios aplicada en los ángeles es similar a las conceptualizaciones acerca de la unidad y la multiplicidad incluidas en los primeros 120 apartados de los *Institutiones theologiae* de Proclo; además, en el apartado 185 se declara que el alma humana es un demon. El orden de las cosas (la división del mundo entre los seres inteligibles: Dios, ángeles y hombres) se imita de *Timaeus* 39e de la misma manera que al inicio del *Ad Timaeum* de Proclo, los apartados 113 a 221 de *Institutiones theologiae* y el capítulo séptimo de las *Enneades* de Plotino. De esta misma obra plotiniana, a partir del capítulo segundo y tercero se puede contrastar la descripción de la emanación del conocimiento con la alegoría de la luz tanto en la *Jerarquía* como en la síntesis neoplatónica. En el capítulo sexto, del párrafo 7 al 23, se establece la triada del ser: el existir, el vivir y el pensar que también es aplicada a la naturaleza de los ángeles dionisiacos.

Como puede notarse a partir de la confrontación del contenido con las obras neoplatónicas, el texto dionisiaco interpreta los postulados de Platón con una visión similar a la de Proclo más que a la de Plotino y Jámblico, aunque con estos dos últimos coincide más por el énfasis de los seres intermedios según las cualidades y las acciones entre dios y el hombre.

Por lo que corresponde al contenido puramente judeo-cristiano, las fuentes bíblicas más usuales son *Genesis*, *Isaias*, *Daniel*, *Ezechiel*; mientras que las de menor incidencia son *Evangelium Lucae*, *Evangelium Matthaei*, *Apocalypsis*, *Zacharias*, *Tobias* y algunos salmos. Las descripciones y definiciones de los seres intermedios se encuentran en los tres primeros profetas referidos; sin embargo, sólo querubines, serafines, ángeles y tronos son definidos por la tradición bíblica, mientras que los restantes órdenes resultan de las interpretaciones e innovaciones del Areopagita. A continuación puede observarse el carácter descriptivo de las fuentes y el conjunto de símbolos de carácter naturalista y alegórico ligados a los seres intermedios, ya que sus cualidades literarias permitieron al autor aglutinar las diversas figuraciones que interpreta en el capítulo XV de su obra:

Ezechiel 1, 6-10:

Quatuor facies uni et quatuor penae uni. Pedes eorum recti et planta pedis eorum quasi planta pedis vituli et scintillae quasi aspectus aeris candentis. Et manus hominis sub pennis eorum, in quatuor partibus et facies et pennas per quatuor partes habebant. Iunctaeque erant penae eorum alterius ad alterum: non

⁸⁸ Cfr. Toscano, M. (2009): §Introducción y Stiglmayr, J. (1895): págs. 253-260.

*revertebantur cum incederent, sed unumquodque ante faciem suam gradiebatur. Similitudo autem vultus eorum, facies hominis et facies leonis a dextris ipsorum quatuor, facies autem bovis a sinistris ipsorum quatuor et facies aquilae desuper ipsorum quatuor.*⁸⁹

Daniel 7, 9-10:

*Aspiciebam donec throni positi sunt et antiquus dierum sedit. Vestimentum eius candidum quasi nix et capilli capitis eius quasi lana munda: thronus eius flammae ignis: rotae eius ignis accensus. Fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie eius. Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei...*⁹⁰

Isaias 6, 2:

*Seraphim stabant super illud: sex alae uni, et sex alae alteri; duabus velabant faciem eius et duabus velabant pedes eius et duabus volabant.*⁹¹

Las fuentes bíblicas funcionan como la veta más importante de donde se codifican y catalogan las figuraciones conforme al lenguaje mítico. Así como Apuleyo define las imágenes de los seres intermedios por la tradición literaria (casi siempre la épica), Dionisio configura su angelología a partir de las alusiones bíblicas en función del lenguaje mítico. Además, se sospechan como fuentes secundarias las obras de Filón de Alejandría *De seraphim* y *De opificio mundi*, el *Corpus Hermeticum*, los *Oracula Chaldaeorum* y la mitología griega por el conjunto de elementos literarios o, mejor dicho, el lenguaje alegórico que se entremezcla con los conceptos propiamente bíblicos y los especulativos filosóficos. Sin embargo, la reconstrucción del horizonte de expectativas de Dionisio requiere un mayor ordenamiento de sus preceptos filosóficos para evidenciar todas las posibles fuentes no sólo en la obra jerárquica, sino también en todo el *corpus*.

Asimismo, resulta urgente el análisis de los elementos metatextuales para comprender las referencias culturales de la época, las experiencias personales y los posibles ritos involucrados en la teoría angelológica; en contraste con Apuleyo, Dionisio no explicita las tradiciones populares como cuentos, ritos o representaciones literarias, de un modo más estructurado; por las características propias del género, aglutina la tradición pagana y la

⁸⁹ “Uno y otro tenían cuatro caras y cuatro alas, sus piernas eran rectas y las plantas de sus pies eran como las plantas del pie de un novillo y como el aspecto de una chispa de bronce candente. Y tenía manos de hombre bajo sus alas en cuatro partes y tenían cabezas y alas por las cuatro partes. Sus alas estaban unidas de un lado al otro; no volteaban cuando caminaban, sino que cada una avanzaba ante su cara. El aspecto de su rostro era de cara de hombre, de cara de león por la derecha de las cuatro, en cambio de cara de buey por la izquierda y, por encima de las cuatro, de cara de águila”.

⁹⁰ “Yo observaba mientras fueron colocados unos tronos y un anciano se sentó. Su vestimenta era cándida como la nieve y sus cabellos como lana blanqueada; su trono era de flamas de fuego, las ruedas de fuego encendido. Un río ígneo y rápido corría desde su rostro. Miles de miles lo cuidaban y millones lo asistían...”.

⁹¹ “Encima de aquello, estaban erigidos los serafines; uno tenía seis alas, el otro también seis alas, con dos cubrían su rostro, con dos sus pies y con dos volaban”.

crisiana en una obra conciliatoria que redefine un campo poco esclarecido por los creyentes de su época. *De coelesti hierarchia* obvia la influencia de las referencias clásicas, incorpora los conocimientos bíblicos, comprende las figuraciones mitológicas e interpreta, como un tratado estético, la teoría angelológica a través de un filtro neoplatónico.

3.3 Lenguaje metafórico y especulación filosófica

Para las culturas antiguas, la religión y el mito estuvieron totalmente imbricados por el rito y el lenguaje que los unificaba con metáforas, figuraciones y símbolos iconográficos. Jean Pierre Vernant esclarece que la antigua explicación del *cosmos* griego, a través de figuraciones primitivas, mitos y concepciones imaginarias, desembocó en una explicación análoga racionalizada por la filosofía que es la reinterpretación del mundo mítico.⁹² No obstante, la codificación de los mitos (que se convirtieron, después de la Grecia clásica de los siglos III y IV a. C., sólo en literatura, fórmulas religiosas y figuraciones artísticas) funciona como *exempla*, símbolos precisos, que escritores, historiadores y, sobre todo, filósofos adoptaron para la explicación de un dogma, una especulación imprecisa o una teorización cognitiva.

De forma más clara, G. S. Kirk reflexiona muy contundentemente, en el capítulo quinto de su libro *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, al demostrar que el lenguaje formular del mito alcanzó su mayor desarrollo en Grecia antigua, de modo que permitió a los mitógrafos y pre-filósofos desarrollar un carácter especulativo que abrió paso al desarrollo de la propia filosofía; sin embargo, también los mitos concluyeron en relatos de carácter fantástico y literario.⁹³ Este aspecto puede orientar la reflexión acerca de la utilidad, del poder y de la efectividad del lenguaje mítico que pervive a lo largo del tiempo, puesto que los mitos se transforman, se recrean, se interpretan y se ajustan conforme al criterio e intención de quien los hace suyos.

Como he destacado, la creencia junto con las figuraciones de ángeles, demonios y demás seres intermedios es una tradición formulada bajo el lenguaje mítico que ha sobrevivido hasta nuestros días. Ciertamente, el estudio y culto de “seres intermedios” desde tiempos inmemoriales ha estado presente en casi todas las culturas, formando parte de la religión, las creencias populares y los cuentos fantásticos. Actualmente, el mundo occidental posee una complicada tradición de los seres intermedios, ya sean agentes demónicos, benévolos o maléficos. Se denomina “demonología” al estudio de los seres de carácter intermedio y al análisis de la relación con el mito original del que provienen, con la forma en la que evolucionaron y con las funciones que desempeña en cada culto y en cada figuración de las culturas.

⁹² Cfr. Vernant, J. P. (1993): págs. 21-30.

⁹³ Cfr. Kirk, G. S. (2006): págs. 290-306.

Precisamente por la inmensa historia que hay detrás de los mitos angélicos y su copiosa evolución a través del tiempo, concentraré el análisis de dicha tradición considerando las posibles interpretaciones acerca del análisis de los mitos que están relacionados con la demonología y angelología en las obras de Apuleyo y Dionisio. Con seguridad puede objetarse que los textos que he decidido analizar bajo las teorías de interpretación del mito no pueden ser sostenidos como representantes de mitos auténticos; no obstante, considero que el mejor acercamiento a este fenómeno cultural debe desarrollarse interpretando estas dos obras como testimonios que encierran dentro de sí una teoría multifuncional. La teoría demonológica apuleyana y la angelológica dionisiaca son el resultado de la evolución de muchas tradiciones, creencias, ritos y mitos que, aunque han sido comprendidos según las cualidades culturales de cada época y aunque se han filtrado por interpretaciones filosóficas, se configuran con el lenguaje mítico que los sustenta, los auxilia y los ejemplifica. Antes de proponer mis observaciones según la interpretación del lenguaje mítico, considero esencial reseñar las principales figuraciones y conceptos de la jerarquización del Areopagita, tanto las que él define como canónicas y las que, aunque no menciona, están presentes en la demonología de su tratado.

3.4 Agentes angélicos oficiales y no oficiales

Los tipos de ángeles, que Occidente heredó gracias a la sistematización del Areopagita, pueden verse conservados, aceptados y adoptados por los altos jerarcas eclesiásticos, los recintos religiosos, las obras de arte o, incluso, la cultura popular. No obstante, algunos tipos de ángeles se han conservado más que otros que casi permanecen olvidados. Según la jerarquía del Areopagita, como he resumido en el apartado anterior, los ángeles se dividen en tres niveles: en el superior se encuentran los tronos, los querubines y los serafines; en el intermedio, las potestades, las virtudes y las dominaciones y, finalmente, en el inferior, los principados, los arcángeles y los ángeles. En efecto, considero oportuno reseñar los tipos de ángeles más representativos y que gozan de una tradición más antigua a partir de las fuentes que los mencionan para hacer hincapié en su importancia y en su relación con el lenguaje mítico. Los ángeles, los serafines y los querubines son los seres angélicos oficiales puesto que pueden ser rastreados en los testimonios milenarios así como algunos otros “seres” que muy probablemente conformaban parte de otros sistemas démónicos que, aunque hoy se encuentren perdidos, revelan la existencia de más agentes antiguos.

El testimonio escrito más antiguo de seres intermedios (que conciernen a la tradición aquí analizada) son los *Rollos de Qumrán* o *Manuscritos del mar Muerto*⁹⁴ donde se compilan la mayoría de los textos del Antiguo Testamento y algunas leyendas o enseñanzas judías. Sin considerar únicamente que los mitos bíblicos de seres intermedios evolucionaron en los

⁹⁴ Escritos que fueron descubiertos en 1947 en una cueva de Qumrán cerca del mar Muerto; resultan muy importantes porque su escritura data de entre 250 a. C. y 66 d. C. de modo que son una de las fuentes más antiguas para el *Tanaj* (o bien, Antiguo Testamento) y la tradición popular judía.

ángeles que ayudan a los hombres, que alaban a dios y que intervienen entre lo divino y lo humano, el rabino Moshe Weissman identificó que existían unos nombres oscuros, arcaicos y singulares que aparecen escasa y furtivamente en los textos bíblicos. Encontró que existían algunos nombres que refieren seres intermedios pre-angélicos: *Nefilim*, *Anakim*, *Emim*, *Zamzunim* y *Hashmalim*.⁹⁵

Los *Nefilim* (en hebreo, “los caídos”) refieren, en el libro de *Genesis* 6, 4, a seres sobre-humanos, quizá a los ángeles precipitados a la tierra o a los hijos de mujeres mortales con ángeles. La traducción de la *Septuaginta* y de la *Vulgata* los traducen como γίγαντες y *gigans* porque eran interpretados como una generación de hombres más fuertes y más grandes. A pesar de que sus nombres no son claros y algunos exegetas creen que son los habitantes del pueblo de Canaán, podemos ver que eran considerados como una especie de “raza” anterior a los hombres, así como la raza dorada descrita por Hesíodo.⁹⁶

Igualmente, los *Anakim*⁹⁷ (en hebreo, los “fuertes”) se manifiestan como una raza de hombres fuertes y altos que, aislados como los cíclopes griegos, atacan Edom y Moab para conquistar las tierras. Al mismo tiempo, los *Emim*, los *Anakim*, los *Zamzunim* y los *Hashmalim* son asimilados con pueblos “legendarios y antiguos” que, como características principales, tenían una altura y una fuerza sobrehumanas. Estos nombres oscuros e inéditos en la tradición judaica revelan que existían otros tipos de seres intermedios. No obstante; lo poco que tenemos para analizarlos revela que se trataban de “gigantes” primigenios que luchaban con los antiguos pueblos judíos más que agentes mediadores entre el hombre y la divinidad.

Podríamos creer que, en similitud con los cíclopes y los titanes griegos, estos seres interferían con el asentamiento de los pueblos judíos al guerrear contra ellos; como si se tratara de una oposición natural que refrenaba la fundación de ciudades semitas y, por lo tanto, de la cultura sedentaria.⁹⁸ Considero que estos seres enormes pudieron haber representado las condiciones naturales extremas que refrenaban el desarrollo de las tribus nómadas; como la fuerza de los vientos, el calor insoportable o las montañas faltas de recursos naturales. Sin embargo, carecemos de más testimonios que apoyen teorías determinadas y sólo podemos correlacionarlas con las mitologías vecinas, como la griega, de modo que estos seres intermedios, ya desligados de los que sí trascendieron a nuestra demonología, nos quedan sólo como huellas de antiguos agentes demoníacos.

Por el contrario, los seres intermedios, más conocidos genéricamente como ángeles, aparecen repetidas veces en el Antiguo Testamento bíblico y son representados con

⁹⁵ Cfr. Weissman, M. (1905): pág. 13.

⁹⁶ A partir de la traducción de sus nombres y de las interpretaciones de los exégetas bíblicos: “según los israelitas, medía 4 m. de largo por 1, 80 de ancho (Dt 3, 11) ... La tierra que hemos cruzado y explorado es una tierra que devora a sus habitantes; el pueblo que hemos visto en ella es de gran estatura...” Cfr. Wright, G. E. (2002): pág. 125.

⁹⁷ Mencionados en *Gn.* 23:2 y 14: 5-6.

⁹⁸ Oposición según los términos de Levi-Strauss para dar a entender el carácter binario-estructural de los mitos que a partir de la contradicción naturaleza-cultura explicitan un conflicto, una preocupación o un problema social. Cfr. Levi-Strauss, C. (1968): págs. 11-13.

determinados símbolos y figuraciones. Los *Malajim*, los *Saraphim* y los *Krubim* evolucionaron como agentes demoníacos que efectúan obras generalmente propicias y benévolas para los hombres.

Los *Malajim* (de etimología indescifrable en hebreo) han sido nombrados e interpretados según sus labores y sus acciones en los relatos bíblicos, de modo que fueron traducidos a ἄγγελος en griego y después *angelus* en latín; puesto que su nombre significaba “mensajero” por las labores que efectuaban estos seres, entre el cielo y la tierra. Si bien estos seres poseen un evidente aspecto religioso y ritual, son representados esencialmente como hombres, a veces con alas y con vestimenta blanca y brillante.

Los ángeles serafines o *Saraphim* (en hebreo, los que se inflaman) aparecen principalmente en los libros de *Genesis*, *Isaias* y en las *Sefirot* de la *Cábala*; relucen por sus características de luz y de fuego porque conviven cercanamente con Dios y porque funcionan como “símbolos intuitivos” ya que representan los elementos y la fuerza naturales. Efectivamente, el fuego de los serafines se adapta a la representación de seres mediadores por funcionar como un elemento *bipolar* que siempre está relacionado con la purificación y con la destrucción. Como en *Isaias* 6, donde un ángel (quizá un serafín como Dionisio delibera en su obra) a partir del fuego purifica la boca del profeta, en función de un buen mensajero y, por el contrario, el aspecto de fuego se presenta en el “ángel de la muerte” que cumple con los castigos a los pueblos condenados, se manifiesta en lluvia de fuego contra el faraón de Egipto o en la destrucción de Sodoma y Gomorra.

Por su parte, los ángeles querubines o *Krubim* (en hebreo, los cercanos) son descritos en *Genesis*, *Daniel* y *Apocalypsis*. Son los seres que se privilegian por la proximidad con el dios supremo y son representados de diversas maneras. En algunos pasajes, lucen como seres monstruosos con forma de león, humano, águila y toro; en otras partes, como seres antropomorfos con seis alas que cubren su rostro y cuerpo mientras vuelan por los cielos y, finalmente, también como guardianes que cuidan las puertas del Edén como soldados armados con espadas de fuego. En cierta forma, las figuraciones de estos tres tipos de seres intermedios, según la tradición bíblica, no explicitan un significado preciso y evidente; esta identidad multiforme se trata de una suerte de configuraciones mixtas de distintas interpretaciones que revelan su constante cambio y debe ser analizada según los rastros de lenguaje mítico que las acompañan.

Según otros testimonios, debemos considerar la figuración de otros tipos de ángeles de aspecto y actitudes antropomórficos. La tradición oral judía, en la *Mishná* y la *Guemará* dentro del *Talmud*, revela cómo fue recibida e interpretada la figura del ángel unipersonal en la cultura judía. Dentro de estos libros, en el tratado de *Shabat*, generación tras generación se ha transmitido una especie de cuento para el ritual de recibimiento del sábado:

Durante el viernes en la noche, al regresar de la sinagoga al hogar, nos acompañan dos ángeles; uno bueno y uno malo. Si al llegar a casa se encuentran las velas encendidas, la mesa servida y todo preparado para celebrar el Shabat, el ángel bueno exclama: “¡Que el sábado próximo sea igual!”, a lo que el ángel del mal

responde contra su propia voluntad: “Amén”. Si, por el contrario, hay discusiones, desorden y falta de preparación, el ángel del mal exclama: “¡Que el sábado próximo sea igual!”, y el ángel del bien, sin opción, contesta: “Amén”. Es por esto que es costumbre recibir a estos ángeles, entonando canciones en la mesa...⁹⁹

Resulta interesante esta enseñanza, a manera de pequeño cuento, porque mezcla elementos de tipo fantástico y mítico con una exhortación moral. Considero esta enseñanza la más importante del *corpus* talmúdico porque se imbrica con el ritual más frecuente de las festividades judías y por las múltiples oraciones y cantos que se derivan de él respecto a los ángeles custodios y símbolos de adoración a Dios. Aunque no sabemos cuándo fue creado este relato y tampoco de qué antecedente pudo derivar, tenemos por seguro que se trata de un relato oral conservado desde tiempos muy antiguos para transmitir las enseñanzas de los grandes patriarcas judíos a sus descendientes. Debe recordarse que el *Talmud* recrea exégesis de los textos bíblicos y transmite enseñanzas en forma de diálogo de modo que sean fácilmente transmitidas de generación en generación.

Las partes componentes del relato anterior testifican claramente la intención con la que se reinterpretaba la figuración angélica que no expresaba atributos materiales, sino una labor comunicativa: en primer lugar, hay una función moral y, simultáneamente, una religiosa porque se exhorta a una buena disposición de los rituales religiosos para conmemorar cada sábado y porque funciona como una breve preceptiva para el buen comportamiento social. Por una parte, los elementos religiosos se representan con velas encendidas, la cena dispuesta y todos los preparativos; por otra parte, las discusiones, el desorden y la negligencia posiblemente advierten los comportamientos negativos y promueven la armonía en la familia.

Asimismo, me parece que los personajes “el ángel del bien” y “el ángel del mal” son interpretados sólo como jueces y árbitros personales porque cada uno está atento de las acciones cometidas por el hombre y reafirman sus acciones con el “deseo” de que, según la conducta, su forma de vida en el futuro inmediato se verá beneficiada o dañada. Podríamos conjeturar a partir de esta breve reseña al demon unipersonal judío que podemos interpretar las figuraciones angélicas con una función “socializante” y “promotora” del orden familiar, puesto que no destacan la labor de mediación del hombre y la divinidad, sino que, según mi opinión, alegóricamente ilustra la conciencia personal y el deber moral.

En resumen, es preciso tener presente la existencia de los diferentes agentes angélicos de la tradición reflejada en el Areopagita; atender con sumo cuidado los tipos de ángeles que tienen una tradición antigua, y no olvidar las huellas de algunos seres demoníacos perdidos porque de esta manera se podrá focalizar el escrutinio del lenguaje mítico en las tres principales figuras angélicas y en las que involucran creencias más antiguas. Así pues, a continuación, en el análisis de la interpretación del lenguaje mítico presente en los diferentes seres angélicos, atenderé aquellos que tienen una tradición más antigua según las fuentes que

⁹⁹ *Talmud*, Mishna: Shabbat 1, 9c y ss.

los definen y según sus símbolos más representativos como el fuego de los serafines, las alas o la apariencia antropomórfica.

3.5 La angelología y la demonología según las teorías de comprensión del mito

He de reconocer que, en el análisis del lenguaje mítico, imito el carácter ecléctico del inglés G. S. Kirk porque sugiere desarrollar todas las posibilidades de interpretación y generar un acercamiento más propositivo que sentencioso. Creo firmemente, al igual que el gran clasicista inglés, que el mito debe ser interpretado a partir de las teorías más importantes porque:

Los mitos, por tanto, son con frecuencia multifuncionales y, en consecuencia, oyentes diferentes pueden apreciar un mito por razones diferentes. Como cualquier cuento, un mito puede tener diferentes centros de interés o niveles de significado; si éstos son especialmente abstractos, entonces el área de ambivalencia se incrementa aún más. La consecuencia es que el análisis de un mito no debería detenerse cuando una explicación teórica particular se ha aplicado y se ha mostrado productiva. Otros tipos de explicación pueden ser igualmente válidos...¹⁰⁰

Por lo tanto, así como el investigador destaca seis diferentes métodos de estudio en el propio capítulo quinto de su obra, he decidido analizar los elementos de carácter mítico dentro de las obras para extraer posibles significaciones de la tradición demonológica. Aunque el análisis parte de testimonios literarios, debe recordarse que estas tradiciones provenían de cuentos, leyendas y mitos que estaban vigentes en época de los autores; por ello, es oportuno analizar qué significados pudieron contener estas creencias.

1) La interpretación naturalista

Max Müller en la Lectura XVI de su copioso libro *Natural Religion* tiene todo un conjunto de capítulos dedicados a definir, esclarecer e interpretar los mitos como un lenguaje antiguo de la humanidad: *myth is a phase of language*.¹⁰¹ En síntesis, el filólogo alemán creía que el lenguaje mítico en las culturas antiguas era una forma de nombrar y definir las fuerzas naturales con una figura casi siempre antropomórfica, de modo que el lenguaje mítico es común a muchas civilizaciones que se corresponden, según la etimología de las palabras porque expresaban una misma observación; por ejemplo, Zeus-Júpiter-Dyaus Pitar que podía haber significado “brillo” para referir las tormentas o el cielo. Así pues, Müller considera que

¹⁰⁰ Kirk, G. S. (2002): pág. 42.

¹⁰¹ Müller, F. M. (1907): pág. 411.

los mitos en general revelan observaciones meteorológicas o cosmológicas a través de alegorías representantes del entorno.

Si seguimos esta perspectiva para analizar los resquicios de mito en Apuleyo y Dionisio, encontramos muchísimas cualidades de representación de elementos, fenómenos meteorológicos o astros. Apuleyo define los diversos seres animados en dioses, dioses sublunares, seres intermedios y hombres, al mismo tiempo que hace una completa descripción de la luna. Si bien los astros son considerados dioses, ha de destacarse el parentesco del lenguaje mítico en función naturalista con los démones: *In eodem visibilium deorum numero cetera quoque sidera, qui cum Platone sentis, locato...*¹⁰² Pues más adelante los seres intermedios son representados por la fuerza y las cualidades del aire como elemento mediador entre el cielo y la tierra: *Ceterum sunt quaedam divinae mediae potestates inter summum aethera et infimas terras in isto intersitae aeris spatio, per quas et desideria nostra et merita ad eos commeant...*¹⁰³ Esta descripción concuerda con la definición de Dionisio al atribuirles el aspecto de nubes y de aire que propician las lluvias fértiles y la fuerza que atiza el fuego: *At vero cum ventorum appellatione censentur, naturae summa celeritas, quae cuncta ferme absque ulla mora temporis penetrat, motusque ille ex summis ad infima, rursusque ex imis ad summa in momento pertingens, profecto signatur, inferiora et secundo a se loco posita, ad superiorem celsitudinem tollens, primasque substantias ad tradenda inferioribus lucis suae consortia, providentissime movens...*¹⁰⁴ El Areopagita también atribuye las cualidades del fuego a los serafines así como interpreta que es la figuración más adecuada al aspecto de dios en la tierra por su forma múltiple, imperceptible, incontenible, incomprensible a la vez que atribuye la fuerza vital al calor del cuerpo impulsado por un fuego interno.

Quizá los antiguos dieron a entender a través de esta representación de viento las cualidades de la fuerza de la naturaleza para influir en el destino del hombre. Si pensamos en el viento como un “demon” o agente modificador del destino, traemos a la mente los dioses del viento o fuerzas titánicas que se interponen a las fuerzas protectoras como Tifón para los egipcios, quien entra en conflicto con Osiris y Horus, o como el dios Eolo que simpatiza con Odiseo y promueve su retorno a casa en contra de la voluntad de Poseidón o como Bóreas y Céfiro que, después de ser saciados por Iris como mediadora entre ellos y Aquiles, avivaron el fuego en la pira de Patroclo para que gozara de unas exequias dignas.

La relación entre los elementos y el aspecto de los démones sugiere una interpretación naturalista aunque difícil de comprobar.¹⁰⁵ Quizá en la época pre-mítica se haya definido la

¹⁰² *Soc*: II.

¹⁰³ *Ibid.*, VI.

¹⁰⁴ *CH.*, XV: “Sin embargo, cuando se ponen de acuerdo en la denominación de los vientos, se da a entender, por supuesto, la suma rapidez de la naturaleza que penetra a casi todo sin demora alguna de tiempo y aquel movimiento que se extiende desde lo sumo hacia lo inferior e inversamente de lo más bajo hacia lo sumo, que levanta hacia una excelsitud superior las cosas inferiores puestas en segundo lugar por él, y que mueve muy prudentemente las primeras sustancias para pasar a los inferiores las cosas que participan de su luz”.

¹⁰⁵ Incluso Kirk reconoce que los griegos tendían a conceder un “demon” para cada elemento natural como los ríos, las montañas, el mar, el aire... De modo que los personajes representantes de estas fuerzas eran como

fuerza del viento como un ser intermedio pero los démones utilizan las fuerzas naturales más para manifestarse y propiciar favores que para explicar la naturaleza misma de los elementos aunque estén representados con cualidades de tal tipo.

Asimismo, debemos tener en claro que no sólo fuerzas naturales sino también las cualidades de los animales son utilizadas como figuraciones de los seres intermedios. Destaca en Dionisio, sobre todo, la ejemplificación de cualidades anímicas con el león, el buey y el águila (que conforman un querubín)¹⁰⁶ así como en Apuleyo que también se vale de las cualidades físicas del caballo y del buey para definir cualidades abstractas en el hombre y en los seres intermedios.¹⁰⁷ Por lo tanto, es poco probable que los mitos demonológicos sean parte de una representación de fuerzas naturales muy a pesar de que estén ligados a ellas. Más bien, los elementos y los animales sirven para expresar cualidades abstractas a partir de figuraciones concretas. Resulta complicado especular que fuerzas naturales concretas hayan sido representadas con seres abstractos o puramente anímicos.

2) La interpretación etiológica

Después de las concepciones naturalistas apoyadas por Max Müller y por el antropólogo James George Frazer, Andrew Lang en su obra *Myth, Ritual and Religion* se revela contra el naturalismo y declara que el mito es un tipo de proto-ciencia que a través de alegorías hace patentes las causas del mundo real. Así como los presocráticos creían en los elementos como el origen de la vida y manifestación de los dioses, Lang considera que el lenguaje mítico está totalmente ligado al cuento popular y que los antiguos buscaban la explicación de las causas a través del mito:

In the same manner the myths which we do not treat of here—the myths of the origin of death, of man's first possession of fire, and of the nature of his home among the dead—are tentative contributions to knowledge. All seek to satisfy the eternal human desire to know. "Whence came death?" man asks, and the myths answer him with a story of Pandora, of Maui, of the moon and the hare, or the bat and the tree...¹⁰⁸

El mito de Pandora como el origen del mal, el de Prometeo como el creador del hombre, el de Démeter y Proserpina como causa de las estaciones del año son utilizados para ejemplificar idóneamente estas teorías. Si consideramos que los mitos intentaron expresar las causas de algún hecho o fenómeno, los mitos relacionados con la demonología presumen tener pocas cualidades de ello. Para la demonología apuleyana, quizá los mitos de agentes

fuerzas inexplicables, con voluntad propia y aspecto humano: el ejemplo ideal son las ninfas en función de determinado bosque, mar, río, etc. *Op. cit.*, pág. XXII.

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ *Op. cit.*, XXIII.

¹⁰⁸ Lang, A. (1913): pág. 301.

intermedios malévolos pueden funcionar como la explicación de las causas del mal, de los vicios o de los accidentes. En el párrafo XV, Apuleyo enuncia: *Igitur et bona cupido animi bonus deus est. Unde nonnulli arbitrantur, ut iam prius dictum est, εὐδαίμονας dici beatos, quorum daemon bonus, id est animus virtute perfectus est*; refiriendo quizá a la funcionalidad de la teoría etiológica porque la causa del bien y del mal se atribuye a un demon unipersonal que modifica el carácter del hombre. De manera similar, la explicación de la fiesta ritual *Lemuria* puede ser justificada con la creencia de la transfiguración de un hombre en un agente demónico después de la muerte.

En la angelología dionisiaca, la explicación del mal a través de los demonios concuerda con los pasajes bíblicos que culpan de los pecados humanos a los ángeles caídos como los Nefilim o Lucifer así como la posible explicación de las manifestaciones de Dios a través de sus ángeles y el cuidado sobre los seres humanos. La serpiente que tienta a Eva como figuración del mal es también un posible referente a los mitos primigenios de seres intermedios que se manifiestan con figuraciones zoomórficas tal como los querubines. Sin embargo, no confío en esta interpretación porque sobrepasa los límites de la concreción que buscaban Lang y sus seguidores; pues un mito debía explicar las causas de un hecho real.

La explicación de los impulsos del alma conforme al bien o al mal corresponde a un lenguaje mítico más especulativo que descriptivo o etiológico pese a que ambas tradiciones justifiquen con los mitos demonológicos el mal propiciado en la tierra. Según esta postura teórica, resulta poco convincente explicar una cualidad abstracta con una figuración abstracta; con todo, proponer la funcionalidad etiológica en estos resquicios de mito reconoce algunos guiños respecto a la búsqueda de causas.

3) La interpretación de los mitos-credenciales

El mayor desarrollo de este criterio se encuentra en la obra *Myth in Primitive Society* del antropólogo Bronislaw K. Malinowski en donde especifica que las costumbres, instituciones y creencias de una sociedad eran representadas a través de los mitos que las confirmaban como tradiciones para miembros de alguna cultura. Según el autor, el mito no representa nada, simplemente confirma una enseñanza tradicional puesto que el lenguaje mítico no contribuye a ninguna especulación filosófica:

Malinowski says that myth is and always has been a way of reinforcing all the standards of society, and that its most important functions are “in connection with religious ritual, moral influence, and sociological principle”. One of the most interesting and controversial of the anthropologically oriented mythologists is Claude Levi-Strauss.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Ausband, S. C. (2003): págs. 13 y 14.

Levi-Strauss añadió que los mitos revelan preocupaciones que la sociedad antigua solía comunicar con el lenguaje mítico y E. R Leach, otro de los principales seguidores de esta corriente, confiaba en que el mito y el ritual interactúan como un lenguaje de signos en cuyos términos se expresan pretensiones a derechos o a estatus sociales.¹¹⁰

Bajo la concepción de que el lenguaje mítico representa la identidad cultural,¹¹¹ la demonología apuleyana se ajusta al orgullo nacionalista y al honor generacional a partir de los antepasados. Los penates¹¹² y los lares, como protectores del hogar romano y benefactores del destino, debían ser protegidos, preservados y honrados por la conexión con el pasado glorioso romano, por la justificación del linaje y por el respeto a los antecesores. Además, los *dii penates* se dividían en dos tipos: los protectores de la familia (privados) y los protectores del estado (públicos) de tal manera que los seres intermedios representaban el estatus social y el político.

Muchos autores latinos transmitieron referencias, citas o alusiones de los ritos y las tradiciones de seres intermedios. Me parece que Virgilio ha transmitido esta consideración a través de *Aeneis* cuando ejemplifica que Eneas rescató los penates de Troya, los cuidó y los llevó hasta Roma para fundar la ciudad y cumplir con su destino:

En *Aeneis* II, 289-295:

*'heu fuge, nate dea, teque his' ait 'eripe flammis.
hostis habet muros; ruit alto a culmine Troia.
sat patriae Priamoque datum: si Pergama dextra
defendi possent, etiam hac defensa fuissent.
sacra suosque tibi commendat Troia penatis;
hos cape fatorum comites, his moenia quaere
magna pererrato statues quae denique ponto.'*

“¡Ay!, huye, hijo de diosa” dijo “escapa de estas flamas, los enemigos tienen las murallas; Troya se derrumba desde su alta cumbre. Suficiente se ha concedido a nuestra patria y a Priamo; si Pérgamo pudiera defenderse con su diestra, con esa misma hubiera estado defendida; Troya te encomienda sus cosas sacras y sus dioses penates; tómalos como compañeros de tu destino, búscalas grandes murallas que erigirás finalmente, una vez que el ponto haya sido recorrido.

En el libro III, 9-12:

¹¹⁰ Kirk, G. S. (1990): pág. 64.

¹¹¹ Como lo considera Dumezil al hablar de los Penates que Eneas trae consigo como símbolo de la identidad misma: “ils ont été en effet captés par la légende trienne: Énée les aurait apportés d’Asie, assurant la continuité, l’identité même entre les deux villes. Des étapes intermédiaires fourniers par d’autres traditions et que la nouvelle légende dut respecter, Lavinium et Albe”. Dumezil, G. (1966): pág. 349.

¹¹² “La signification la plus ancienne-comme il résulte aussi bien du locatif *penes* devenu préposition que de *penitus* et de *penetralia*-est bien plutôt celle de <partie la plus retirée de la maison>. Mais tout ceci suppose que le sens premier de *penus* est bien <réserve aux provisions>...” Boyance, P. (1972): pág. 69.

*et pater Anchises dare fatis vela iubebat,
litora cum patriae lacrimans portusque relinquo
et campos ubi Troia fuit. feror exsul in altum
cum sociis natoque penatibus et magnis dis.*

Y mi padre Anquises mandaba dar las velas a los hados,
Cuando yo, llorando, abandonaba los litorales y los puertos de mi patria
y los campos donde estuvo Troya. Soy llevado como un extranjero hacia alta mar
con mis compañeros, mi hijo y mis grandes dioses penates.

En el libro VIII, 678-681:

*hinc Augustus agens Italos in proelia Caesar
cum patribus populoque, penatibus et magnis dis,
stans celsa in puppi, geminas cui tempora flammis
laeta vomunt patriumque aperitur vertice sidus.*

De ahí, César Augusto, conduciendo a los latinos a la batalla
junto con sus padres y el pueblo, y los grandes dioses penates,
estando en lo más alto de la popa, sus sienes alegres
lanzaban llamas gemelas y el astro patrio se abría en su cabeza.

Incluso, Cicerón, en *Oratio de domo sua* 108 y 144, confiaba en el cuidado y servicio de aquellos además de invocarlos como representantes del honor de su casa:

*Ista tua pulchra Libertas deos penatis et familiaris meos lares expulit, ut se ipsa
tamquam in captivis sedibus conlocaret?*

¿Esta hermosa libertad tuya expulsó a mis dioses penates y a mis lares familiares
de modo que esa misma se colocaba en mi casa cautiva?

Vosque... patrii penates familiaresque, qui huic urbi et rei publicae praesidetis...

Ustedes... penates patrios y familiares que protegen esta ciudad y esta república...

En el capítulo siguiente, se verá destacada la importancia del culto a los dioses Penates y Lares así como al Genio propiamente romano. Se ha de reconocer que los romanos tenían arraigada esta costumbre en su vida cotidiana, en sus ritos e, incluso, en la política porque la consideraban parte esencial de su identidad cultural y de sus tradiciones nacionales.

Los penates excusan el linaje prestigiado de Eneas al otorgarle el derecho de fundación de Roma; lo acompañan en su viaje y simbolizan el destino y la responsabilidad encomendada

por Héctor y, como se lee en *Aeneis*, los altos dirigentes, inclusive Augusto, han guiado sus acciones con el respeto a los penates.

En cierta medida, según la angelología dionisiaca, también los ángeles representan el pueblo israelita además de que auxilian a los grandes patriarcas en situaciones definitivas. Dionisio declara esta concepción “nacionalista”:

*Hinc profecto humanam istam, sacramque functionem angelis sacra scriptura distribuit, quae Michaellem principem Iudaicae gentis appellat, et alios caeterarum nationum. Statuit enim altissimus terminos gentium, iuxta numerum angelorum dei ...*¹¹³

Seguramente de aquí, distribuyen a los ángeles esta humana y sagrada función las *Sagradas Escrituras* que llaman a Miguel “príncipe” del pueblo judío y a otros [príncipes] de las demás naciones. Pues el Altísimo estableció los términos de los pueblos frente al número de los ángeles de Dios...

Así, como el arcángel Miguel protege al pueblo judío en algunos pasajes bíblicos, el Areopagita interpreta que cada nación tiene un ser intermedio que la protege y representa. Debe recordarse, por ejemplo, en *Genesis* 18:16, 20-31, el ángel que advierte a Abraham de la destrucción de Sodoma; en *Genesis* 22, el que detiene la inmolación de Isaac o en *Numeri* 21:21-35 cuando un ángel propicia que la burra de Baalam hable para confirmar los mandatos divinos.

Protección e identidad nacional, dos cualidades fuertemente marcadas con los seres intermedios: los romanos ideaban su identidad a través de ellos y los judíos también confiaban en la imagen de Miguel, como el protector y el representante de su pueblo ante Dios. Por este aspecto tan desarrollado por diversos poetas romanos, así como en varios libros del Antiguo Testamento, podría deducirse que los resquicios de mitos en Dionisio y en Apuleyo servían para concientizar un ejemplo patriótico justificado por los ancestros y reforzado por las fuerzas protectoras totalmente comunicadas con la divinidad.

4) La interpretación de la “era creativa”

Mircea Eliade en sus obras *El mito del eterno retorno* estipula que el lenguaje mítico pretendía regresar a la “era creativa” del hombre: pues el hombre desea volver a su origen para mantener el orden de las cosas y para participar en las acciones divinas. El mito de las edades hesiódicas funciona como el óptimo ejemplo del filósofo porque contiene la “nostalgia” humana de volver a un período más cercano a los dioses, a un estado elevado.

Pese a los grandes postulados de este autor rumano, muchos han determinado que su interpretación ostenta ser universalista y carece de fundamentos para escudriñar los mitos con tal perspectiva: porque pocos mitos se ajustan a sus aseveraciones y resultaría forzado

¹¹³ Juárez C., A. (2015): pág. 31.

analizarlos con sus teorías. No obstante, de los mitos demonológicos destacan dos cualidades muy similares a estos supuestos y pueden arrojarnos una tentativa funcionalidad oculta.

En la obra dionisiaca sobresale el concepto de πρόοδος y ἐπιστροφή¹¹⁴ y en la demonología apuleyana la creencia de “transformación demoníaca”.¹¹⁵ La concepción neoplatónica de “ir y volver” capacita a los ángeles quienes circulan entre la tierra y el cielo para llevar mensajes, establecer vínculos y transmitir el conocimiento divino; lo que puede representar el deseo humano de regresar al dios-uno-principio y ser partícipe de sus conocimientos. En cambio, la creencia en una transformación en un ser puramente anímico en Apuleyo refleja el deseo de sublimación del alma inmortal a un estado superior e inteligible.

Si este tipo de conciencia realmente estuvo ligada a los mitos demonológicos, debe hacerse un rastreo de información con mayor profundidad y comprobar que la noción de “retorno” se encuentra representada por los seres intermedios. En mi opinión, considero que, aunque parezca que algunos mitos demonológicos sugieren el deseo humano de la conexión con dios o el regreso a un estado puramente anímico, esta forma de relación “mito-retorno” surgió tardíamente cuando el lenguaje mítico fue usado por los filósofos para comunicar sus preocupaciones o abrir paso a la especulación.

5) La interpretación de los mitos-rituales

El famoso antropólogo James Frazer identificó en su aclamada obra *La rama dorada* que todos los mitos eran configurados como un lenguaje que expresaba fenómenos naturales pero también ritos mágicos o religiosos de las sociedades antiguas; sobre todo, cultos y ritos relacionados con la fertilidad que frente a una carente explicación racionalizada, eran justificados por los mitos. W. Robertson Smith creía en una teoría muy similar pero con matices comparatistas, en la obra *Religion of the Semites* intenta reconstruir el parentesco de los mitos del *Tanaj* con los de otras culturas para defender que no debe interpretarse el mito como un mensaje de intrincado desciframiento, sino como un vehículo descriptivo de sacrificios y costumbres religiosas:

En muchos pueblos tribales, la interpretación verbal del simbolismo ritual halla su expresión más significativa en el mito. Pero no es que el mito se reduzca a ser un mero comentario del ritual. W. Robertson Smith sostenía hace más de un siglo que los mitos, en la medida en que eran explicaciones rituales, eran en casi todos

¹¹⁴ *Igneae namque atque divinae rotae, regyrations quidem habent, quod sempiterno motu circa summum idem versentur bonum: revelationes autem, quod occulta sacramenta revelent, et humiliores quosque promoveant, sublimesque divini fulgoris radios in inferiora agmina descendendo transfundant...* *De Coelesti hierarchia*, XV. “En efecto, las ruedas ígneas y divinas tienen en verdad regiraciones, porque igualmente se vuelven con un movimiento alrededor del mismo bien; por su parte, las revelaciones, porque revelarían los sacramentos ocultos y promoverían también a los más humildes, transfundirían los sublimes rayos del divino fulgor al descender hacia las filas inferiores”.

¹¹⁵ *Cfr. Soc.*, XIV-XVI.

los casos derivaciones secundarias de éstos. La hipótesis tuvo un fecundo impacto en Frazer, los “antropólogos de Cambridge” como Jane Harrison y la escuela británica y sueca del “Mito y Ritual” que interpretaba los mitos como argumentos de ritos...¹¹⁶

Esta hipótesis no puede orientarnos en la interpretación de los mitos sugeridos por los autores analizados en esta investigación; sin embargo, es muy útil para reconocer que los seres intermedios siempre han estado ligados a ritos o a cultos específicos ya sea como agentes a quienes se les rinde culto especial o como seres que auxilian las ceremonias de comunicación con los dioses.

Evidentemente, el culto de los ángeles dionisiacos se puede hallar expresado en los libros exegeticos del *Tanaj*. Más específicamente, el *Talmud* que contiene la *Guemará* y la *Mishná* ofrece copiosas pistas de los ritos relacionados con los ángeles. Recuérdese, por ejemplo, el cuento antes transcrito donde los ángeles del bien y del mal acompañan al hombre durante la ceremonia de bendición del sábado; así como los salmos y cantos que invocan a la divinidad a través de sus ángeles y la oración que invoca a los ángeles en las noches expresada en el *Arvit*.¹¹⁷

עָלִיוֹן מְלָאכֵי הַשָּׁמַיִם מְלָאכֵי עֲלֵיכֶם שְׁלוֹם
הוּא בְּרוּךְ הַקְּדוֹשׁ הַמְּלָכִים מְלָכֵי מְמַלְךְ
עָלִיוֹן מְלָאכֵי הַשְּׁלוֹם מְלָאכֵי לְשֵׁלוֹם בְּוָאֲכֶם
הוּא בְּרוּךְ הַקְּדוֹשׁ הַמְּלָכִים מְלָכֵי מְמַלְךְ
עָלִיוֹן מְלָאכֵי הַשְּׁלוֹם מְלָאכֵי לְשֵׁלוֹם בְּרַכּוֹנֵי
הוּא בְּרוּךְ הַקְּדוֹשׁ הַמְּלָכִים מְלָכֵי מְמַלְךְ
עָלִיוֹן מְלָאכֵי הַשְּׁלוֹם מְלָאכֵי לְשֵׁלוֹם צִאֲתֶכֶם
הוּא בְּרוּךְ הַקְּדוֹשׁ הַמְּלָכִים מְלָכֵי מְמַלְךְ

Si bien el lenguaje mítico relacionado con los ángeles no expresa ritos o ceremonias religiosas con precisión, debemos reconocer que los seres intermedios también están presentes en ritos que forman parte de las tradiciones milenarias judías.

En cuanto a los demonios apuleyanos, hay que evocar las diferentes festividades romanas que implicaban a los distintos seres intermedios: *compitalia* para los lares compitales que protegían las calles y las encrucijadas; *lemuria* para las larvas y lémures quienes eran aplacados al arrojar comida dispuesta por los vestales, al arrojar habas negras o al golpear objetos de bronce (incluso, se creía que Rómulo había fundado este rito de protección); *parentalia* y *feralia* para los manes o antepasados, se honraba a los familiares difuntos con

¹¹⁶ Torrance, R. M. (2006): pág. 110.

¹¹⁷ “Paz con ustedes, ángeles ministro, ángeles del altísimo / el supremo rey de reyes, sagrado, bendito / Que su venida sea en paz, ángeles de paz, ángeles del altísimo / el supremo rey de reyes, sagrado, bendito / Bendíganme con paz, ángeles de paz, ángeles del altísimo / el supremo rey de reyes, sagrado, bendito / Vayan en paz, ángeles de paz, ángeles del altísimo / el supremo rey de reyes, sagrado, bendito”.

ofrendas de comida, se aplacaba a los adversos y se concedía el honor de *divi* a los espíritus más respetados, como el de los césares.¹¹⁸

La relación mito-rito en la demonología y en la angelología comprueba el poder de alcance de tales tradiciones presentes en la sociedad como parte importante de su religiosidad y de sus ideales.

6) La interpretación del mito guiada por teorías psicológicas

Finalmente, quiero resaltar dos grandes posturas psicológicas que pueden orientarnos en este análisis. La primera que parte de los trabajos freudianos y la segunda del estructuralismo de Levi-Strauss.

Para Sigmund Freud, a través de su teoría de las pulsaciones en el desarrollo de la mente humana, el mito funciona como catarsis para compensar temores, privaciones, preocupaciones o ansiedades. Sobre todo en *La interpretación de los sueños* donde define los mitos endopsíquicos y endogámicos como reflejos de preocupaciones y deseos sociales:

...la tradición mítica y la fantasía literaria cumplen en Freud un papel neurálgico en la imaginación teórico-histórica, al punto que no se exagera al decir que la enciclopedia literaria tiene en Freud tanta o más importancia que su formación biológica (neurológica). En más de un sentido, los “mitos endopsíquicos” constituían la materia misma de su pensamiento para explicar los fundamentos de la subjetividad y la cultura. Se recordará que en *La interpretación de los sueños* [1900], ponía de relieve que si, a diferencia de otras tragedias, ésta ha tenido un efecto más intenso y duradero sobre el público, esto se explica no por la oposición entre el destino y la voluntad humana, sino por la inconfesable identificación que Edipo nos suscita. Edipo nos enfrenta a lo indecible...¹¹⁹

Así pues, lo que no puede expresarse en términos meramente comunes, tiende a ser configurado con el lenguaje mítico como un atenuante de la realidad difícil de asimilar o una inquietud desconsoladora. La teoría freudiana orienta sobre todo para comprender la efectiva funcionalidad de la creencia en démones porque responde a dos grandes inquietudes de la colectividad humana: ¿qué hay después de la muerte?, ¿dios puede comunicarse con los humanos? La creencia en seres intermedios presume atenuar la duda acerca de la mortalidad del alma y la lamentable desconexión entre el dios judeo-cristiano con los fieles.

Comunicación y compensación pueden ser destacadas como las principales funciones de los démones según las interpretaciones freudianas. La conversión del alma humana, después de la muerte, en ángeles, manes, lémures o penates responde a tan delicada cuestión y promueve, a su vez, el buen comportamiento moral; si alguien es benévolo, se transformará en un demon benefactor al morir; si es malo, en uno perjudicial.

¹¹⁸ *Cfr.* La nota 223 del Apéndice I.

¹¹⁹ Drivet, L. (2010): pág. 223.

Determinadas religiones y filosofías niegan la comunicación con la divinidad única, la religión judeo-cristiana priva al creyente de todo contacto directo con Dios; quizá por ello, fue tan efectiva la apropiación de los presupuestos neoplatónicos en Dionisio que permiten ofrecer alternativas a los creyentes respecto a esta preocupación.¹²⁰ Igualmente, Apuleyo fundamenta con los presupuestos platónicos de su época para justificar la posible sublimación a un estado intelectual y la premiación por el buen comportamiento humano. Medio-platonismo y neoplatonismo destacan por las posibilidades de unión con la divinidad, de comunicación a través de intermediarios y de sublimación a un estado superior al humano. Quizá ésta es la razón más atinada de por qué ambos autores codificaron sus teorías y precisiones a partir de las interpretaciones de los textos platónicos.

En cuanto a la interpretación del mito, según las teorías del antropólogo Levi-Strauss, concuerdo con Kirk en comprender al mito como un organismo multifuncional que puede ser desmembrado en sus componentes para acercarnos al posible mensaje descifrado en sus elementos. Esta forma de análisis me parece una de las más efectivas porque concede múltiples posibilidades de descripción, pero también examina los componentes del lenguaje mítico tratando de encontrar las preocupaciones principales.

Según mis lecturas y mi deconstrucción de los mitos angelológicos y demonológicos, detecto que la idea fundamental en Apuleyo y Dionisio es la ejemplificación, la representación y la promoción de la virtud de la medianía porque:

- Los elementos naturales, como transmisores de cualidades abstractas a partir de metáforas, precisan la mediación entre una cosa y otra. El aire interviene como el equilibrio del orden entre el fuego y el agua que funcionan como elementos bipolares, capaces de destruir o de favorecer. Pues el viento propicia las lluvias, modera el fuego, calma las aguas, conecta el cielo y la tierra; en comparación con la interpretación naturalista que juzga a los mitos como meras representaciones de la naturaleza, esta cualidad dual, contradictoria o binaria corresponde con lo estipulado por Levi-Strauss quien cree que el pensamiento humano estaba ordenado por pares o extremos opuestos: como la vida y la muerte, la cultura y la naturaleza, lo crudo y lo cocido. Por lo tanto, cuando la mente humana entra en preocupación por alguna contradicción (vida-muerte: el ser humano no comprende o acepta la muerte por sus instintos de supervivencia-vida), el lenguaje mítico otorga el aire como intermediario que conecta los extremos y trata de hallar una posible solución: si el alma humana se transforma en un ser “aéreo” después de la muerte, el hombre puede sentirse seguro de su condición. La precisión simbólica del aire está totalmente unida a los mitos

¹²⁰ Amado Jesús de Miguel Zabala cree que esta “necesidad” o énfasis entre el hombre y los seres intermedios se desenvuelve por un carácter político demagógico del siglo II: “Durante la dinastía de los Antoninos la figura del emperador crece en importancia, a la vez que se hace necesario desarrollar una burocracia que llegue a todas partes del Imperio y controle todos sus mecanismos. Nos recuerda esto aquel pasaje de Apuleyo en *El Mundo* donde se nos presenta a Dios en su morada inalcanzable y a los demonios, que realizan el papel de intermediarios con los hombres, comparando esto con la situación entre los persas, donde el Gran Rey habita en su palacio, estando vedada su vista al pueblo. ¿Acaso con esta comparación entre Dios-demonios-hombres y Gran Rey-sátrapas-pueblo no podemos encontrarnos ante otro intento de ejercer un control ideológico sobre los ciudadanos romanos?”. *Cfr.* Miguel Zabala, A. J. de (1992): pág. 271.

demonológicos por la incidencia en las teorías dionisiacas y apuleyanas, aunque el Areopagita acomoda el fuego y el agua a los ángeles según interpretaciones personales que enfocan sólo buenas cualidades en esos elementos; la angelología es más abierta a recibir múltiples símbolos.

- Las acciones de los seres intermedios siempre demuestran un carácter prudente: son mediadores, enseñan y aprenden, ayudan y son auxiliados, son justos, orientan de la mejor forma, ayudan a reflexionar con temperancia, transportan el alma en su viaje después de la muerte, son embajadores entre dioses y hombres, etc. En consecuencia, a través de las acciones y la influencia en los hombres, ambos textos concuerdan en sugerir la práctica y la especulación filosófica a través de las virtudes platónicas.

Los seres intermedios se manifiestan en el carácter del hombre al inspirarle medianía. Apuleyo lo ejemplifica claramente cuando finaliza su discurso (XXIV); invocando ejemplos épicos muy conocidos, da forma a sus postulados a través del lenguaje mítico, defiende la práctica filosófica y promueve explícitamente la virtud de la medianía:

Nec aliud te in eodem Ulixé Homerus docet, qui semper ei comitem voluit esse prudentiam, quam poetico ritu Minervam nuncupavit. Igitur hac eadem comite omnia horrenda subiit, omnia adversa superavit. Quippe ea adiutrice Cyclopi specus introiit, sed egressus est; Solis Boves vidit, sed abstinuit; ad inferos demeavit et ascendit; eadem sapientia comite Scyllam praeternavigavit nec ereptus est; Charybdi consaeptus est nec retentus est; Circae poculum bibit nec mutatus est; ad Lotophagos accessit nec remansit; Sirenas audiit nec accessit.

Claramente es la interpretación del mito homérico que sugiere el cultivo del alma a través de las virtudes. Ulises representa a los hombres en función de “forjadores de su propio destino”, Minerva se identifica con la prudencia como rectora y auxiliar en todas las acciones y las grandes proezas engloban todas las situaciones, incluso las imposibles.

Dionisio exalta estas mismas virtudes en el capítulo VIII *De dominationibus, virtutibus, ac potestatibus, et de media illarum hierarchia* donde inéditamente completa el orden jerárquico de nueve tipos de ángeles con unos seres nada usuales y poco definidos en la tradición bíblica. Los ángeles dominación, los ángeles virtud y los ángeles potestad son producto de una interpretación alegórica del autor y muy probablemente surgieron como correspondencias de las virtudes cardinales platónicas: σωφροσύνη, φρόνησις, ἀνδρεία, puesto que estos tres órdenes participan en la jerarquía como los intermediarios de los intermediarios fortaleciendo la participación de los ángeles superiores y de los inferiores, controlando y regulando la transmisión del conocimiento divino y ejemplificando la capacidad de la mediación personal (dominación), la mediación entre superiores e inferiores (virtudes) y la mediación del pensamiento y la acción (potestad).

Así pues, por la conjunción de los elementos concretos o naturalistas con los abstractos o morales que son encontrados muy similares en la tradición apuleyana y la dionisiaca, podemos establecer que el máximo mensaje destacado en la mayoría de las figuraciones es

la promoción de la virtud de la prudencia, de la moderación o de la medianía. Si bien es cierto que resultan obvias estas observaciones por la similitud de fuentes usadas por los autores así como por su formación académica, sus intereses filosóficos y las cuantiosas figuraciones míticas de sus tiempos, destaca la similitud en la que ambos conjugan la tradición demonológica con una interpretación alternativa y guiada por la promoción del buen comportamiento moral y la fe en las divinidades.

3.6 Posibles definiciones

En primer lugar, debemos dar por seguro que los mitos acerca de seres intermedios fueron abundantes e importantes en las culturas antiguas. Definitivamente nos es imposible rastrear un solo mito que funcione como el origen de la tradición angelológica; más bien, estar conscientes de que el conjunto de los ángeles modernos es una adaptación, conciliación y reinterpretación de múltiples íconos míticos que evolucionaron hasta convertirse en atributos y cualidades de los ángeles judeo-cristianos en Occidente.

La creencia en mitos angélicos aún pervive porque auxilian la incertidumbre humana acerca de qué hay después de la muerte y ofrecen una conexión totalmente esotérica con lo divino, tal y como se representaba en Grecia y Roma con los démones que guiaban el camino al Hades y las almas de los muertos que se convertían en seres intermedios. De igual forma, los ángeles sobreviven por la efectividad y la potencia del lenguaje mítico que los configura y porque estas figuraciones se adaptan a cada cultura e identidad nacional: por ejemplo, los ángeles caza-dragones, los tiernos querubines, los genios cabalistas y los ángeles-héroes.

Según la tipología esquemática, los mitos sobre demonología se ajustarían bien a varias de las funciones míticas:¹²¹

- 1) *Aeneis* revela el recurso de un mito-credencial rescatado por Virgilio quien describe a Eneas como un héroe que lleva cargando sus “penates” por todas partes con el fin de estar seguro y poder fundar el futuro imperio romano, adquiriendo identidad y protección con el respeto de los ancestros divinizados.
- 2) Los mitos angélicos judíos funcionan como mitos iterativos, operativos y revalidatorios porque se transmiten de generación en generación y se implican totalmente con rituales religiosos, como el pequeño cuento del ángel del bien y el ángel del mal, porque se repiten formularmente al celebrar el sábado y porque pretenden conseguir la benevolencia de la divinidad.¹²² Igualmente, la creencia judía en seres intermedios podría devenir de un mito de carácter patriótico, puesto que en varias partes de la tradición bíblica y de la oralidad rabínica, el arcángel Miguel es el príncipe que resguarda el pueblo judío, lo conecta con su dios e interfiere en importantes sucesos de la historia.¹²³

¹²¹ Kirk, *op. cit.*, cap. VI.

¹²² “Otros mitos que se recitaban en un contexto religioso podían tener diferente finalidad, a saber, reproducir los orígenes y benevolencia pretérita de determinada divinidad...” *Ibid.*: pág. 311.

¹²³ Sobre todo en el libro de *Dn.* 10-12.

- 3) Finalmente y como función más importante, los mitos demonológicos griegos, romanos y judíos en conjunto, así como en la obra de Dionisio Areopagita se explicita, demuestran inquietudes especulativas. Sobre todo, porque, en Apuleyo y Dionisio, la conversión de las almas humanas después de la muerte en agentes demoníacos quizá atenua las preocupaciones del futuro *post mortem*. Quizá por ello, “el ángel de la guarda” es una figuración icónica que perdura a través del tiempo, incluso desligado de la religión, porque expresa una experiencia diaria respecto a la transformación de nuestros ancestros en agentes demoníacos que ejemplifican con sus actos pasados y que pueden interactuar con nosotros. Igualmente, los mitos demonológicos abren panoramas para la especulación filosófica de múltiples cuestiones como la inmortalidad y apariencia del alma (los ángeles con aspecto de aire), la explicación de lo desconocido (la conexión y comunicación con los dioses), el carácter apropiado para afrontar la vida (la medianía de los héroes épicos) y nuestra admiración de la naturaleza (los ángeles zoomórficos que representan cualidades anímicas).

Así pues, el mito angelológico moderno es una interesante y fastuosa evolución de elementos míticos demonológicos: mitos que se transformaron y se fusionaron con otras creencias populares, de modo que se diversificaron conservando el lenguaje mítico y algunas de las especulaciones filosóficas. Dionisio Areopagita evidencia la teoría de varios investigadores que consideran que el lenguaje mítico es efectivo para la transmisión de inquietudes, reflexiones e identidades de generación en generación. Resulta impresionante la capacidad de interacción de la demonología y la angelología con la vida religiosa, con la identidad cultural y las inquietudes filosóficas.

4. De la demonología a la angelología

A partir de la reconstrucción de fuentes que he destacado en el capítulo anterior, podemos constatar que no hay una influencia inmediata de Apuleyo en las obras dionisiacas y queda deshecha la posibilidad de la recreación de los postulados latinos en el *corpus Dionisiacum*. No obstante, la similitud de las proposiciones apuleyanas y las dionisiacas (según el contenido expositivo, la funcionalidad iconográfica y las exégesis de carácter moral) revela que estas teorías son homólogas porque disfrutaban de una misma tradición condicionada por la perspectiva platónica más que por la de otros sistemas filosóficos. Por el contrario, difieren en los temas iconográficos puesto que cada uno ejemplifica con figuraciones particulares según el matiz religioso o filosófico: Apuleyo utilizó a los dioses y seres intermedios latinos y Dionisio amplió los conocimientos de los ángeles propiamente bíblicos. Pese a las diferencias de contextos y de ejemplos, existe una misma tradición entre la demonología y la angelología a partir de las fuentes comunes para estos dos autores que recrearon los postulados platónicos junto con la tradición popular y la literaria.

Así pues, a partir de las fuentes más representativas, sintetizaré la tradición demonológica de corte platónico que decantó en el pensamiento judeo-cristiano para comprender la evolución y conservación de las definiciones, de las caracterizaciones y de las funciones de los seres intermedios. Es necesario puntualizar los conceptos principales que son comunes para la demonología apuleyana y la dionisiaca, porque pertenecen a una sola línea de interpretación por el mismo valor moralizante.

Con el afán de obtener resultados seguros a partir de una perspectiva delimitada, he decidido analizar comparativamente dos figuraciones importantes para la demonología de Apuleyo y para la angelología del Areopagita: los genios protectores (asimilados con los Lares y Penates) representados a través de la figuración de Anquises en relación con Eneas piadoso y el ángel unipersonal neoplatónico, antecedente del ángel guardián según el pensamiento judeo-cristiano. En efecto, reseñaré los postulados más representativos de los autores que han seguido la línea demonológica de corte medio y neoplatónica, destacaré los cambios de interpretación y finalmente evaluaré los conceptos conservados y los renovados en Apuleyo y Dionisio; simultáneamente, mostraré la importancia del rito a los dioses y a los seres protectores romanos y su posible “fusión”, “confusión” o “reemplazo” con el ángel protector de la tradición cristiana.

4.1 Demonología platónica: germen de la angelología judeo-cristiana

Dentro de los estudios más destacados que analizan la demonología junto con la angelología, se encuentran *Angels and Demons. A catholic introduction* de Serge-Thomas Bonino, *Angelology in the Qumran Texts* de Stephen Follmer, *A companion to Angels in Medieval Philosophy* de Tobias Hoffman, *Angels & Angelology in the Middle Ages* de David Keck, *Angels and Orthodoxy. A study in their Development in Syria and Palestine from the Qumran*

Texts to Ephrem the Syrian de M. Tuschling y *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance* de Lenz Martin; no obstante, todos los tratados atajan la demonología de modo particular y sopesan las fuentes orientales y las occidentales, analizándolas aisladamente, reconocen la influencia de los textos de Qumrán, de los *Oracula Chaldaeorum*, de las exégesis bíblicas y de los autores neoplatónicos, pero obvian la transición de lo pagano a lo cristiano a través de la fusión de los démones con los ángeles y olvidan los testimonios clásicos y las obras del Areopagita como máximo representante de la angelología. Con todo, el francés Robert Schilling, en el capítulo “Genius et ange” de su libro *Rites, cultes, dieux de Rome*, y Enrique Ángel Ramos Jurado, en el capítulo “Ángeles, démones y héroes” dentro de su estudio *Lo platónico en el siglo V p. C.: Proclo*, contribuyeron enormemente al estudio historiográfico de la demonología platónica ligada a la angelología judeo-cristiana. Concuero con las teorías de ambos investigadores respecto a la delimitación del fenómeno angelológico como decantación del pensamiento platónico filtrado por distintos autores que conformaron las bases de la creencia en seres intermedios y a quienes se recurre como los testimonios más representativos de tal materia.

Eventualmente, he destacado las fuentes sugeridas por Robert Schilling y Ramos Jurado para unir las con las precisiones que yo mismo he encontrado y así sintetizar la demonología platónica a través de los autores más representativos.

Como he mencionado, después de los grandes mitos de seres intermedios que alcanzaron a manifestarse en la literatura épica de Homero y de Hesíodo, así como en el pensamiento pre-socrático, Platón se preocupó por utilizar esos antiguos mitos y adjudicarles múltiples funcionalidades. La *Ilias* y la *Odysseia* definen una de las características inherentes a los agentes demónicos: tienen la capacidad de modificar el destino. Hesíodo en *Opera et Dies* confirma esta cualidad de los démones modificadores del πάθος y le añade precisiones; en 122-126,¹²⁴ establece el orden de los seres animados en dioses-démones-héroes fijando así la jerarquización canónica para toda la tradición; en 252-255, sugiere que existen treinta mil seres inmortales que participan como guardianes del hombre y finalmente, en *Theogonia* 889-991, defiende tajantemente la necesidad y la existencia de intermediarios entre la divinidad y la humanidad para la comunicación entre unos y otros, porque denomina genios protectores a ciertas divinidades como Tanatos y Faetón. Con estas tres precisiones, la épica otorga la definición y la creencia en seres intermedios, dada su importancia para el pueblo griego; son las tres cualidades demonológicas más antiguas y las que perduraron reinterpretadas desde Platón hasta el Areopagita: la mediación entre dioses y hombres, la modificación del destino y la influencia en el carácter del héroe.

Así como considera Juan Almirall Arnal en su estudio acerca de la influencia de Proclo en Dionisio Areopagita respecto a los órdenes angelicales,¹²⁵ Platón es el gran inaugurador de nuestra tradición demonológica que evolucionó hasta mezclarse con las tradiciones de Medio Oriente y las propiamente cristianas. En *Cratylus* 398b-c donde establece que la

¹²⁴ Las citas de este apartado pueden consultarse en el Apéndice II.

¹²⁵ Cfr. Almirall Arnal, J. (2006): §Platón, la dialéctica de la multiplicidad del ser.

etimología de demon da a entender un “poder que atribuye”, pues proviene de δαίωμα - δαίνωμι por la cualidad de atribuir-influir en el destino de los hombres, como agente modificador del πάθος.¹²⁶ En *De legibus* 717b, 738d y 818c e incluso en *Politeia* 392a (cuando juzga las interpretaciones de los poetas épicos) se apunta la división del mundo en dioses-démenes-héroes de tal modo que puede verse preservada la jerarquización de los textos épicos. Cabe destacar que, para la tradición platónica, los héroes, a pesar de su contacto directo con los hombres, son considerados también fuerzas demónicas al igual que algunos dioses secundarios.

El pasaje de *Symposium* 202e-203a, según Schilling, es el más leído, comentado y recreado por la tradición, porque otorga la definición de demon: Diótima enseña a Sócrates que el amor pertenece a uno de los démenes-intérpretes de las cosas de los dioses a los hombres, de los sacrificios, de los vaticinios y de los mandatos. A partir de estos conceptos fue delimitada la naturaleza de los agentes demónicos para la tradición platónica; no obstante, en los herederos de tal tradición destacan las nuevas interpretaciones respecto a las de la épica: los démenes rellenan el espacio vacío para que nada quede sin conexión con el Demiurgo; los démenes son de muchas clases y existen démenes que se contraponen como el Amor y el Sueño. Y precisamente estos conceptos son retomados como una preceptiva ejemplar en *Epinomis* 984c-985b (más adelante se revisará con detenimiento), en *De defectu oraculorum* 415a de Plutarco, en *De deo Socratis* XIII de Apuleyo, en *Dissertationes* XV, 1 (37-43) de Máximo de Tiro, en *Enneades* III, 3, 5 y 6 de Plotino, en *De mysteriis* I, 5 de Jámblico, en *In aureum carmen* 418 de Hierocles y, por supuesto, en *Elementa Theologiae* 184-185 de Proclo, el máximo intérprete de la demonología neoplatónica. Según la intertextualidad de estos testimonios, puede determinarse que Platón funciona como fuente directa de aquellos lectores, muy a pesar de las interpretaciones y re-lecturas que median entre la primera fuente y el recreador.

En efecto, estos testimonios concuerdan en las funciones mediadoras de los agentes demónicos entre la divinidad superior y los seres subordinados a ella, además de que reconocen la multiplicidad de formas y de funciones; añaden las definiciones polares de los démenes benévolos y de los malévolos, de los congénitos y los no congénitos y de los superiores y los inferiores. Si leemos detenidamente cada fuente podemos concluir que las acciones, la naturaleza y la jerarquización presuntamente son los conceptos más usuales en la tradición respecto a los postulados platónicos; sin embargo, conviene destacar las definiciones en los textos pilares de la demonología.

Del contenido de *Epinomis* (984d-985b), testimonio inmediato a la demonología platónica, resulta impresionante el desarrollo de los démenes ligados a las fuerzas naturales, como resquicio de los elementos destacados por los pre-socráticos, y el discernimiento de dos tipos de démenes; los puros (que nacieron como sustancias inmortales) y los elevados (que son las almas de los mortales elevadas a un estrato superior, a su naturaleza primigenia). En 984c-d, se afirma que los démenes residen en el aire y son susceptibles de placer; más

¹²⁶ Para una mayor definición, *cfr.* Fletcher, A. (1964): pág. 49.

adelante, puede confirmarse la división de los démones inmortales y los mortales; es decir, la clasificación de los espíritus propiamente demónicos (como los héroes, y los dioses secundarios) y de los elevados (las almas de los muertos transformadas en agentes intermedios). A través de este testimonio, pueden verse ampliadas las teorías principales (épicas y platónicas), así como la adición de elementos figurativos y simbólicos (los elementos naturales y la jerarquización dividida en dos grupos).

Jenócrates, en *Fragmenta* 15,¹²⁷ expone la naturaleza dual o bipolar de los agentes demónicos por la asociación de sus capacidades con la divinidad además de que se materializan según los elementos, pues se asimilan con los dioses antiguos. Asimismo, rectifica que los démones son capaces de sentir dolor y placer, puesto que sus características se asemejan más a las humanas. Si bien Platón considera que el amor es un demon porque estimula a los hombres, Jenócrates atribuye a todos los démones la capacidad susceptible de sentimientos. En resumen, se conservan las definiciones platónicas respecto a las afecciones, pero la capacidad sensible se extiende a todo género de seres intermedios, además de caracterizarlos con aspecto más antropomórfico.

Cabe destacar a Crisipo y Salustio quienes, aunque no siguen propiamente las doctrinas platónicas, revelan en sus textos que dos de los postulados platónicos son comunes, más allá de la tradición platónica, puesto que a través de los intermedios se satisfacen dos preocupaciones humanas: la protección y la comunicación además del juicio de la conducta humana. Crisipo, en *De natura deorum*,¹²⁸ afirma la existencia de démones guardianes y purificadores que, al estar en contacto con el mundo humano, revelan la providencia de fuerzas superiores. Salustio,¹²⁹ en *De diis et de mundo* XIII, 5, especifica que cuanto más distancia hay entre dios y el hombre, mayor es la necesidad de seres intermedios; esta breve consideración confirma la funcionalidad “perfectiva” de los démones, de poder comunicar lo humano con lo divino. Por lo tanto, la necesidad de una conexión con la divinidad es común a diversos sistemas filosóficos por la inquietud humana de la protección y la vida *post mortem*. Además, en el libro XIX 1-2 de esta obra, puede observarse el juicio de la conducta humana y la promoción de la justicia.

A propósito de la función del lenguaje mítico, Ramos Jurado identifica dos funcionalidades en la mayoría de los autores demonológicos que siguen la preceptiva platónica: “...el simbolismo y la convicción. Simbolismo en su expresión iconológica y por lo tanto representativa de algún aspecto personal y convicción como una expresión de una

¹²⁷ “The monad and the dyad to be gods; the one (monad) as a male (principle) has the role of a father that rules in heaven, and it calls it Zeus, the odd, and Nous, that is for him the first god; the other (the dyad) as a female (principle) in the manner of the mother of gods. Also heaven is a god and so fiery stars are Olympian gods and other sublunary and invisible daimones. They are some divine forces that permeate material elements. One of them he calls <Hades because of air that is> invisible, another of wetness -Poseidon and another, because of earth-plating trees Demeter”. Traducción de Adam Drozdek.

¹²⁸ Cfr. Ramos Jurado, E. A. (2002): pág. 48.

¹²⁹ Salustio (c. 370-415) fue un filósofo considerado neoplatónico, escribió un compendio de doctrinas platónicas de la Escuela de Pérgamo titulado *De diis et de mundo*. También se dedicó a la jurisprudencia y a la oratoria; se cree que asistió a las lecturas de Proclo. No obstante, su identidad aún no es esclarecida.

creencia positiva basada en las exigencias generales de un sistema...”;¹³⁰ es decir, un conjunto de valores o ideas que complementan un sistema filosófico al respaldarlo y perfeccionarlo para resolver inquietudes comunes a la humanidad. Por lo tanto, la “convicción” o mejor dicho la “funcionalidad” más inherente a los recursos demonológicos, así como se lee en las fuentes filosóficas, consiste en la capacidad especulativa de los agentes demónicos, según la inquietud de mantenerse en contacto con la divinidad y de tener al alcance algún intercesor y la explicación de la vida más allá de la muerte. La tradición de los siglos IV al I a. C. destaca por el seguimiento de los postulados platónicos casi fidedignamente, por la innovación de símbolos polares y la compensación de preocupaciones religiosas.

A partir del siglo I a. C. y hasta el siglo II, podemos observar cierto fenómeno de fusión de las cualidades demónicas de Occidente con Medio Oriente, porque existen fuentes influenciadas por el platonismo que fusionan los elementos griegos y latinos con los judíos, los elementos latinos con los griegos o los postulados propiamente filosóficos con los morales. Las tradiciones demonológicas empiezan a confundirse por su semejanza y convergencia de modo que sucede una fusión deliberada en las fuentes.¹³¹

Filón de Alejandría es el primero en dar testimonio de la transformación de démenes a ángeles: en *De gigantibus* 2, 6-9, identifica a los démenes con los ángeles referidos en el *Antiguo Testamento* y, en *De somniis* I: 141, 148 y 190, llama ángeles a los démenes occidentales, porque revelan las órdenes de la divinidad a los hijos a través de estados extáticos. Esta cualidad, según sus propuestas, se empata con los ángeles judíos porque transmiten mensajes, interactúan a través de las visiones y los sueños e iluminan las almas de los hombres impuros. Además, en *De gigantibus* XII (53-54), Filón expresa un postulado platónico aplicado a la comunión divina de los ángeles: asume que existe la necesidad de seres intermedios para que todo esté animado o, mejor dicho, en comunión con el dios único; es decir, identifica la conexión de la *πρόοδος* y la *ἐπιστροφή* con la interacción de los ángeles y Dios, conciliando así un elemento filosófico con uno teológico. Otra conciliación importante sucede en *De confusione* 174 cuando declara que la jerarquía conformada por démenes sirve a Dios de acuerdo con la justicia y a la ley, y sugiere una jerarquización muy parecida a la dionisiaca. Si bien es sabido que Filón intentaba conciliar los principales fundamentos filosóficos griegos con la tradición judía a partir del método alegórico, esta fusión demonológica es el principal referente de la evolución de nuestra actual angelología. Precisamente por ello, los estudiosos cristianos subsecuentes consideraron esta fuente como uno de los argumentos más eficaces para conciliar la demonología occidental con la medio oriental para combatir la superstición, para desacreditar los démenes antiguos y para asimilar los elementos filosóficos griegos a los judeo-cristianos.

¹³⁰ *Ibid.*, pág. 44.

¹³¹ Schilling advierte la excesiva similitud de ambas tradiciones y su posible confusión por conciliación, conjunción o sustitución de una y otra: “En réalité, les difficultés de l’interprétation sont des difficultés d’identification: quand s’agit-il d’un Genius, quand est-on en présence d’un ange? Beck a cru pouvoir nuancer le problème, en proposant par surcroît un type mixte; des <anges-génies>”. Schilling, R. (1979): pág. 440.

A continuación, los fieles simpatizantes de las teorías platónicas, desarrollaron la demonología aplicándola a los contextos y mitologías nacionales, al aumentarla y recodificarla. Plutarco, en *De Iside* XXVI, menciona que los demonios producen calamidades y, en *De defectu oraculorum* 421e-f, que los demonios suelen llamarse con los nombres de los dioses por sus diferentes formas. Con más originalidad, en *De genio Socratis*, utiliza la figura de Sócrates como símbolo de un hombre guiado prudentemente por su genio protector, ejemplificando la prudencia a través del demon unipersonal que Platón había destacado en *Apología*. A partir de su testimonio, reconocemos que la tradición conserva la especulación de explicar los males y la multiplicidad; no obstante, se rescata el valor moral de la figuración del demon unipersonal, dando como resultado la asociación del buen comportamiento con los seres intermedios a través del énfasis en la prudencia. Quizá entre los estudiosos platónicos, la figura del Sócrates prudente por el auxilio de su demon funcionó como *exemplum* preciso y Apuleyo y Albino serán quienes expresen la máxima figuración de la participación de los demonios en el mundo humano.

Albino, en *Epitome* 15, 1-12, coincide con la preocupación de Filón respecto a la intervención demoníaca que procura que todo esté en comunicación con la divinidad y, en 33, 4, desarrolla la misma precisión que Plutarco, en *De defectu oraculorum* 415a, y que Apuleyo, en *De deo Socratis* VI, pues enfatiza, que a través de los presagios, los milagros y los sueños, los agentes demoníacos interactúan con los hombres más virtuosos, mostrándoles los consejos y decisiones apropiadas. Si bien, este supuesto ya había sido planteado por Platón, los medioplatónicos desarrollaron con mayor énfasis este tipo de comunicación, quizá por la importancia de la mánica en los siglos I y II, y por la importancia de los diálogos: *Timaeus*, *Phaedo* y *Symposium*.¹³²

Así pues, Apuleyo, en la declamación *De deo Socratis*, no sólo desarrolla el catálogo demonológico más amplio de la antigüedad, sino que fusiona lo griego con lo latino demostrando la capacidad conciliatoria de ambas tradiciones a partir de su similitud y compensa las inquietudes filosóficas según la doctrina de *Phaedo* 107d-108c, porque busca un aterrizaje concreto a través de los ejemplos literarios bajo premisas morales. El madaurensis también destaca de entre toda la tradición porque concede mayor importancia a la dualidad de los demonios, al dividirlos en los benéficos (Lares, Penates) y en los maléficos (Larvas, Lemures). Además, no sólo demuestra la cualidad bipolar de los demonios, sino que ejemplifica la capacidad de adaptación de los postulados platónicos con las tradiciones populares romanas, dada su intención de asimilar los demonios griegos con los dioses y genios latinos. La interpretación apuleyana es un excelente ejemplo de la capacidad de fusión de la demonología neoplatónica con la tradición clásica y la especulación filosófica a través de la mitología.¹³³

¹³² Dillon, J. (1977):§ La escuela de Gayo.

¹³³ Bocaccio en *Genealogía de los dioses paganos* y Natale Conti en *Mitología* dieron cuenta del aspecto especulativo según la interpretación filosófica de los mitos en las obras de Apuleyo; sobre todo, la historia de “Cupido y Psique” en *Metamorfoses*.

Esta cualidad “conciliatoria” o “incluyente”, se encuentra también en Orígenes, *Homilia in Lucam XII*, 4-5, que aglutina la dualidad demoníaca en un solo agente intermedio y presupone la existencia de un ángel guardián que aconseja o pervierte; cabe destacar que esta nueva interpretación posiblemente explicita la combinación del “ángel del bien y del mal” judío con el demon platónico debido a su relación académica con los preceptos de Amonio Saccas, el iniciador del neoplatonismo, y el contexto de confluencia pagana y cristiana en el que se desarrolló. Orígenes es un puente importante en la tradición, porque, a través de sus exégesis alegóricas, propone la interpretación de la demonología según el comportamiento humano y la providencia divina.¹³⁴

Antes del máximo desarrollo de la tradición demonológica dada por los neoplatónicos, dos fuentes importantes revelan la profusión y difusión de la preceptiva platónica. Diógenes Laercio, en *Vitae Philosophorum VIII Pithagoras* 28 y en 31-32 revela la aceptación del aspecto “aéreo” de los démones que se sitúan entre el cielo y la tierra según los postulados pitagóricos que se manifiestan en lo platónico de modo que podríamos conjeturar que, a partir del siglo III, el símbolo del aire es inherente a la tradición porque se manifiesta repetidamente como un elemento arquetípico. Asimismo, Hierocles de Alejandría, en *In aureum carmen*, testifica el mismo aspecto aéreo y lo relaciona con tres clases de seres: los creados directamente por el Demiurgo, los secundarios responsables de transmitir el conocimiento y los terciarios situados en el aire, capaces de hacer inteligible la materia divina.¹³⁵ Esta fuente confirma la aceptación y la fusión de lo expuesto en *Oraculos Chaldeorum* de forma más explícita que lo aludido por Apuleyo al inicio de su obra, además de funcionar como el primer testimonio de que el Areopagita ha heredado la tradición medio oriental gestada desde los filósofos medio-platónicos de los siglos I y II.

Efectivamente, los autores neoplatónicos ampliaron enormemente la demonología y evidenciaron la apropiación de los *Oracula Chaldaeorum* como una de las más efectivas interconexiones con Medio Oriente. Plotino, en *Eneades* III, 5 y 6, coincide en la naturaleza y las funciones demoníacas con la tradición platónica porque defiende la existencia de un demon unipersonal que nos protege. Su discípulo, Porfirio, concuerda casi totalmente con esa consideración pero, en *De abstinentia* II 37-42, enfatiza dos clases de démones: los buenos y los malos, y explica que en los malos predomina el deseo más que el raciocinio y que, por ello, causan perjuicios; en cambio, los benéficos velan por los animales y las plantas, proveen de buen clima, e imparten el conocimiento y las artes al hombre.

Como puede observarse, hay una extensión de las acciones y las funciones demoníacas además de que la especulación filosófica toma prestadas algunas figuraciones para explicar algún postulado: Porfirio intenta dar una explicación etiológica del mal comportamiento al antropomorfizar aún más a los agentes demoníacos.

Según los apuntes de Ramos Jurado, *Theosophia* 27, 12-18 (un himno inserto en la *Philosophia oraculorum* de Porfirio) comprueba la combinación de tres principales

¹³⁴ Después de él, Lactancio desarrolla profusamente este aspecto en *Institutiones divinae* IV, 25 y 26.

¹³⁵ Cfr. Hadot, I. (2004): pág. 43.

conceptos caldeos con los neoplatónicos,¹³⁶ pues existen: 1) ángeles que cortejan al dios único, 2) ministros que transmiten los mensajes de dios al hombre y 3) tronos que alaban con cantos.¹³⁷ Este punto de conversión entre la tradición neoplatónica y la de Medio Oriente revela el sincretismo otorgado por la comunicación de ambas demonologías y el cambio de una tradición mayoritariamente platonizante a una ecléctica que se ha vuelto heterogénea con la judía. Los démones ahora son también figuras de adoración a Dios e intervienen como mensajeros de sus ritos.

Más explícitamente, Jámblico, en *De mysteriis* I, 3, confirma que los *iunges* caldeos se transformaron en los démones benévolos porque completan el cosmos; en VI, 6, mantienen el orden; en I, 20, están en contacto con la *ὑλη* porque cortejan y obedecen a los dioses y, en I, 6, actúan como intermediarios entre lo divino y lo humano al transmitir el conocimiento como algo inteligible. Toda esta consideración es la más aproximada a la sistematización de Proclo y por supuesto a la de Dionisio Areopagita por lo que podemos inferir que Jámblico funciona como el nexo definitivo entre las consideraciones de Medio Oriente y el pensamiento griego. Sobre todo, cuando propiamente explicita la apariencia de los démones contrastantes con los ángeles en el libro II, 3-4.

Respecto a los tres tipos de seres señalados en la obra de Jámblico, Jurado resume:

La raza demoníaca conserva una analogía con la “Vida infinita” y presenta numerosos tipos y formas de acuerdo con la providencia universal del Demiurgo... la raza angélica conserva una analogía con lo inteligible, está dotada de intelecto en esencia. La raza heroica procede del intelecto y la conversión, es guardiana de purificación, causa de un estilo de vida noble y grande.¹³⁸

Así pues, hasta las consideraciones de Jámblico, la tradición ha evolucionado concretamente y se ha ampliado a tal grado que contiene las precisiones épicas, las platónicas y las orientales organizadas en una bien definida jerarquía que concede importancia a cada tipo de demon con características especiales: nótese cómo la raza demoníaca se relaciona con la especulación de la vida *post mortem*; la angelical se imbrica con la preocupación de protección y comunicación, y la heroica con la figurativa de carácter moralizante.

Finalmente, Proclo es el último eslabón de la tradición demonológica platónica porque el filtro de sus propuestas fundamenta *De coelesti hierarchia* de Dionisio que es propiamente la transformación de la demonología a la angelología y puede encontrarse su interpretación

¹³⁶ Eusebio de Cesarea, en *Praeparatio evangelica* IV, 5: 1-2, dice que la obra perdida *Philosophiae oraculorum* de Porfirio señala cuatro tipos de divinidades: el supremo dios, los dioses planetas, los démones en torno a la luna y al aire, y las almas de los héroes que habitan la zona terrestre. Se llama *φῶς* al conjunto de démones buenos y *σκότος* a los malévolos. Estas perspectivas concuerdan con las revisadas por Apuleyo al inicio de su tratado: en efecto, los dioses como planetas, los démones ligados a la Luna, las almas de los héroes divinizados y la polaridad démones buenos y malos forman parte de los elementos inherentes a la tradición unida con lo medio oriental.

¹³⁷ Cfr. Ramos Jurado, E. A., *op. cit.*, págs. 50-53, según el estudio *Chaldean Oracles and Theurgym, Mysticism magic and platonism in the later Roman Empire*.

¹³⁸ *Ibid.*, pág. 57.

de la demonología de Platón al final del libro cuarto del comentario *Ad Timeum*. En el libro IV 109, 23, curiosamente delibera que demon, ángel y héroe son tres denominaciones para un solo concepto (el de un ser divino), dando a entender que hay una apropiación e identificación de las diversas demonologías en una sola, aunque cada género tiene sus propias cualidades. En el libro I 34, 1 recupera los postulados más recurrentes de la tradición, al confirmar que los démones ocupan el lugar intermedio entre dioses y hombres, forman el cortejo de las divinidades, reciben el nombre del dios del que dependen, son superiores a nuestras almas y tienen un vehículo aéreo. Respecto a la síntesis demonológica de Proclo, concuerdo con la consideración de Jurado:

¿Porqué la raza heroica está unida a la conversión epístrofe según Proclo? Es una consecuencia que se desprende por sí misma del hecho de haber adjudicado a esta raza la doctrina de anagóge caldea, es decir, la elevación del alma a Dios tras su descenso, su retorno y su conversión. En pocas palabras, la raza heroica, tradicional bienhechora y paradigma del hombre, es el resultado en Proclo de la larga elaboración que hundiendo sus raíces en el demon personal griego, bajo la autoría de Platón, se une a la doctrina de *los Oráculos Caldeos*.¹³⁹

Efectivamente, podemos considerar a Proclo como el testigo que intenta revivir los tradicionales postulados platónicos y como el encargado de conjugar las demonologías precedentes con las de Medio Oriente con la finalidad de reestructurar la demonología al servicio de la especulación filosófica y de la teología. Por esta razón, grandes filólogos alemanes querían identificar a Dionisio Areopagita con Proclo por su capacidad de síntesis, su respeto a las influencias judías y su interpretación de carácter moral.

Así pues, como lo he destacado en el capítulo anterior, *De coelesti hierarchia* del Areopagita es considerada el testimonio irrefutable de la transformación de la demonología clásica en la angelología judeo-cristiana y dentro de su obra pueden constatarse los elementos que han sobrevivido, los que se han modificado, los que han sido recuperados de otras tradiciones así como las adiciones personales y las interpretaciones. Aunque ya he reseñado los postulados, los conceptos y las figuraciones angélicas, considero necesario enlistar los elementos angélicos para que puedan observarse y relacionarse con los testimonios antes mencionados, según el énfasis dionisiaco del carácter exegetico, de la especulación filosófica y de la aplicación moralizante:

- Los ángeles gozan de la *πρόοδος* y la *ἐπιστροφή* por lo que son capaces de transmitir el conocimiento divino a través de múltiples figuras y símbolos.
- Son agentes demónicos con la virtud de la imitación para asemejarse a lo bueno, lo bello y lo verdadero mientras fungen como ejemplos para los seres inferiores.
- A través de sueños, milagros y estados extáticos, comunican los mensajes divinos.

¹³⁹ *Ibid.*, pág. 84.

- Los seres superiores (querubines, serafines y tronos) alaban al dios, cortejan la divinidad y reciben el conocimiento para simplificarlo y hacerlo inteligible.
- Los seres intermedios (potestades, virtudes y dominaciones) corresponden a las virtudes platónicas y ejemplifican, a través de sí mismos, la capacidad de mediación y la virtud de la prudencia.
- Los ángeles, arcángeles y principados ejemplifican la acción y protección con los hombres; son el ejemplo óptimo de la anagogía y de la conversión del alma después de la muerte.
- Sólo dios conoce los infinitos números de ángeles multiformes que se adaptan según el entendimiento del hombre.
- Los elementos y atributos de los ángeles son interpretados bajo los postulados platónicos con afanes morales, teológicos y etiológicos: fuego, agua, tierra y aire, con la fertilidad, capacidad de dar y propiciar la vida; el aspecto de fuego, con la multiplicidad del aspecto de Dios, porque puede incendiar todo, dar calor vital, iluminar, purificar, ser inmutable, ágil, rápido, sublime, móvil, eficaz, potente; además, se encuentra oculto en todo, transforma y siempre es incontenible; la apariencia humana, con el dominio de una mente racional; los sentidos, con la dialéctica para discernir lo bueno de lo malo, lo virtuoso de lo vicioso y para percibir el conocimiento de Dios; las extremidades, con la capacidad de acción e intercesión; los pies alados, con la capacidad de comunicación con la divinidad; las alas, con la capacidad de elevación, desprendimiento de las pasiones humanas y grado superior al humano; la desnudez con la capacidad purificadora; el atuendo sacerdotal blanco con la devoción y consagración; las armas de guerra con la capacidad de discernimiento; los instrumentos de arquitectura con la capacidad de perfeccionar; la apariencia de aire propia de los ángeles, con la fuerza de animar, inspirar, transmitir los secretos invisibles y comunicar lo superior con lo inferior; las piedras brillantes y los metales resplandecientes con la fuerza rectora del buen camino; el león con la fortaleza, el buey con la acción de propiciar la fertilidad por su robustez, el águila por su agilidad y capacidad vigilante, el caballo por la obediencia y servicio; los ríos de fuego con la emanación de la sabiduría; las carretas con la revolución infinita y el camino a Dios y, finalmente, la percepción de sentimientos, con la representación de los hombres mismos.

4.2 El demon unipersonal y el ángel custodio. La medianía en Sócrates, Anquises y Eneas

Una vez comprendida la tradición a partir de sus fuentes más representativas, resta desarrollar la comparación de dos grandes conceptos de la mitología y la demonología clásica y de la angelología judeo-cristiana a través de las figuraciones que considero más representativas. La sustitución del “demon unipersonal” con el “ángel custodio” o bien “ángel de la guarda” forma parte irrefutable del proceso evolutivo de tales tradiciones. No obstante, esta transformación no sucedió de forma agresiva por meras imposiciones; es decir, ambas teorías son, como lo destacan Schilling y Bayet, homólogas y, por la enorme similitud de la funcionalidad conforme al sistema filosófico platónico y el religioso judeo-cristiano, fueron fundidas heterogéneamente. Algunos aspectos demoníacos clásicos fueron reemplazados sólo en nombre y en iconografía, pero no en funciones o en naturaleza. Los Genios, Manes, (propriadamente seres intermedios), Lares (divinidades latinas), ángeles y demonios son tan parecidos que, en el proceso de sustitución o combinación, la naturaleza, acciones y funciones se conservaron casi iguales, en tanto que dominaron las denominaciones, conceptos e imágenes de la tradición judeo-cristiana.

Para comprobar estas proposiciones, he recolectado, gracias a las observaciones de Beujeu en *La religion romaine a l'apologée de l'empire* y de Boyancé en *Études sur la Religion Romaine*, las citas y las fuentes más pertinentes para evidenciar aquellos dos *exempla*: el demon unipersonal platónico representado en la figura de Sócrates y en la de Anquises (representante del Genio protector y de las divinidades Lares y Penates), y el ángel custodio, o ángel de la guarda, según lo testifican grandes exégetas cristianos como Filón, Orígenes, san Jerónimo y Tertuliano.

Apuleyo y Plutarco son los testimonios más destacables por utilizar la demonología, según el ejemplo moral de la prudencia o medianía a través de “Sócrates” como símbolo de un hombre guiado por su demon ante situaciones difíciles. De esta interpretación, destacan los conceptos de protección a través del auxilio directo y de la comunicación con presagios, sueños o voces en función anagógica o, mejor dicho, en la conducción hacia la divinidad. No obstante, esta figuración ejemplar corresponde a un ámbito propiadamente académico por lo que resulta difícil creer que haya sido una figura entendida por un público receptor más generalizado.¹⁴⁰ Por lo tanto, conviene atender la mitología que, en combinación con los ritos, se encarga de la promoción de las figuras que ejemplifican la medianía o bien la prudencia en los diferentes testimonios literarios.¹⁴¹

¹⁴⁰ “[la tradición demonológica] halla su culminación en la figura de Sócrates. El mismo Platón nos habla en su *Fedón* del demon que nos guía en vida y que, al finalizar ésta, nos conduce ante los jueces, llegando a asimilar el hombre perfecto a los demonios...” Ramos Jurado, J. A. (1981): págs. 77 y 78.

¹⁴¹ Schilling considera que la máxima figura demoníaca encuentra su lugar con Anquises en relación con el héroe Eneas porque existen vasijas anteriores a la composición de *Aeneis* que demuestran la referencia al mito fundacional y porque se expresa recurrentemente en pinturas, monedas e inscripciones. Del gran recuento de inscripciones latinas que reseña el francés del *Corpus Inscriptionum Latinarum*, conviene recordar las que

La declamación del madaurensis menciona los ejemplos míticos más usuales que encajan con las precisiones de la demonología platónica: el orador Néstor como mediador y consejero; el héroe Ulises junto con su colega Diomedes que representan “mente y acción”; Agamenón y Aquiles por su carácter iracundo, como modelo de lo que no debe hacerse; la diosa Minerva, auxiliadora de Ulises, ejemplifica la virtud de la medianía o prudencia platónica de una forma gráfica y explícita porque acompaña al héroe, lo orienta y le permite superar toda prueba. Cabe destacar que Apuleyo utiliza estos ejemplos con precisión a través de su erudición y promueve esta iconografía con su declamación.

Si embargo, en la Roma del siglo II, cuando la demonología latina se había fundido con la griega (según testimonia el madaurensis), la tradición popular junto con las creencias religiosas se valía de los seres intermedios y de las divinidades protectoras como insignias fundacionales que promueven la identidad y la protección. Debe advertirse, como prueba de la “confusión” entre las divinidades y los seres intermedios, que los mismos romanos usaban indistintamente las denominaciones de sus agentes demónicos “Lares”, “Penates”, “Manes” o “Genios” para designar los espíritus protectores. Dumezil da cuenta de ello y propone una delimitación, aunque no del todo convincente: los “Manes”¹⁴² y “Genios” son nombres genéricos que pueden referir todos los diferentes tipos de seres, mientras que “Lar” se usa específicamente para divinidades protectoras, sobre todo, de los asuntos privados (*Lar familiaris*). En cambio, los Penates protegen los grandes asuntos públicos y algunos personajes destacables (*Penates-Anchises, Genium-Augusti*): “Le peu de netteté de désignations collectives Lares et Penates a fait que, là-même, les deux groupes apparaissent en concurrence, ou confondus: dans Servius (Aen. II, 211), Caton (Agr. 143), Plaute (Trin. 139) et d’autres auteurs attribuent ou identifient le même foyer au *Lar Familiaris*...”¹⁴³

No obstante, en esta investigación considero, según la tradición latina de las fuentes clásicas, que los Penates y Lares eran divinidades, no precisamente seres intermedios, puesto que no “mediaban” entre una divinidad superior y el hombre, sino que a través de su numen concedían protección y buenos consejos directamente. Si bien, como he mencionado antes, el culto a estas divinidades sugiere una antigua tradición demonológica muy probablemente de origen etrusco, los latinos los configuraban como divinidades que se relacionaron con el culto de los Manes y de los Genios. La *pietas* se definía como el respeto y la responsabilidad de atender a las divinidades con especial énfasis: *pietas erga deos, pietas erga Penates, pietas erga parentes*. Considero, en cambio, que los Genios y su contraparte, los Manes, Larvas y Lemures, son los representantes de la tradición demonológica romana que se fusionaron con

refieren los genios protectores de la familia (VI, 245: *Genius familiae monetalis*), del estado (V, 4211: *Genius collegii senatorum*), de los estratos (VI, 5996: *Genius curiae*), de lugares específicos (XI, 7030: *Genius coloniae Florentiae*) y de las actividades comerciales (en *L’année épigraphique*, 1955, no. 165: *Genius corporis splendidissimi inportantium et negotiantium vinariorum*).

¹⁴² Dumezil, G., *op. cit.*, pág. 359: “les di Manes se distinguent de l’âme, sont des <démons> protecteurs, éventuellement vengeurs, comparables aux deux démons personnels de certaines spéculations grecques...”

¹⁴³ *Ibid.*, pág. 347.

los démones griegos; sin embargo, creo firmemente que la declamación apuleyana testimonia un aspecto clave para mi interpretación de tal tradición según los testimonios platónicos:

-Los Genios latinos se fusionan con los démones griegos, más específicamente con el demon Socrático que es representado como un guardián custodio unipersonal.

-Los Lares y Penates (pese a ser divinidades) se codifican junto con los Manes, Genios, Lemures y Larvas como parte de la demonología latina de tal modo que son interpretados como agentes demoníacos congénitos que se separaron del cuerpo humano después de la muerte. Resulta inmensamente importante la asimilación del “Lar familiar” que pasa de ser una divinidad protectora a un agente demoníaco proveniente de los ancestros, vigía de la familia de la que proviene, porque revela posiblemente que después del siglo II la tradición demonológica pudo contener y asimilar aquellas divinidades.

-Se estudian los Lares, Penates, Genios y Manes como parte de una sola tradición y se ejemplifican con dioses, personajes y figuras públicas según los testimonios clásicos: como la diosa Minerva que acompaña a Ulises, el Lar familiar de las comedias y el demon unipersonal de Sócrates.

En efecto, desde los comediógrafos, se evidencia un fuerte vínculo de los agentes demoníacos con la sociedad en el ámbito cotidiano. Ya sea como protectores, ya como amonestadores o ya como intercesores, los Lares tienen un lugar importante en el núcleo familiar (*Lar familiaris*) y el culto hacia ellos perdura de modo indispensable: como puede observarse en Plauto, *Aulularia* 725, *Truculentus* 184, *Stichus* 622, *Persa* 108 y *Mercator* 138.

Para los poetas imperiales, el culto a tales divinidades se manifiesta totalmente ligado a los aspectos públicos (políticos) y a los privados (religiosos). *Aeneis* es el testimonio más completo que revela la función mítica nacionalista y la especulativa, representadas en un héroe. En el libro II, 289-295, Héctor encomienda a Eneas el destino de Troya y le advierte que serán sus compañeros los Penates a quienes debe buscarles una nueva morada, demostrando así la relación “identidad cultural” con el respeto y culto de los ancestros divinizados; en II, 803-806, Eneas rescata a Anquises y lo carga en sus hombros como acto piadoso porque protege a los Penates y a su padre con más preocupación que por sí mismo; en V, 80-81 y 94-99, el héroe destaca el honor a los ancestros y a las “sombras paternas” porque ofrece libaciones para poder llegar con Anquises quien lo auxilia mostrándole el futuro; en VII, 136, se manifiesta la creencia de que los genios protegen lugares específicos;¹⁴⁴ en VIII, 81- 85, Eneas llega a Italia, observa el prodigio de una cerda y hace

¹⁴⁴ “Et il est encore plus arbitraire d’avoir rattaché à la commémoration. Voulu latine et exemplaire, du parents Anchises la description de jeux qui évoquent la Grèce de l’épopée et l’Étrurie. Sans compter l’especie de tromperie qui consiste, en insistant sur leur caractère funéraire. À les présenter comme suite formelle de la cérémonie latine du 13 février, après la neuvaine réservée, la période morte des dies parentales -à la place, dirait-on, des Feralia et des Caristia”. El culto a Anquises recuerda las fiestas propiamente romanas muy importantes relacionadas con el honor a los ancestros. Bayet, J. (1971): pág. 369.

un sacrificio en honor a los dioses¹⁴⁵ (a partir de este pasaje, algunos consideran que se trata de un culto especial a los *lares grundiles*),¹⁴⁶ y en VIII, 678-681, Virgilio exalta la figura de Augusto quien será favorecido porque avanza con el pueblo, los Penates y los grandes dioses:

*hinc Augustus agens Italos in proelia Caesar
cum patribus populoque, penatibus et magnis dis,
stans celsa in puppi, geminas cui tempora flammis
laeta vomunt patriumque aperitur vertice sidus.*¹⁴⁷

En efecto, la relación de las divinidades guardianas y los agentes demoníacos con Augusto se ve destacada en *Aeneis* y este nexo fue muy celebrado por el culto popular del “Genio de Augusto”. Esta interacción entre el emperador con los agentes demoníacos sugiere un carácter nacionalista y la especulación de la vida *post mortem*,¹⁴⁸ Augusto forma parte de los dioses, como los Penates romanos, y por ello se diviniza. Beaujeu dice al respecto:

L’apothéose de César, garantie par son origine doublement divine et par t’ascension constatée de son ame dans l’éther sous l’aspect d’un astre nouveau, conférait d’elle-meme à son fils un caractère surhumain que consacra l’adoption du titre d’Augustus, intermédiaire entre l’humanité et la divinité... Les honneurs rendus en Italie à son Génie, associé aux Dieux Lares dans le culte populaire des carrefours après s’etre glissé entre Jupiter et les Pénates dans la formule officielle des serments...¹⁴⁹

Como puede observarse en las citas anteriores, la figura de Anquises relacionada con la de Eneas destaca por la relación demonológica que representa el espíritu nacionalista,¹⁵⁰ el respeto a los ancestros y la deificación de los dirigentes de Roma. Esta figuración no sólo pertenece a una manifestación literaria, sino a una tradición gestada tiempo atrás porque contiene el fundamento mítico griego, la interpretación latina según los genios y la fusión de los elementos etruscos (Lares, Penates); Pierre Boyancé ha demostrado que la leyenda de Eneas cargando a su padre Anquises existe desde el siglo II a. C., como símbolo de la piedad, y que formaba parte de una tradición popular bien difundida por el norte de Italia; vasijas,

¹⁴⁵ En *Fast.* II, 545: Ovidio recuerda la piedad de Eneas que rinde culto a sus dioses Penates a través de la figura de su padre: *Ille patris Genio sollemnia dona ferebat*: Aquél llevaba solemnes regalos al genio de su padre.

¹⁴⁶ “Lavinium was believed to have founded by Aeneas when he landed in Italy. He was led there by sow that bore thirty piglets standing, it was sometimes said, for thirthy member cities of the Latin League”. *Cfr.* Beard, M. (2001): págs. 12-14.

¹⁴⁷ La traducción puede leerse en la página 71.

¹⁴⁸ En los *Epigrammata* de Marcial puede verse desarrollada la función funeraria del respeto a los Manes según la consolación de la muerte, en el libro X, 53 y 61 cuando rinde homenaje a la muerte de Escorpio y Erosión. En el libro VIII, 20 puede leerse la invocación del Genio personal.

¹⁴⁹ Beaujeu, J. (1955): pág. 41.

¹⁵⁰ La concepción nacionalista romana se empata con lo expuesto en *Deuteronomium* 32, 8, de donde se cree en la existencia de ángeles que representan ante Dios a cada nación y protegen a los hombres.

estatuillas y algunas pinturas en Pompeya revelan su difusión.¹⁵¹ Boyancé reconoce que la popularidad de esta figura heroica, incluso por encima de la de Ulises, se debe a que Eneas representa la piedad a través del respeto a los dioses Penates y a su padre:

Énée fut choisi de préférence à Ulysee, non parce qu'il était troyen, mais parce qu'il incarnait la pietas, parce qu'il était <le modèle de l'homme qui mettait au dessus de tout son devoir envers les dieux et la patrie et sa sollicitude pour son vieux père>. Ainsi, quand Virgile devait l'élire pour son héros, ce n'était pas à un étranger qu'allait sa ferveur, mais à quelqu'un où, de longue date, la piété romaine avait appris et aimé à se reconnaître.¹⁵²

Así pues, la leyenda de Eneas piadoso (que antepone a sus ancestros) revela la cualidad más famosa del héroe y lo define como el ejemplo más virtuoso. Bayet cree, a partir de *Aeneis* V 54-56, donde Eneas promete un templo a Anquises, que Virgilio muy a propósito justifica la apoteosis o divinización del linaje imperial romano: “Énée promet de dédier, dans la terre lointaine où il finira par s'établir, un <temple> à Anchise... curieuse anticipation de l'apothéose impériale romaine, où le meme prince était présent à la fois comme dieu céleste en son temple et comme cendre consacrée en sa tombe...”¹⁵³ De esta manera, el espíritu nacionalista se ve justificado por la divinización de los dirigentes de Roma y su máximo ejemplo en el héroe y su padre. Asimismo, Anquises funciona como representante del culto a los seres intermedios-congénitos porque presenta las cualidades ejemplares: en vida un hombre virtuoso quien aconseja y procura el carácter prudente a su hijo, al morir se diviniza y forma parte fundamental del destino troyano, concede favores al héroe siendo su acompañante y su guía incluso en el inframundo y finalmente Eneas le rinde culto (según los ritos demonológicos de Roma) al ser divinizado. Incluso, Eneas fue venerado como un agente intermedio; según lo demuestra Dumezil al analizar una dedicatoria que aparece en Estrabón V, 3, 5: *Lare Aineia dono*, porque testifica el culto al héroe de cualidades virtuosas.¹⁵⁴ Y esto precisamente me hace considerar certera la teoría de que los Lares y los Penates, se relacionan con las almas humanas que se divinizan y adquieren un culto propio por su capacidad previsoras.

¹⁵¹ “Soulignons, en effet, avec lui que les monuments figurés du VI^e siècle –Énée portant Anchise– mettent en évidence le trait le plus fameux de héros: sa piété. Le pius Aeneas n'est pas la création tardive de Varron ou de Virgile...” Boyancé, P. (1972): págs. 66-67. Beaujeu también ha demostrado, a través de la numismática, que en la época de Antonino Pío la *pietas* se promocionaba a través de la figura de Eneas cargando a su padre, como símbolo del respeto a los dioses y a los ancestros, resaltando la dedicación a los dioses y la identidad a través de los padres. *Cfr.* Beaujeu, J., *op. cit.*, pág. 283: “on reconnaît nettement Antonin en personne et le jeune Marc-Aurèle, incarnant Énée et Ascagne, en train de sacrifier aux Pénates, d'après le relief fameux de l'Ara pacis Augustae, ainsi le rappel de la légende troyenne ne sert pas seulement à réveiller la continuité de la Rome éternelle et la fidélité du principat à sa tradition la plus vénérable”.

¹⁵² Boyancé, P., *op. cit.*, pág. 68.

¹⁵³ Bayet, J., *op. cit.*, pág. 380.

¹⁵⁴ *Cfr.* Dumezil, G., *op. cit.*, pág. 439.

Estas mismas características demonológicas representadas en Eneas y en Anquises por Virgilio son enfatizadas por otros autores. Horacio, en *Carmina* III, 17, 13-16, describe el rito en honor del genio protector, su veneración con vino y con un lechón de dos meses según la tradición de los *lares grundiles*.¹⁵⁵ Sin embargo, el poeta, en *Epistulae* II, 2, 183-189, quizá nos hereda la concepción más importante acerca del genio romano que funciona como un guía (*comes*) natal que modera nuestro carácter y se presenta a veces blanco, a veces negro.¹⁵⁶ Este aspecto es el que más puede considerarse un homólogo del ángel guardián porque contienen la misma funcionalidad que compensa la preocupación humana de “protección” y “conexión con la divinidad”, a pesar de las diferencias en los motivos descriptivos.

Por parte de los démones no congénitos, Tibulo, en *Carmina* II, 2, 1-9, plasma una ceremonia de cumpleaños con la invocación del demon unipersonal que concede protección y conmemora el aniversario de la vida; ésta posiblemente es una invocación al demon que acompaña al hombre desde su nacimiento y que también es homólogo a la tradición judía y platónica:

*Dicamus bona uerba: uenit Natalis ad aras:
quisquis ades, lingua, uir mulierque, faue.
urantur pia tura focis, urantur odores
quos tener e terra diuitem mittit Arabs.
ipse suos Clenius adsit uisurus honores,
cui decorent sanctas mollia sarta comas.
illius puro destillent tempora nardo,
atque satur libo sit madeatque mero,
adnuat et, Cornute, tibi, quodcumque rogas.*¹⁵⁷

Ovidio expresa fórmulas sacrificiales en distintos pasajes de sus obras; en *Tristia* III, 13, y IV, 10 recuerda libaciones con vino; en *Fasti* II, 545 recapitula y destaca el carácter piadoso de Eneas que rinde culto a sus ancestros y más adelante, en V 138-146, dice:

*stabat: quae standi cum Lare causa fuit?
seruat uterque domum, domino quoque fidus uterque:*

¹⁵⁵ “From this term (*grundire=grunt*) we learn that the lares grundiles were named, whom Romulus is said to have established in honor of the sow who gave birth to thirty piglets. Cassius Hemina declares that this is the case in book 2 of his *Histories* in the following way: The crowd of shepherds, agreeing without any dissent, put Remus and Romulus in charge with equal formal authority, on condition that they make an agreement between themselves about the royal power. A Prodigy occurred: a sow gave a birth to thirty piglets; because event they made a sanctuary for the *lares grundiles*” Flower, H. I. (2017): pág. 105

¹⁵⁶ *Cur alter fratrum cessare et ludere et ungui/praeferat Herodis palmetis pinguibus, alter / diues et inportunus ad umbram lucis ab ortu / siluestrem flammis et ferro mitiget agrum, / scit Genius, natale comes qui temperat astrum, / naturae deus humanae, mortalis in unum/ quodque caput, uoltu mutabilis, albus et ater.*

¹⁵⁷ “Digamos palabras favorables: el Cumpleaños [el genio natal] llega a los altares. Cualquiera que esté presente, hombre o mujer, calle su lengua. Que se quemen los píos inciensos en los hogares, que se quemen los perfumes que el exquisito árabe envía desde su opulenta tierra. Que el Genio en persona asista para ver sus ofrendas, que delicadas guirnaldas ornén su sagrada cabellera, que sus sienes destilen nardo puro y esté saciado con la ofrenda y que lleno de vino te conceda, Cornuto, cualquier cosa que le pidas”. La sugerencia entre corchetes es anotación mía. Traducción de Juan Luis Arcaz Pozo.

*compita grata deo, compita grata cani.
 exagitant et Lar et turba Diania fures:
 pervigilantque Lares, pervigilantque canes.
 bina gemellorum quaerebam signa deorum
 viribus annosae facta caduca morae:
 mille Lares Geniumque ducis, qui tradidit illos
 Urbs habet, et vici numina terna colunt.*¹⁵⁸

Los lares representan la protección de Roma y son intermediarios que velan por la integridad del imperio.¹⁵⁹ También Persio hace mención de los ritos del Genio protector de Roma en *Saturae* II, 3, así como Juvenal, en el libro V, 33-37, que da cuenta de las libaciones con vino como parte de las ceremonias más destacables. De manera que, a través de estos autores, podemos observar la importante presencia del culto de los seres intermedios en diferentes situaciones con el mismo matiz funcional.

Tito Livio, en el libro VIII, 9 de *Ab urbe condita*, hereda una completa fórmula petitoria que revela la suma importancia de los Lares y de los Manes respecto al destino de Roma:

*Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, Divi Nouensiles, Di Indigetes, Divi, quorum est potestas nostrorum hostiumque, Dique Manes, vos precor, veneror, veniam peto uti populo Romano Quiritium vim victoriam prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore, formidine morteque adficiatis. Sicut verbis nuncupavi, ita pro re publica Quiritium, exercitu, legionibus, auxiliis populi Romani Quiritium, legiones auxiliaque hostium mecum Deis Manibus Tellurique devoveo.*¹⁶⁰

Así pues, existía una importante tradición demonológica en Roma y era indispensable rendir culto a los seres intermedios y a las divinidades autóctonas por la protección y la prosperidad del imperio. La figura de Anquises relacionada con Eneas ejemplifica la piedad como una gran cualidad moral, evidencia el orgullo nacionalista y permite apreciar la

¹⁵⁸ “...permanecía. ¿Cuál era la razón de permanecer con el Lar? Ambos cuidan el hogar, también ambos son fieles al amo: las encrucijadas gratas al dios, las encrucijadas gratas al perro. El Lar y la turba de Diana agitan a los ladrones: y los Lares vigilan, los perros vigilan. Buscaba los dos signos de los dioses gemelos, vueltos caedizos por las fuerzas de la edad avanzada. La Urbe tiene mil Lares y el Genio del emperador que los entregó y las aldeas cultivan a tres númenes”.

¹⁵⁹ “Le calendrier d’Amiternum et les *Fasti Fratrum Arvalium* signalent, à la date du 9 octobre une fête en l’honneur du *Genius Publicus* qui se trouve en association avec *Fausta Felicitas* et *Venus Victrix* in Capitolio. Désormais le type du *Genius publicus* s’est précisé: il est à la fois symbole de prospérité et de succès”. Schilling, R. (1979); pág. 426.

¹⁶⁰ “¡Jano, Júpiter, padre Marte, Quirino, Bellona, Lares, dioses Novensiles, dioses Indigetes, Dioses de quienes es la potestad de los nuestros y de los enemigos y Dioses Manes, os ruego, os suplico, pido su gracia para que propicien la fuerza y la victoria al pueblo romano de los Quirites y debiliten con terror, con miedo y con la muerte a los enemigos del pueblo romano de los Quirites! Así como los invoqué con estas palabras, así dedico conmigo las legiones y las tropas auxiliares de los enemigos a los dioses Manes y a la Tierra a favor de la República de los Quirites, de su ejército, de sus legiones y de las tropas auxiliares del pueblo romano de los Quirites”.

imbricación de especulaciones a través del mito: la vida después de la muerte, la protección personal y la comunitaria, el consejo de la prudencia o la medianía en el carácter y la comunicación con los dioses.

Ahora bien, en lo que corresponde a la tradición propiamente judeo-cristiana, contamos con algunas referencias que sugieren la probable fusión o sustitución entre la teoría del demon unipersonal con la del ángel guardián. En el siglo III, el gramático Censorino testifica la importancia del genio personal y lo relaciona definitivamente con el día de nacimiento; no obstante, la forma en que define a los agentes demoníacos quizá revela la fusión de los démenes latinos y de los judíos porque, en *De die natali* III, 1,¹⁶¹ las cualidades del genio personal se asemejan a las de los démenes platónicos condicionados por los *Oracula Chaldaeorum*. Podríamos considerar que a partir del siglo III y IV, en el pleno desarrollo de los neoplatónicos, surge la fusión y la evolución de la demonología clásica en la judeo-cristiana.

El gran comentarista de Virgilio, Mario Servio Honorato interpreta, en *In tria Vergilii opera expositio*, Ae. 6, 743, que al nacer poseemos dos genios; uno que propicia el mal, otro el bien. Podríamos considerar que esta interpretación de la *Aeneis*, se encuentra influenciada por los *Oracula Chaldaeorum* de Oriente y quizá por la perspectiva cristiana, porque no se parece a las precisiones latinas que separaban el bien y el mal en dos diferentes seres intermedios como lo establece Apuleyo (lares ≠ lemures, penates ≠ larvas). Si Filón, ya desde el siglo I, trataba de conciliar y representar la apropiación de los démenes griegos según las premisas judeo-cristianas, los autores del siglo III al V por el contacto con las teorías demonológicas y con las tradiciones de Medio Oriente muy probablemente empezaron a fundir en una sola concepción a los diferentes seres intermedios.

El artículo *Sur le culte d'angelos dans le paganisme grec et romain* de F. Sokolowski contiene la teoría más aceptada en cuanto a la confusión de la denominación “ángel”; propone, a partir de múltiples inscripciones de la época imperial tardía encontradas en Anatolia, que la palabra ἄγγελος servía como cognomen de varios dioses, por ejemplo Hécate, Artemisa o Hermes que gozaban de poderes conectivos entre los dioses y los hombres; cuando la cultura “pagana” empieza a tener contacto con la propiamente judeo-cristiana y, sobre todo, cuando se lleva a cabo la traducción de la *Biblia* al griego y al latín,

¹⁶¹ “Le Génie est un dieu sous la tutelle de qui chacun, dès l'instant de sa naissance, est placé pour toute sa vie. Ce dieu, soit parce qu'il préside à notre génération, soit parce qu'il naît avec nous, soit parce que, une fois engendrés, il nous protège et nous défend, s'appelle Génie, du mot latin genere. Le Génie et le dieu Lare ne font qu'un seul et même dieu, suivant l'opinion de beaucoup d'anciens auteurs, au nombre desquels on peut compter Granius Flaccus, dans son livre à César, qui nous est parvenu avec ce titre: De Indigitamentis. Ce dieu, suivant la croyance commune, a sur nous, non pas seulement une grande influence, mais le pouvoir le plus entier... Le Génie, au contraire, est un gardien si rigoureusement attaché à nos pas, qu'il ne s'éloigne point de nous un seul instant ; mais, nous prenant au sortir du sein de nos mères, il nous accompagne jusqu'au tombeau. Du reste, si chaque homme n'a de jour natal à célébrer que le sien, c'est un culte qui m'est imposé à moi deux fois l'an. Aussi bien, puisque c'est à toi et à ton amitié que je dois tout, honneur, dignité, considération, patronage, et toutes les aisances de la vie, regarderais-je comme un crime d'honorer avec moins de zèle que le mien l'anniversaire du jour où, pour mon bonheur, tu as reçu la naissance; car si l'un m'a donné la vie, l'autre m'a valu ce qui en fait le soutien et l'ornement”. Traducción de W. Thayer.

se decide traducir מַלְאָךְ (maláj) por ἄγγελος y *angelus* de modo que, a través de las fuentes literarias y en la tradición oral, sucedió un rápido y efectivo proceso de “confusión” o “sustitución” no sólo del uso de la palabra sino también del significado para la comunidad cristiana y la pagana. Asimismo, Sokolowski especula que Orígenes luce como el principal autor donde la tradición demonológica puede apreciarse totalmente mezclada y reestructurada según las intenciones judeo-cristianas. En *In Iosuem homilia* III, se presenta una de las semejanzas-claves por la relación de los agentes demoníacos con la protección de una nación entera y más especialmente con el cuidado de cada hombre. En *In Lucam* XII, 4-5, como antes se ha mencionado, define la existencia del ángel del bien y del mal, al mezclar las concepciones griegas con las caldeas y al fundamentarlas con citas bíblicas, mientras añade que el ángel unipersonal puede procurar el bien o el mal.

Como testimonios definitivos de tal evolución, según algunos demonólogos cristianos, Tertuliano y, sobre todo, san Jerónimo son las fuentes principales que censaron las interpretaciones finales y las posicionaron como definiciones oficiales. Tertuliano, en *Apologeticum* XXXII 2,¹⁶² revela la importancia del juramento al genio de César como parte de las tradiciones más importantes del imperio y su relación con los demonios protectores de cada persona, aunque él mismo desacredita el rito a partir de la asimilación cristiana de los demonios revelando así el cambio de tradición según su interpretación negativa; mientras que san Jerónimo confirma, en su *Commentaria in Matthaem* XVII, 10, que el proceso de conversión de los demonios a los ángeles ha alcanzado su máximo desarrollo porque presenta al ángel custodio y personal que acompaña al hombre desde su nacimiento y lo aconseja: *magna dignitas animarum ut unaquaque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum...*¹⁶³

4.3 Coincidencias demonológicas

Dado el contexto de fuentes precisas que revelan la evolución de la tradición, queda por destacar los elementos que hacen similares las figuraciones de Eneas y Anquises con las del ángel unipersonal según su tipología y su funcionalidad. Si bien, según creo, la demonología pudo verse sustituida por la angelología, el proceso debió ser bien aceptado por la inmensa similitud de formas junto con el contenido y por la convergencia de filosofías y sistemas

¹⁶² “No es desprecio de la majestad cesárea el no jurar por su genio los que juramos por su vida, que es más divinamente sagrada que sus genios. No ignoráis que los genios son demonios, pues sabéis que demonio es diminutivo de genio. No medimos la majestad del César por los genios, sino por la grandeza de Dios que lo eligió, y en él veneramos el secreto juicio de Dios, que ordenó que un hombre mandase a todos. Sabemos que en aquél está el dominio que Dios quiso que estuviese; y por esto deseamos que esté salva la vida a quien Dios delegó su potestad, y reputamos por grande juramento jurar por una vida que Dios eligió por superior de las otras. En lo demás no tomamos en la boca a los genios (digo a los demonios), sino cuando los exorcizamos mandándoles salir de los cuerpos de los hombres; que el jurar por ellos sería darles alguna honra o alguna divinidad”. Traducción de Pedro Manero para el proyecto Roger Pearse.

¹⁶³ “[Este es] el gran privilegio de las almas de que cada una tiene desde el origen de su nacimiento un ángel asignado para su cuidado”.

religiosos. Así pues, destaco las características de ambas tradiciones que funcionan casi de la misma forma en las dos grandes tradiciones que lograron confundirse, sustituirse y revonarse.

1) Ambas tradiciones contienen la especulación de la vida después de la muerte.

Me parece que las relaciones “ángel-paraíso/Edén”¹⁶⁴ y “Anquises-Isla de los Bienaventurados/ Campos Elíseos” actúan como mitigantes de la especulación escatológica y abren el panorama de las creencias religiosas a través de los agentes demónicos, si consideramos certeras las interpretaciones jungianas y freudianas acerca del lenguaje mítico. Como si se tratara de un símbolo de algún rito de *passage*, Rüpke al respecto de los agentes demónicos dice: “The sequence of sacrifices to the family lar or penates, the meal including the holocaust of the *porca praesentana* and the concluding sacrifice and the meal at the grave, mark out the transition of the deceased from the living to the divinized ancestors”.¹⁶⁵ Por lo tanto, la fusión de estos dos conceptos pudo ser bien aceptada por la misma funcionalidad; Anquises demuestra con el mejor de los ejemplos la conexión de Roma con sus agentes divinizados y ejemplifica la actitud piadosa en el héroe quien cumple exitosamente sus empresas y supera todas las adversidades gracias a la prudencia o medianía que le inspiran los consejos de su padre. De una forma muy similar, la bien conocida relación de los ángeles judíos con el Edén y la capacidad de habitar en el mundo de los cielos y de la tierra compensan la esperanza y el destino de las almas que, tras sus buenos actos, pueden entrar en conversión con la divinidad.

2) Ambas tradiciones explicitan la necesidad de protección e intercesión de la divinidad. Eneas piadoso (quien respeta y conserva cuidadosamente a los dioses Penates) es auxiliado por su padre quien al morir se convierte en un agente demónico; los ángeles judíos cumplen con labores de auxilio, de consejo, de intercesión y hasta de acción con bastantes personajes bíblicos.¹⁶⁶ En efecto, la preocupación humana de protección personal y colectiva encuentra refugio en los seres intermedios; como señalé, según la teoría binaria de Levi-Strauss, los ángeles y Lares protectores actúan como un elemento intermediario que compensa o alivia una contradicción humana: el extremo “humano-divinidad” se presenta inconexo y definitivamente separado, los creyentes paganos, al igual que los cristianos, encuentran un esoterismo noble a través de los agentes demónicos y resuelven una de las limitantes teológicas más preocupantes que atormentaban a un

¹⁶⁴ “Bien entendu, <les ombres d’Anchise qu’un évoque Énée ne sont point de celles qui suscitent l’horreur; il n’empêche que le héros, quand il retrouvera son père aux Champs Élysées parmi les *felices animae* (VI 699: qui sont des *umbrae vivantes*, comme les dieux!), se rappellera avoir vu en rêve sa *tristis imago* (VI 695)... Virgile a tenu à garder en ce vers la tonalité archaïque de pluriels qui semblent mystérieusement accordés à la confuse indistinction des Manes”. Bayet, J. (1971): pág. 373.

¹⁶⁵ Rüpke, J. (2014): pág. 128.

¹⁶⁶ Peter R. Carrell en su estudio *Jesus and the angels. Angelology and the Christology of the Apocalypse of John* analiza este aspecto según la cristología; Jesucristo es la máxima figura angélica en el *Nuevo Testamento* y su relación con los ángeles intercesores ejemplifica el seguimiento de Dios a través de sus intermediarios.

pueblo que, de antaño, vivía de la superstición y salvación a través de ritos de comunión con las divinidades.

3) Ambas tradiciones contienen matices etiológicos.

Los demonios latinos se dividen tajantemente en dos; los benévolos y los malévolos, mientras que la tradición medio oriental prefiere creer que un solo ángel puede ser capaz de realizar los dos tipos de inspiración; no obstante, los dos sistemas confían en que el hombre recibe estímulos a partir de un influjo superior. Respecto a esta consideración, que analiza la providencia divina y el destino del hombre, queda un gran campo de estudio por realizar, los especialistas prefieren simplificar las acciones de los demonios según la voluntad divina y atribuir todo aspecto negativo a la tradición de los demonios, entendidos como los seres propios del infierno que el cristianismo ha utilizado como símbolo del mal y del pecado, y que forman parte de una tradición específica que se gestó desde la Antigüedad Tardía y encontró su máximo desarrollo en el Medioevo.

4) Ambas tradiciones encaminan propuestas moralizantes.

Eneas es el máximo ejemplo de un hombre virtuoso, quien a través del culto de los dioses y de los ancestros divinizados, puede cumplir la máxima labor fundacional de Roma. Indudablemente el culto a los demonios latinos era bien conocido y bien aceptado por los altos dirigentes y el pueblo; el auxilio de tales divinidades merecía un gran cuidado y especial afecto por parte de los ciudadanos latinos. En el ámbito literario y filosófico, la relación de Sócrates con su demon funcionó como *maxima exempla* de la virtud de la prudencia gracias al auxilio demoníaco; en el popular, las imágenes míticas que, en su función de mitos-creenciales, representan un culto, un conjunto de valores y una confirmación de la identidad romana.

En mi opinión, resalta en gran medida la relación moral con las figuras demoníacas por la influencia a través de nuestros actos y el código de virtudes según la relación héroe (figura ejemplar)-demonios.¹⁶⁷ Dionisio Areopagita es quien clarifica la apropiación de estas ideas por la fusión y aglutinación de casi todos los postulados platónicos y la inminente intención de transmitir una función moralizante a través de los demonios a partir de la exégesis de las imágenes, atributos y figuraciones relacionados con ellos.

¹⁶⁷ “Le Genius était devenu un *comes* dont l’interprétation se pretait aux tendances à la fois moralisantes et spiritualisantes”. Schilling, R., *op. cit.*, pág. 431.

5. Conclusiones

Espero que esta aproximación propicie el acercamiento al estudio de la tradición demonológica; en la que, sin duda, aún falta revisar fuentes y testimonios para tener un mejor panorama de los ángeles a través de los siglos. Ojalá haya contribuido al análisis de la transformación de la demonología clásica a la angelología judeo-cristiana al haber rastreado los estudios que consideré más pertinentes y al haberlos relacionado con mis propias observaciones de la obra apuleyana y de la dionisiaca. Efectivamente, los investigadores reconocen al madaurense y al Areopagita por sus tratados especializados como grandes representantes de sus tradiciones, pero no los analizan conjuntamente a pesar de su enorme similitud y correspondencia; por eso, he procurado enfatizar la importancia de aquellas dos obras como representantes de tradiciones que testifican la funcionalidad, el esquema y la interpretación de los seres intermedios.

Asimismo, espero que mi trabajo sea considerado como un nuevo enfoque del análisis demonológico y que se aprecie en él el hincapié que he puesto en los postulados filosóficos que se han mezclado con los seres intermedios, para facilitar la especulación filosófica a través de sus figuraciones griegas, romanas o judías. Hay una evidente relación de la representación de las virtudes platónicas con los agentes demónicos; no obstante, esta cualidad ha perdido fuerza durante la evolución de la tradición y del culto de los ángeles. A continuación, expreso mis consideraciones finales para cada apartado según el enfoque desarrollado en cada uno de ellos:

1.- La declamación de Apuleyo es un estudio demonológico consciente, dedicado y bien fundamentado por sus viajes, sus lecturas y su acercamiento a los cultos de su tiempo. Tanto Dionisio como Apuleyo elaboraron estos tratados por el carácter multidisciplinario, el acceso a los textos platónicos y el interés personal; ambos son conciliadores de sus propios contextos porque claramente aglutinan creencias, mitos y opiniones para desmitologizar las figuraciones de los seres intermedios y ejemplificar un código de virtudes específico.

Aunque estos dos autores no abarcan la totalidad de la tradición demonológica y angelológica, son fieles testimonios de la funcionalidad de los agentes demónicos, así como sus diversas representaciones y culto, además de que nos permiten conocer la evolución de una tradición colectiva y otra particularizada; es decir, la tradición cultural revelada en sus fuentes y la propiamente de corte platónico desarrollada según sus intenciones moralizantes.

Casi con total seguridad podemos declarar que *De deo Socratis* es una declamación porque el formato constitutivo revela las cualidades propias del género declamatorio de carácter epidíctico. La exaltación de la figura literaria (Sócrates) se une a los íconos populares (Lares, Manes, Penates) para erigir un emblema de la virtud de la medianía o bien de la prudencia según el medioplatonismo. Los recursos ornamentales y el ritmo clausular son similares a las demás obras apuleyanas, pero aquí destaca su intención persuasiva y encomiástica. El carácter descriptivo, hiperbólico y metafórico son los recursos oratorios para sopesar la

plasticidad artística. El encomio a Sócrates y a los seres intermedios y los ejemplos convierten lo abstracto en concreciones inteligibles.

Aunque sea imposible determinar la influencia de esta declamación, la fama del autor sugiere una benevolente recepción, que se constata por la conservación de múltiples manuscritos que favorecieron la creación de ediciones críticas. La sistematización de los agentes demónicos sugiere que el autor buscaba estabilizar la demonología; no obstante, la argumentación y el desmenuzamiento iconográfico se inclinan por la deliberación moralizante que unifica tradiciones y ejemplifica con la mejor de sus imágenes: así pues, el código literario y el popular se unen para promover el ejercicio de la filosofía platónica que se mantiene casi idéntica a la establecida en las fuentes primarias.

Con su jerarquización Apuleyo rompe algunas de nuestras consideraciones de la religión clásica porque condensó junto con los agentes propiamente demónicos a los Lares y a los Penates latinos y los clasificó como parte de los seres congénitos para acercarlos más a la naturaleza humana con un contacto y una protección más evidentes. Su amplio bagaje cultural permitió a Apuleyo llevar a término el escrutinio de la demonología, aunque desconocemos si la obra tenía un exordio o una peroración más desarrollada, el discurso tiene una idea completa además de una sintaxis clara y sencilla, puesto que los recursos retóricos realmente se encargan de potenciar el discurso.

2.- El análisis comparativo de ambos autores muestra que sus fuentes pertenecen a una sola tradición, puesto que comparten los mismos fundamentos filosóficos, aunque con diferentes iconografías y ejemplos literarios. En otras palabras, el contexto de cada uno orienta el modo de configuración de sus *exempla*: en Apuleyo la unión de los demonios griegos con los genios latinos; en Dionisio la conciliación de lo pagano con lo judeo-cristiano al prevalecer los fundamentos judíos bajo una propuesta platonizante. Asimismo, los filtros de cada teoría pueden ser detectados con claridad, aunque no estamos seguros a qué escuela perteneció Apuleyo o con quién de la Academia ateniense se relacionaba, sus ideas pertenecen al medio platonismo y converge con Plutarco, Gayo y Albino, según cuatro principales conceptos de la demonología platónica: los elementos naturalistas, la multiplicidad de la divinidad, la comunicación entre los hombres y la divinidad, y el carácter del hombre según los seres intermedios.

En cambio, Dionisio, que es el testimonio “final” de las interpretaciones neoplatónicas y del proceso de recepción de la demonología a la angelología, concuerda con el énfasis apuleyano de la exaltación de las virtudes, pero incorpora elementos propiamente teológicos más emparentados con las consideraciones de Proclo y de los neoplatónicos: la capacidad de acercarse y alejarse de la divinidad, la comunicación entre dios y el hombre y las manifestaciones, acciones e intervenciones divinas.

Como puede leerse en mis conclusiones al segundo apartado, confío en la interpretación del lenguaje mítico relacionado con los agentes demónicos según la desmitificación de Levi-Strauss porque permite descomponer las metáforas y analizar cómo funciona el concepto de

“intermedialidad” aplicado a aspectos naturales, morales, sociales, teológicos y filosóficos: el aire, las alas, la levedad, el aspecto antropomórfico y zoomórfico, los atributos y la capacidad de sentir pasiones con moderación son las cualidades más destacables para fundamentar la virtud de la medianía o la prudencia.

Si bien todos los elementos constitutivos se adaptan al platonismo y procuran una función especulativa, no debe simplificarse la interpretación y capacidad de abstracción de los agentes demónicos; en efecto, invito a reflexionar más en ellos y a estar dispuestos a la deliberación de futuras propuestas; recuérdese que los ángeles occidentales han absorbido elementos de muchas otras tradiciones, pues se reinventan, se modifican, evolucionan y acompañan al creyente en cada época. Puede refutarse mi apunte acerca de los mitos-credenciales representados en la épica virgiliana respecto a los agentes demónicos; no obstante, debe reconocerse una clara asociación del orgullo nacionalista y de la representación de valores a través de los Penates, Lares, el Genio y Anquises como protectores del héroe que, por extensión, se volvieron protectores de Roma, del pueblo romano, del Senado, de las comunidades y de la familia romana. Además, no debe olvidarse los guiños a los cultos demonológicos insertos en las obras de Apuleyo y Dionisio, pues la relación del rito con los agentes demónicos es irrefutable por su primaria función esotérica y misteriosa con la divinidad además de ser símbolos de culto a otras divinidades.

Los dos aspectos que he destacado a través de mi interpretación, la especulación filosófica *post mortem* y el carácter óptimo sugerido para el hombre, gratamente corresponden con las opiniones de grandes investigadores que también se han preocupado por reflexionar sobre el tema; Bayet, Beaujeu, Schilling, Jurado y Camarero determinan que la función de los seres intermedios siempre ha estado ligada a múltiples aspectos, pero principalmente a la especulación filosófica. Mis propuestas de interpretación no son planteadas sentenciosamente, sino que procuran atajar la tradición demonológica respecto al sistema filosófico al que se mantiene adherida desde hace varios siglos. Aunque muchos estudiosos dan cuenta del complejo y casi inabarcable contenido de la tradición angelológica, es recomendable acercarse a éste primeramente según la demonología de corte platónico a la que pertenecieron Apuleyo y Dionisio y de la cual se nutrieron grandes exégetas cristianos, así como otros autores del Medioevo y del Renacimiento.

3.- La mediación, la intervención y la influencia en el carácter del hombre se han mantenido inherentes desde los más antiguos testimonios a los agentes demónicos puesto que funcionan como auxiliares compensatorios al suavizar las preocupaciones o restricciones de un conjunto de creencias como la lejanía de la divinidad, su incomprendibilidad y su manifestación. Debemos a Platón y a sus seguidores la afabilidad que les permitió desarrollar una amplia teoría demónica más que a otros sistemas filosóficos; pues este conjunto de interpretaciones decantó en el pensamiento judeo-cristiano y pervivió en las tradiciones de Occidente quizá porque a raíz de las preocupaciones humanas se acude a una creencia que las atenúe.

La distinción de seres congénitos y no congénitos destacada por el madaurensis procura la resolución de especulaciones *post mortem* al sugerir una conversión demoníaca del alma humana y su participación con la divinidad; tal parece que contiene matices metafísicos, pero también morales porque, dependiendo de los actos buenos o malos cometidos por el hombre, el alma humana es juzgada y puede ser castigada o premiada con su conversión en agente benévolo o malévol.

La capacidad pasional acerca más a los demonios a la antropomorfización para reflejar la naturaleza humana en ellos y procurar el ejemplo del comportamiento moral; como puede leerse en algunos exegetas cristianos, las virtudes cardinales enfatizan el control del raciocinio, de los sentimientos y de las pasiones según la imitación de la divinidad. Si los ángeles cumplen con la labor comunicativa del buen camino, ellos mismos deben actuar como hombres virtuosos, prudentes y justos.

Debe destacarse que esta tradición siempre se ha mantenido abierta al cambio y, aunque algunas funcionalidades perduran, no se mantiene estable según los temas y los ejemplos iconográficos porque es propicia a ser interpretada por la colectividad o círculos específicos que se interesan en ella. Por ello, una de las adiciones más destacables de la demonología es la incorporación de los *Oracula Chaldaeorum* (aludidos por Apuleyo y Dionisio) como la prueba más efectiva de la conexión del mundo clásico con la tradición medio oriental. Así pues, también Filón participa de ello con su teoría conciliatoria entre griegos y judíos; Orígenes, Plotino y Proclo confirman la adopción de los conceptos caldeos, pero los codifican según sus filosofías, al enfatizar las funciones de cortejo, adoración y comunicación de la divinidad única y principal.

Así pues, confío en que concuerden conmigo en que Dionisio es el máximo representante de la transición de una tradición a otra porque testifica el fin de una larga línea de interpretaciones y conforma propiamente la angelología en Occidente. Si bien la iniciativa de conformar una demonología surge desde tiempos de Platón hasta los medioplatónicos, realmente son los neoplatónicos quienes amplían y definen una nueva tradición aglutinada con un sinfín de temas y figuraciones para abrir paso a la especulación filosófica.

Finalmente, para comprender cómo sucedió el paso de una tradición a otra, sopeso el proceso de sustitución de la demonología clásica por la angelología judeo-cristiana más que una fusión o combinación, aunque estos dos últimos procesos se mantienen presentes. Es decir, a partir del análisis comparativo que he propuesto de las dos principales figuras demoníacas de una y otra tradición (demon unipersonal socrático y ángel guardián), puede observarse que la angelología dionisiaca conserva y hace suyas las mismas funcionalidades de la demonología de corte platónico, pero no de sus elementos representativos, pues la figura socrática, los dioses Penates, los Lares y el genio unipersonal latino son sustituidos por los querubines, serafines y ángeles, además de incorporar otros nuevos seres que representan las virtudes platónicas (potestades, virtudes y dominaciones) y de elementos caldeos (tronos). En efecto, la consolación de la muerte, la protección divina y la explicación de lo desconocido son funcionalidades inherentes a los ángeles antropomorfos y en *De coelesti hierarchia* se

presenta el mismo énfasis que en *De deo Socratis* al promover la virtud de la medianía o la prudencia.

Finalmente, invito a valorar la capacidad de análisis de Apuleyo y de Dionisio, pues creo que su método de interpretación es eficaz y empático porque respetan el valor religioso y ritual de los seres intermedios y conceden una propuesta moralizante, accesible y valiosa en la cotidianidad, porque estoy convencido de que si aplicáramos este aspecto en nuestras modernas figuras angélicas, podríamos ejemplificar con mayor ímpetu una conducta prudente, justa y cooperativa.

Espero que este trabajo facilite el acercamiento a la demonología de corte platónico y a la angelología dionisiaca, así como la recepción de las imágenes angélicas, y promueva la iniciativa de nuevas investigaciones tendientes a analizar y comprender aún más esta asombrosa tradición.

8. Bibliografía

Fuentes

Apuleé (1836): *Florides, Du dieu du Socrate, De la doctrine de Platon, Du traité sur le mode*, Trad. M. V. Bétolaud, Paris, Panckoucke.

_____ (1973): *Opuscules Philosophiques (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et Fragments*, J. Beaujeu (Edit.), Paris, Les Belles Lettres.

Apulei Platonici Madaurensis (1991): *Opera quae supersunt vol. III, De philosophia libri, C.* Moreschini (Edit.), Stuttgartiae; Lipsiae, Teubner.

Apuleio (1955): *Le metamorfosi o L'asino d'oro*, Trad. Claudio Annaratone, Milano, Rizzoli Editore.

Apuleius (1822): *L'âne d'or d'Apulée. Précédé du démon de Socrate*, Trad. J. A. Maury, Cambridge, Harvard University Press.

Apuleyo (2003): *Apología o Discurso sobre la magia en defensa propia*, Trad. Roberto Heredia Correa, México, UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).

_____ (2003): *Las Metamorfosis o El asno de Oro de Lucio*, Trad. Juan J. Martos, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (*Alma Mater*).

_____ (2011): *Obra filosófica*, Trad. Cristóbal Macías Villalobos, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos).

Aquino, Tomás de, *Suma de teología* (1988): José Martorrel *et al.*, Madrid, BAC. Para el latín se utilizó: <http://hjpg.com.ar/sumat/a/index.html#c50>. Consultado: 1-5/12/2016.

Censorino (1965): *Censorini de die natali liber*, Otto Jahn (Edit.), Hildesheim, Olms.

Cicerón (1992): *El Orador* (Orator), Trad. Antonio Tovar y Aurelio Bujaldón, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (*Alma Mater*).

_____ (2017): *De domo sua*, Cambridge, Harvard University Press (Loeb classical library).

Dionisio Areopagita (2007): *Obras completas. Los nombres de dios, Jerarquía celeste*, Trad. Hipólito Cid Blanco, Madrid, BAC Editorial.

Demóstenes (2001): *Sobre la corona*, Trad. Carlos Zesati Estrada, México, UNAM.

Hipona, Agustín De (2010): *La ciudad de Dios*, Trad. Salvador Antuñano Alea, Madrid, Tecnos.

Horacio (2010): *Odas / Carmina*, Trad. José Luis Moralejo, Madrid, Gredos (Biblioteca Básica Gredos).

Homero (2008): *Iliada*, Trad. Emilio Crespo, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos).

- Honoratus, Maurus Servus (1999): *Commentary on the Aeneid of Vergil*, Georgius Thilo (Edit.), Versión digital para el Proyecto Perseus. Disponible en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0053> Consultado: 20-26/08/2017.
- Juvenal (2014): *Sátiras*, Trad. y Edit. Susanna Morton Braund, Cambridge, Harvard University Press.
- Lucrecio (2012): *De rerum natura*, Trad. Eduard Valentí Fiol, Barcelona, Acanalado.
- Ovidio (2001): *Fastos*, Trad. Bartolomé Segura Ramos, Madrid, Gredos (Biblioteca Básica Gredos).
- _____ (2010): *Tristezas. Pónticas*, Eulogio Baeza Angulo (Edit.), Madrid, Akal.
- Persio (2006): *Sátiras*, Trad. y Edit. Bartolomé Segura Ramos, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Platón (1871): *Obras completas de Platón*, Trad. Patricio de Azcárate, Tomo I, Madrid, Medina y Navarro Editores.
- _____ (2010): *Diálogos*, Carlos García Gual (Comp.), Madrid, Gredos (Biblioteca Básica Gredos).
- Plauto (2013): *Opuscula Omnia*, Tomo I-V, Trad. y Edit. Wolfgang de Melo, Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library). Disponible en: http://librunam.dgbiblio.unam.mx:8991/F/3UAQBSLLCBVLELSLFQE5X9FD1L3SYIHHV5XPSTIPKT68F54ES319720?func=service&doc_number=001922240&line_number=0023&service_type=TAG. Consultado: 10-23/06/2017.
- Talmud: tratado de Berajot* (2003): Madrid, Edaf (Alef-jojmá).
- Tertuliano (2001): *Apologético / A los gentiles*, Trad. Carmen Castillo García, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos).
- Tibulo (1994): *Elegías*, Trad. Juan Luis Arcaz Pozo, Madrid, Alianza.
- Tito Livio (2011): *Los orígenes de Roma*, Trad. José Antonio Villar Vidal, Madrid, Gredos (Biblioteca Básica Gredos).
- Virgilio (2012): *Bucólicas, Geórgicas, Eneida*, Trad. Antonio Mauriz Martínez, Murcia, Universidad de Murcia.

Estudios

- Alarcón Rodríguez, Tania (2012): *La descripción en los Florida de Apuleyo*, Tesis de maestría, México, UNAM.
- Albrecht, Michael von (2003): *Grandes maestros de la prosa latina: De Catón a Apuleyo*, Trad. Antonio Mauriz Martínez, Murcia, Universidad de Murcia.

- Alden Smith, Riggs (2005): *The primacy of vision in Virgil's Aeneid*, Austin, University of Texas Press.
- Alonso, Dámaso (2008): *Poesía española: ensayo de métodos y límites estilísticos*, Madrid, Gredos.
- Amirall Arnal, Juan (2003): *El origen de los rangos de la jerarquía celestial* (Tesis de doctorado), Barcelona, Universidad de Barcelona.
- Angus, Fletcher (2002): *Alegoría. Teoría de un mundo simbólico*, Trad. Vicente Carmona González, Madrid, Akal.
- Apuleius (1990): *Cupid & Psyche*, Kenney, E. J. (Edit.), Cambridge, Cambridge University Press.
- Augé, Marc (1987): *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología*, México, Grijalbo.
- Ausband, Stephen C. (2003): *Myth meaning. Myth and Order*, Georgia, Mercer University Press.
- Balbastro, Matías (2005), "Armas y alas. Los ángeles arcabuceros. El ejército de los extirpadores de idólatras" en *Artes, ciencias y letras en la América colonial*, Tomo I, Roberto Cazza edit., Buenos Aires, Teseo, págs. 215-230.
- Battista Alberti, Leon (1996): *De la pintura*, Trad. J. Rafael Martínez, México, Mathema.
- Bayet, Jean (1971): *Croyances et Rites dans la Rome Antique*, Paris, Payot.
- Beard, Mary; North, John y Price, Simon (2001): *Religions of Rome. Volume II-A source-book*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Beaujeu, Jean (1955): *La religion romaine a l'apogée de l'empire*, Paris, Société d'Édition "Les belles lettres".
- _____ (1973): *Apulée, opusculs philosophiques (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde)*, Paris, Raspail.
- Benedicto XVI (2008): *Audiencia general dedicada a presentar la figura del Pseudo-Dionisio Areopagita* del Miércoles 14 mayo del 2008 en la Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana. Disponible en: <http://www.zenit.org/es/articulos/benedicto-xvi-presenta-la-figura-del-pseudo-dionisio-areopagita>. Consultado 12/04/2014.
- Biblia Latinoamericana* (1995): Bernardo Hurault y Ramón Ricciardi (Edits.), Madrid, Verbo Divino.
- Bogdan, Guillermina (2009): *Los desplazamientos funcionales de la imagen de Anquises en los cuatro primeros libros de la Eneida*, Buenos Aires, Universidad Nacional de la Plata, versión electrónica, págs. 151-156. Disponible en: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/41405/Documento_completo.pdf?sequence=1. Consultado: 01/09/2017.
- Bonino, Serge-Thomas (2007): *Angels and Demons. A catholic introduction*, Trad. Michael J. Miller, Washington, The Catholic University of America Press.

- Bonnefoy, Yves (1992): *Roman and European Mythologies*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Boyancé, Pierre (1972): *Études sur la Religion Romaine*, Roma, École Française de Rome Palais Farnèse.
- Brisson, Luc (1978): “Le mythe de Tirésias: essai d'analyse structural” en *L'Homme*, Vol. 18, No. 3, versión digital, págs. 238-242. Disponible en: http://www.persee.fr/issue/hom_04394216_1978_num_18_3?sectionId=hom_0439-4216_1978_num_18_3_36791. Consultado: 10/06/2017.
- Burkhard, Mojsisch (1997): “Denys l'Aréopagite promoteur du Néoplatonisme” en *Occident en Néoplatonisme et philosophie Médiévale: Actes du Colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1995*, Turnhout, Brepols, págs. 1-24.
- Burckhardt Barker, William (1853): *Lares and Penates*, London, Ainsworth.
- Burridge, K. O. L. et al. (1967): *Estructuralismo, Mito y Totemismo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Caddy, Florence (2015): *Lares and Penates: Or, the Background of life*, Charleston, BiblioBazaar.
- Carrell, Peter R. (1997): *Jesus and the angels. Angelology and the Christology of the Apocalypse of John*, Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Cervantes, Fernando y Reddenn, Andrew (2013): *Angels, Demons and the New World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Clementine Vulgate proyect* (2004), London. Disponible en: <http://vulsearch.sourceforge.net/html/> Consultado: 7/12/2016.
- Cumont Franz (1963): *Les religions orientales dans le paganisme Romain*, Paris, Paul Geuthner.
- Diel, Paul (1976): *En simbolismo en la mitología griega*, Madrid, Labor.
- Dillo, John (1977): *The Middle Platonists. A study of platonism 80 b. C. to a. D. 220*, Bristol, Western Printing Services Ltd.
- Domínguez Caparrós, José (2013): *Teorías literarias del Siglo XX*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces S. A.
- Donini Pier, Luigi et al. (1979): *Apuleio letterato, filosofo, mago*, Bologna, Pitagora Editrice.
- Dorothy Oliver, Evelyn and James R. Lewis (2008): *Angels A to Z*, Detroit, Visible Ink Press.
- Drivet, Leandro (2010): “Sobre los mitos de Freud” en *Desde el Jardín de Freud*, No. 10, Bogotá, págs. 221-236.
- Dumézil, Georges (1966): *La religion romaine archaïque. Avec un Appendice sur la Religion des Étrusques*, Paris, Payot.

- Escobar Borrego, Francisco Javier (2002): *El mito de Psique y Cupido en la poesía española del siglo XVI (Cetina, Mal Lara y Herrera)*, Sevilla, Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Espada Rodríguez, Julián (2013): *Los dos primeros tratados Romano-Cartagineses. Análisis historiográfico y contexto histórico*, Barcelona, Universidad de Barcelona.
- Fallas, Luis Alberto (2006): *En diálogo con los griegos. Introducción a la filosofía antigua*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, San Pablo.
- Fernández Vega, Pedro Ángel (2003): *La casa romana*, Madrid, Akal.
- Flower, Harriet I. (2017): *The dancing Lares & the Serpent in the Garden. Religion at the roman street corner*, New Jersey, Princeton University Press.
- Follmer Noll, Stephen (1979): *Angelology in the Qumran Texts*, Manchester, University of Manchester.
- Frazer, James George (2015): *La rama dorada. Magia y Religión*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Frenzel, Elizabeth *et al.* (2003): “Tematología y comparatismo literario”, en Nauper, Cristina (Comp.) *Tematología y comparatismo literario*, Madrid, Arco, págs. 27-83.
- García G., Ángel (1992): *La imitación poética en el renacimiento*, Kassel, Universidad de Deusto.
- Gombrich, E. H. (1994): *Imágenes simbólicas*, Trad. Remigio Gómez Díaz, Madrid, Alianza.
- González-Wippler, Migene (1999): *Angelorum: el libro de los ángeles*, Minnesota, Llewellyn.
- Groot, A. W. de (1919): *Handbook of Antique Prose-Rythm*, Groningen, Wolters.
- Hadot, Isetraut (2004): *Studies on the neoplatonist Hierocles, Vol. 94 Part 1*, Philadelphia, American Philosophical Society.
- Haig Gaisser, J. (2008): *The fortunes of Apuleius & the Golden Ass. A study in transmission and reception*, New Jersey, Princeton University Press.
- Harrison, S. J. (2000): *Apuleius: a latin sophist*, Oxford, Oxford University Press.
- Henze, Matthias (2011): *Hazon Gabriel. New readings of the Gabriel Revelation*, Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Herbermann, Charles G. (2005): *The Catholic Encyclopedia, Volume 5: Diocese-Fathers of Mercy*, New York, Christian Classics Ethereal Library.
- Herman, Schreiber y Georg Herman (2005): *Ciudades malditas de la antigüedad*, Barcelona, Círculo Latino.
- Hernández Mendoza, Cecilia (1992): *Introducción a la estilística*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

- Hidalgo de la Vega, María José (2010): “Larvas, lemures, manes en la demonología de Apuleyo y las creencias populares de los romanos” en *ARYS*, No. 8, Salamanca, Universidad de Salamanca, págs. 165-186.
- Hoffman, Tobias (2012): *A companion to Angels in Medieval Philosophy*, Leiden, Brill's Companions to the Cristian Tradition.
- Inscriptions latines de l'Algérie*, ed. Stéphane Gsell (1992): Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion.
- Jenkyns, Richard (2013): *God, Space and City in the Roman Imagination*, Oxford, Oxford University Press.
- Juárez Carbajal, A. (2015): *Arquetipo neoplatónico en la jerarquía celeste de Pseudo Dionisio Areopagita. La tradición angelológica* (Tesis de licenciatura), México, UNAM.
- Kalvesmaki, Joel (2013): *The theology of Arithmetic. Number Symbolism in Platonism and Early Christianity*, Cambridge, Harvard University Press.
- Keck, David (1998): *Angels & Angelology in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press.
- Kirchoff, Alfredus (1902): *De Apulei clausularum compositione et arte. Dissertatio doctoralis*, Leipzig, Teubner.
- Kirk, G. S. (2002): *La naturaleza de los mitos griegos*, Trad. Isabel Méndez Lloret, México, Paidós.
- _____ (2006): *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, México, Paidós.
- Kretschmann, Henricus (1865): *De latinitate Lucii Apulei Madaurensis. Dissertatio Academica*, Regimonti, Schubert et Seidel.
- Lamberton, Robert (1997): *Homer the theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley, University of California Press.
- Lang, Andrew (1913): *Myth, ritual and religion*, London, Longmans, Green and co. Disponible en: <https://archive.org/details/mythritualandrel02languoft>. Consultado: 28/07/2017
- Lange, Nicholas de (2000): *El judaísmo*, Trad. María Condor, Madrid, Akal.
- Lausberg, Heinrich (2003): *Manual de retórica literaria*, Vols. I y II, Madrid, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica).
- Lechantin de Gubernatis, M. (1982): *Manual de prosodia y métrica griega*, Trad. Pedro C. Tapia Zúñiga, México, UNAM.
- Lenz, Martin (2008): *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*, Isabel Iribarren (Edit.), London, MPG Books Ltd.

Leo Garret, James (2006): *Teología Sistemática. Bíblica, Histórica y Evangélica*. Tomo I, Trad. Nancy Bedford de Stutz, Bogotá, Casa Bautista de Publicaciones.

Levi-Strauss (1968): *Mitológicas I, Lo crudo y lo cocido*, Trad. Juan Almela, México, FCE, 1968.

Lott, J. Bert (2004): *The neighborhoods of Augustan Rome*, Cambridge, Cambridge University Press.

María Blázquez, José (1983): *Religiones prerromanas*, Madrid, Cristiandad.

Mendoza Fillola, Antonio (1994): *Literatura comparada e intertextualidad*, Madrid, La muralla.

_____ (2001): *El intertexto lector. El espacio de encuentro de las aportaciones del texto con las del lector*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Michalak, Aleksander R. (2012): *Angels as Warriors in Late Second Temple Jewish Literature*, Tübingen, Mohr Siebeck.

Miguel Zabala, Amado Jesús de (1992): “Demonología en Apuleyo” en *Héroes, Semidioses y daimones*, Madrid, Ediciones clásicas, págs. 265-272.

Moreschini, C. (1964): “La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell’ambito del Medioplatonismo” en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia*, Vol. 33, No. 1, Pisa, págs. 17-56.

_____ (1978): *Apuleio e il Platonismo*, Firenze, Einaudi, 1978.

_____ (2002): “Apuleius philosophus platonicus” en *Daímon Páredros: magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Coord. Gonzalo Cruz Andreotti, Madrid, Ediciones clásicas & Charta Antiqua, págs. 159-188.

_____ (2010): *Apuleius an the Metamorphoses of Platonism*, Turnhout, Brepols.

Müller, F. Max (1907): *Natural Religion. The Clifford Lectures delivered before the University of Glasgow*, London, Longmans, Green and co. Disponible en: <https://archive.org/details/naturalreligion025012mbp>. Consultado: 05/07/2017.

Myers, Edward P. (1994): *A study of Angels*, New York, Howard Books.

Norden, Eduard (2000): *La prosa artística griega. De los orígenes a la edad augustea*, Trad. Omar Álvarez, México, UNAM.

Orr, David Gerald (1980): *Rituals and Ceremonies in Popular Culture*, Ray Broadus Browne (Edit.), Ohio, Bowling Green University Popular Press.

Paolucci, Paola (2007): *Il centone virgiliano Alceste dell’Anthologia Latina*, Berlín, Weidmann.

Pennacini, Adriano et al. (1979): *Apuleio letterato, filosofo, mago*, Bolonia, Pitagora (Forme delle Cultura).

- Pernot, Laurent (2016): *La retórica en Grecia y Roma*, Trad. Gerardo Ramírez Vidal, México, UNAM.
- Ramos Jurado, Enrique Ángel (1981): *Lo platónico en el siglo V p. C.: Proclo (Análisis de las fuentes del Comentario de Proclo al Timeo platónico en su libro V: Prólogo y Genealogía de los dioses)*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Ricoeur, Paul (1980): *La metáfora viva*, Trad. Agustín Neira, Madrid, Cristiandad.
- Robertson Smith, William (2017): *Religion of the Semites; The Fundamental Institutions*, New York, Routledge.
- Rodríguez Moreno, Inmaculada (1994): “Démones y otros seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el pensamiento platónico” en *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*, No. 6, págs. 185-198.
- Rüpke, Jörg (2014): *Religion Antiquity and its Legacy*, London, I. B. Tauris.
- Schilling, Robert (1979): *Rites, Cultes, Dieux de Rome*, Paris, Éditions Klincksieck.
- Schober, Ernestus (1904): *De Apulei Metamorphoseon compositione numerosa. Dissertatio inauguralis*, Leipzig, Ehrhardt Karras.
- Serrano, Sebastiá (1981): *La semiótica; una introducción a la teoría de los signos*, Madrid, Montesinos.
- Smith, William (1867): *Dictionary of greek and roman biography and mythology*, Vol. I, Boston, Little Brown and company.
- Sokolowski, F. (1960): “Sur le Culte d’angelos dans le paganisme grec et romain” en *Harvard Theological Review*, Vol. III, No. 4, Cambridge, Harvard University Press.
- Spitzer, Leo (1955): *Lingüística e historia literaria*, Trad. José Pérez Riesgo, Madrid, Gredos.
- Stiglmayr, J. (1895): “Der neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel” en *Historisches Jahrbuch*, München, 16, págs. 253-273.
- Thompson Rowell, Henry (1962): *Rome in the Augustan Age*, Oklahoma, University of Oklahoma Press.
- Torrance, Robert M. (2006): *La búsqueda espiritual. La trascendencia en el mito, la religión y la ciencia*, Trad. Jordi Quingles, Madrid, Siruela.
- Tuschling, R. M. M. (2007): *Angels and Orthodoxy. A study in their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Vernant, Jean Pierre (1993): *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel.
- Victoria, fray Balthasar de (1738): *Segunda parte del Theatro de los dioses de la gentilidad*, Madrid, Juan de Ariztia.

- Vossler, Karl (1929): *Positivismo e idealismo en la lingüística: el lenguaje como creación y evolución*, Trad. José Francisco Pastor, Buenos Aires, Poblet.
- Walsh, P. G. (1970): *The Roman Novel. The "Satyricon" of Petronius and the "Metamorphoses" of Apuleius*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Weiner, Abigail (1992): *The Household Gods of Rome: The Lares, the Dii Penates, Vesta and the Genius*, Waltham, Brandeis University Press.
- Weissman, Moshe (1905): *The Midrash says: The book of Bereshit*, Tel-Aviv, Benei Yakov Publications.
- Wold, Benjamin G. (2005): *Women, Men and Angels. The Qumran Wisdom Document Musar lemevin and its Allusions to Genesis Creation Traditions*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Wright, G. Ernest (2002): *Arqueología Bíblica*, Madrid, Cristiandad.
- Zoja, Luigi (2005): *The Father. Historical, Psychological and Cultural Perspectives*, Trad. Henry Martin, Philadelphia, Taylor & Francis e-Library.

Ediciones y traducciones utilizadas para el Apéndice II

- Diógenes Laercio (1984): *Vidas de los filósofos más ilustres*, Trad. José Ortiz y Sanz, México, Porrúa.
- Diogenes Laertius (1964): *Lives of eminent Philosophers*, H. S. Long (Edit.), Oxford, Harvard University Press.
- Filón de Alejandría (1976): *Obras completas*, Trad. José María Triviño, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata.
- Hesíodo (2007): *Los trabajos y los días*, Trad. Paola Vianello de Córdoba, México, UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- _____ (1990): *Poemas Hesiódicos*, Edit. y Trad. María Antonia Corbera Lloveras, Madrid, Akal.
- Iamblicus (2003): *De mysteriis*, John T. Fitzgerald (Edit.), Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Jámblico (1997): *Sobre los misterios egipcios*, Trad. Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos).
- Maxime de Tyr (1802): *Dissertations*, Edit. y Trad. J. J. Combes-Dounous Paris, chez Bossange.
- Origen (1996): *Homiliae in Lucam*, Trad. Joseph T. Lienhard, Washington, Catholic University of America Press.
- Plato (1927): *Charmides; Alcibiades I and II; Hipparchus; The lovers; Theages; Minos; Epinomis*, Edit. y Trad. W. R. M. Lamb, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

- Platón (2010): *El banquete*, Trad. Marcos Martínez Hernández, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos).
- _____ (2010): *Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo, Fedón, Banquete, Fedro*, Carlos García Gual (Edit.), Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos).
- Plutarch (2017): *Moralia. Isis and Osiris*, edition and translation by The Loeb Classical Library, Harvard University Press. Disponible en: https://www.loebclassics.com/view/plutarch-moralia_isis_osiris/1936/pb_LCL306.1.xml. Consultado: 25/10/2017.
- Porfirio (1984): *Sobre la abstinencia*, Trad. Miguel Periago Lorente, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos).
- Porphyre (1747): *Traité sur l'astinence de la chair des animaux*, M. de Burigny (Edit.), Paris, Burx.
- Plotin (1859): *Les Ennéades de Plotin*, M. N. Bouillet (Edit.), Paris, Hachette.
- Plotino (1960): *Eneadas I-IX*, Trad. José Antonio Míguez, Buenos Aires, Aguilar.
- Proclo (1975): *Elementos de Teología*, Trad. Francisco de P. Samaranch, Buenos Aires, Aguilar.
- Sallustius (1821): *Libellus de Diis et de Mundo*, Lucas Holstenius y Thomas Galeius (Edits.), Zurich, Fuesslini et sociorum.
- Salustio (1989): *Sobre los Dioses y el Mundo*, Trad. Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos).

6. *De deo Socratis*. Texto latino y traducción al español.

De deo Socratis

I. Plato omnem naturam rerum, quod eius ad animalia praecipua pertineat, trifariam divisit censuitque esse summos deos. summum, medium et infimum¹⁶⁸ fac intelligas¹⁶⁹ non modo loci disclusionem verum etiam naturae dignitate, quae et ipsa neque uno neque gemino modo sed pluribus cernitur. ordiri tamen manifestius fuit¹⁷⁰ a loci dispositione. nam proinde ut maiestas postulabat, diis immortalibus caelum dicavit, quos quidem deos caelites partim visu usurpamus, alios intellectu vestigamus. ac visu quidem cernimus

...vos, o clarissima mundi
lumina, labentem caelo quae ducitis annum.¹⁷¹

nec modo ista praecipua: diei opificem lunamque, solis aemulam, noctis decus, seu corniculata seu dividua seu protumida seu plena sit, varia ignium face, quanto longius facessat a sole, tanto largius conlustrata, pari incremento itineris et luminis, mensem suis auctibus ac dehinc paribus dispendiis aestimans; sive illa proprio nec perpeti candore, ut Chaldaei arbitrantur, parte luminis compos, parte altera cassa fulgoris, pro circumversione oris discoloris multiiuga pollens speciem sui variat,¹⁷² seu tota proprii candoris expers, alienae lucis indigna, denso corpore sed levi ceu quodam speculo radios solis obstitit

¹⁶⁸ Nótese el tricolon muy característico del estilo apuleyano a lo largo de todo el texto.

¹⁶⁹ Imperativo + subjuntivo; da mayor fuerza a la petición.

¹⁷⁰ *Sc. Platoni*: puesto que Apuleyo, al citar el *Timaeus*, reconoce y concuerda su teoría con la cosmogonía y metafísica platónicas.

¹⁷¹ Verg., *G. I.*, 5-6.

¹⁷² ...*variat*: Verbo del que depende todo el período oracional. La acumulación de las descripciones con participios y adjetivos es una de las principales cualidades del estilo asianista.

Acerca del demon¹⁷³ de Sócrates

I. Platón dividió en tres partes toda la naturaleza de las cosas, lo que de ella correspondería a los principales seres animados, y consideró que existen los dioses superiores.¹⁷⁴ Procura entender que lo superior, lo intermedio y lo inferior existen no sólo por la limitación de su rango, sino también por el prestigio de su naturaleza, misma que tampoco se divide en un solo tipo, ni en dos, sino en muchísimos más. No obstante, le fue más evidente empezar a partir de la disposición del rango. Por consiguiente, como su grandeza lo demandaba, dedicó el cielo a los dioses inmortales, algunos a los que denominamos dioses celestes a partir de nuestra vista; descubrimos a otros a partir de nuestro entendimiento. En verdad, distinguimos con la vista:

...ustedes, clarísimas luces del mundo
que conducen el año que se desliza por el cielo.

Y no sólo [distinguimos] esas [luces] principales; al creador del día y a la luna, rival del sol, ornamento de la noche: ya sea cornamentada, dividida, hinchada o llena, variada por el haz de luces, cuanto más lejos diste del Sol, tanto más se habrá iluminado más completamente; con una igual gradación de trayecto y de luz al medir el mes con aumentos y, después, con iguales reducciones, ya sea de brillo propio y no perpetuo, como los caldeos estiman; dueña de luz en una de sus dos partes, desprovista de fulgor en la otra, potente por la múltiple rotación de su cara de diversos colores, varía su aspecto; o ya sea privada totalmente de brillo propio, necesitada de luz ajena, capta directamente los rayos del sol con

¹⁷³ Aunque el vocablo “demon” puede ser difícil de comprender en una primera lectura, no es extraño que los seguidores de Platón hayan optado por tal denominación a partir de sus textos filosóficos; *Cratylus*, *Apologia*, *Symposium* y *Phaedo*. En *Cratylus* 390a y ss., Platón intenta relacionar δαίμονες con δαήμονες, a partir de la lectura de Hesiodo y el verbo δάω que aparece en la épica, para definir que los seres intermedios eran “sabios o sensatos”.

¹⁷⁴ Es claro que Apuleyo sigue a Platón, sobre todo, en lo expuesto en *Politeia* III, 370a-380c, donde, a través de la asimilación de las teorías homéricas y hesiódicas, se aceptan tres niveles jerárquicos: el primero de los dioses superiores, el segundo de los démones, héroes y seres semi-divinos y el tercero de los hombres. En *Apologia* 27a y ss., se define que los démones son seres intermedios porque son hijos de una ninfa y un mortal, se les denomina “los hijos bastardos de los dioses”. En *Symposium* 202a-204a., se establece que los seres intermedios conectan a los dioses con los humanos, recrean la unidad entre el cielo y la tierra, distribuyen los oráculos y el arte de la magia y mantienen la comunicación entre los seres humanos y los demás seres inteligibles. En *Phaedrus* 240a y 107d, se encuentra la palabra δαίμων para definir a los seres intermedios como un ser semi-divino indefinido y como vocablo que, por extensión, también hace referencia a los dioses y héroes. No obstante, en *Timaeus* 90a y ss., se reafirma que los démones son hijos de los dioses y se les coloca como guardianes y mensajeros que habitan en el aire, según la ordenación del cosmos. Así pues, aunque Platón varía al definir el concepto, actualmente se ha determinado que δαίμων proviene de δαίωμα o δαίνωμι para definir a los seres que “reparten, asignan o interfieren en el destino de los hombres”. Rodríguez Moreno (1994): pág. 186.

vel adversi usurpat et, ut verbis utar Lucreti,

notham iactat de corpore lucem:

II. utra[que] harum vera sententia est — nam hoc postea videro —, tamen neque de luna neque de sole quisquam Graecus aut barbarus facile cunctaverit deos esse, nec modo istos, ut dixi, verum etiam quinque stellas, quae vulgo vagae ab imperitis nuncupantur, quae tamen inflexo et certo et stato cursu meatus longe ordinatissimos divinis vicibus aeterno efficiunt. varia quippe curriculi sui specie sed una semper et aequabili pernecitate tunc progressus, tunc vero regressus mirabili vicissitudine adsimulant pro situ et flexu et abstituto circulatorum, quos probe callet, qui signorum ortus et obitus comperit. in eodem visibilium deorum numero cetera quoque sidera, qui cum Platone sentis, locato:

Arcturum p<luviasque> Hy<adas> g<eminosque> T<riones>¹⁷⁵

aliosque itidem radiantes deos, quibus caeli chorum comptum et coronatum suda tempestate visimus, pictis noctibus severa gratia, torvo decore, suscipientes in hoc perfectissimo mundi, ut ait Ennius, clipeo miris fulgoribus variata caelamina.

Est aliud deorum genus, quod natura visibus nostris denegavit, nec non tamen intellectu eos rimabundi contemplamur acie mentis acrius † contemplantes. quorum in numero sunt illi duodecim [numero]¹⁷⁶ situ nominum in duo versus ab Ennio coartati:

Iuno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars,
Mercurius, Iovis, Neptunus, Vulcanus, Apollo¹⁷⁷

ceterique id genus, quorum nomina quidem sunt nostris auribus iam diu cognita, potentiae vero animis coniectatae per varias utilitates in vita agenda animadversas in iis rebus, quibus eorum singuli curant.

¹⁷⁵ Cfr. Verg., *A.* III, 516.

¹⁷⁶ Moreschini, en su edición crítica, duda en leer este sutil ablativo que acompaña numerales; no obstante, he decidido conservarlo según los usos del latín clásico, aunque en mi traducción no se verá desplegado.

¹⁷⁷ Según Cristóbal Macías Villalobos en *Obra filosófica* (2011): pág. XCVIII, aquí se refiere a *Annales*; 38-39 de Ennio.

su cuerpo espeso pero pulido, como un espejo, o percibe [los rayos del sol] opuesto y, para usar las palabras de Lucrecio:¹⁷⁸

lanza de su cuerpo una luz prestada¹⁷⁹

II. Estas dos sentencias son verdaderas —en efecto, veré esto después—; sin embargo, ni acerca de la luna ni acerca del sol, algún griego o bárbaro fácilmente dudaría que son dioses y que no sólo existen éstos, como dije, sino también las cinco estrellas que comúnmente son llamadas, por los ignorantes, “errantes”, que con un curso invariable, determinado y establecido completan eternamente sus vueltas muy ordenadas por las sucesiones divinas. Pues con la forma variada de su trayectoria, pero siempre con una sola e igual rapidez reproducen a veces sus progresos y a veces sus regresos con admirable alternancia según la posición, la curvatura y lo oblicuo de sus órbitas que conoce muy a fondo aquel que investiga los ortos y los ocasos de las constelaciones. Tú, que concuerdas con Platón, coloca también los astros restantes en el mismo recuento de los dioses visibles:¹⁸⁰

Arturo, las lluviosas Híadas y las Osas gemelas

e, igualmente, a los otros dioses radiantes por quienes vimos que el coro del cielo ha sido adornado y coronado durante un clima sereno, pintadas las noches con su severa gracia, con su fiero ornamento cuando contemplamos en la perfectísima bóveda del mundo, como dice Ennio,¹⁸¹ las cinceladuras variadas de admirables fulgores.

Hay otro género de dioses que la naturaleza ha negado a nuestra vista y, sin embargo, sí los contemplamos nosotros, que escudriñamos con el entendimiento, cuando los contemplamos más perspicazmente con la agudeza de nuestra reflexión. En el recuento de éstos, están aquellos doce reunidos por Ennio en dos versos según la posición de sus nombres:

Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Marte
Mercurio, Júpiter, Neptuno, Vulcano, Apolo

y los demás de ese género cuyos nombres ya hace mucho fueron conocidos por nuestros oídos, pero cuyos poderes fueron interpretados por nuestra alma, en el transcurso de la vida, gracias a los diversos provechos reconocidos en esos asuntos de los que cada uno de ellos se preocupa.

¹⁷⁸ Ciertamente, este pasaje de la luna es una hipotiposis que refuerza el carácter descriptivo de Apuleyo y, en función de figura retórico-literaria, permite dar veracidad a la argumentación. A lo largo de todo *De deo Socratis* el conjunto (proposición metafísica+analogía de la naturaleza) está presente para enfatizar la defensa de la existencia de seres intermedios.

¹⁷⁹ Es una interpretación de Lucrecio, en *De rerum natura*, 575-576; confusa por citación de memoria.

¹⁸⁰ Sin duda, Apuleyo interpreta y asimila la jerarquía de los dioses transmitida en *Timaeus* 40a y ss.

¹⁸¹ Enn., *Ann.* 1, fr. 23., v. 23: *qui caelum versat stellis fulgentibus aptum*. Cfr. Paolucci, Paola (2007): pág. C.

III. Ceterum profana philosophiae turba imperitorum, vana sanctitudinis, priva verae rationis, inops religionis, impositae veritatis, scrupulosissimo cultu, insolentissimo spreto deos negligit, pars in superstitione, pars in contemptu, timida vel tumida. hos namque cunctos deos in sublimi aetheris vertice locatos, ab humana contagione procul discretos plurimi sed non rite venerantur; omnes sed inscie metuunt, pauci sed impie diffitentur. quos deos Plato existimat naturas incorporalis, animalis,¹⁸² neque fine ullo neque exordio, sed prorsus ac retro aeviternas, <a> corporis contagione suapte natura remotas, ingenio ad summam beatitudinem perfecto, nullius extrarii boni participatione sed ex sese bonas et ad omnia competentia sibi promptu facili, simplici, libero, absoluto. quorum parentem, qui omnium rerum dominator atque auctor est, solutum ab omnibus nexibus patiendi aliquid gerendive, nulla vice ad alicuius rei munia obstrictum, cur e[r]go nunc dicere exordiar, cum Plato caelesti facundia praeditus, aequiparabilia diis immortalibus disserens, frequentissime praedicet hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quavis oratione vel modice comprehendi, vix sapientibus viris, cum se vigore animi, quantum licuit, a corpore removerunt, intellectum huius dei, id quoque interdum, velut in artissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare?

Missum igitur hunc locum faciam, in quo non mihi [quidem] tantum, sed ne Platoni quidem¹⁸³ meo quiverunt ulla verba pro amplitudine rei suppetere, [f]ac iam rebus mediocritatem meam [in] longe superantibus receptui¹⁸⁴ canam tandemque orationem de caelo in terram devocabo. in qua praecipuum animal homines sumus, quamquam plerique se incuria verae disciplinae ita omnibus erroribus ac piacularibus depravaverint, sceleribus imbuerint et prope exesa mansuetudine generis sui immane efferarint, ut possit videri nullum animal in terris homine postremius. sed nunc non de errorum disputatione sed de naturae distributione disserimus.

¹⁸² *incorporalis, animalis...* Acusativos con desinencia arcaizante.

¹⁸³ *Ne+quidem*: Aunque la tmesis no es recurrente en Apuleyo, debe entenderse como un solo sintagma según el sentido del texto.

¹⁸⁴ *...receptui canam*: locución clásica, verbo transitivo con un dativo de finalidad.

III. Además, la profana turba¹⁸⁵ de los ignorantes de la filosofía, desprovista de santidad, privada de la verdadera razón, pobre de creencia, carente de verdad, con su muy riguroso modo de vida, con muy insolente desprecio niega a los dioses; una parte miedosa en la superstición u otra orgullosa en el desdén. En efecto, muchísimos, aunque sin razón, veneran a todos esos dioses localizados en el sublime vértice del cielo, muy apartados del contacto humano; todos les temen, aunque ignorantemente, pocos los niegan, aunque impiamente. Platón considera que estos dioses son naturalezas incorpóreas, animadas y sin ningún fin o inicio pero sempiternas en el futuro y en el pasado, que fueron alejadas del contacto del cuerpo por su propia naturaleza, de ingenio perfecto para la suma felicidad, sin la participación de ningún bien externo, sino que son buenas por sí mismas y de disposición fácil, simple, libre y absoluta para todas las cosas que les corresponden. Él [considera] que el padre de éstos, quien es soberano y creador de todas las cosas, fue liberado de toda obligación de soportar o de hacer algo, que ninguna vez fue obligado a los deberes de alguna cosa. ¿Por qué yo empezaría a decirlo ahora; cuando Platón,¹⁸⁶ dotado de elocuencia celeste, al discurrir cosas equiparables a los dioses inmortales, copiosamente manifestó que solamente este [dios] a causa de cierta increíble e inefable abundancia de su grandeza no puede ser comprendido por cualquier discurso ni siquiera moderadamente a causa de la pobreza del lenguaje humano; que con dificultad el entendimiento de ese dios [pudo ser comprendido] por los hombres sabios cuando a causa del vigor de su alma se apartaron de su cuerpo, cuanto les fue lícito; que esto también sería ocasionalmente como encender en las tinieblas más profundas un brillante lucero de muy rápido resplandor?

Por lo tanto, daré por perdida esta cuestión en la ciertamente que no sólo a mí, sino también a mi Platón ninguna palabra pudo bastar conforme a la amplitud del asunto; permite que toque retirada en los asuntos que superan por mucho mi medianía y, finalmente, haré descender mi discurso desde el cielo hasta la tierra. En ésta, los hombres somos el principal ser animado, aunque la mayoría por la negligencia de la disciplina verdadera se depravó con todos los errores y con los pecados expiatorios, se llenó de crímenes y, casi destruida la mansedumbre de su propio género, se volvió terriblemente fiero de tal suerte que podría parecer que en la tierra no existe ser animado más vil que el hombre. Pero, ahora no hablamos acerca del debate de sus errores, sino acerca de la distribución de su naturaleza.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Similar a lo que dice Horacio, en *Carm.* III, 1: *Odi profanum vulgus, et arceo...* Apuleyo juzga certera su teoría según los conocimientos que tiene a partir de la lectura de otros autores clásicos y de la obra platónica. Es tajante al dividir las creencias en dos: lo público, guiado por la superstición y el miedo, y lo privado, fundamentado en la filosofía. Más que considerar un ataque o desprecio hacia otras creencias o filosofías, el autor tonifica con patetismo su sentencia para hacerla más penetrante y convincente.

¹⁸⁶ Se refiere a lo expuesto en *Timaeus* 20a y ss. donde se propone la distribución y la definición de los dioses.

¹⁸⁷ Aunque es una pequeña digresión, destaca la modestia del autor y justifica su “medianía” según la naturaleza propia de los hombres.

IV. Igitur homines ratione plaudentes, oratione pollentes, immortalibus animis, moribundis membris, levibus et anxiiis mentibus, brutis et obnoxiiis corporibus, dissimillimis moribus, similibus erroribus, pervicaci audacia, pertinaci spe, casso labore, fortuna caduca, singillatim mortales, cuncti tamen universo genere perpetui, vicissim sufficiens prole mutabiles, volucris tempore, tarda sapientia, cita morte, querula vita, terras incolunt.¹⁸⁸

Habetis¹⁸⁹ interim bina animalia: deos ab hominibus plurimum differentis loci sublimitate, vitae perpetuitate, naturae perfectione, nullo inter se propinquo communicatu, cum et habitacula summa ab infimis tanta intercapedo fastigii dispescat et vivacitas illic aeterna et indefecta sit, hic caduca et subsiciva, et ingenia illa ad beatitudinem sublimata sint, haec ad miserias infimata. quid igitur? nullone conexu natura se vinxit, sed in divinam et humanam partem †eampse¹⁹⁰ et interruptam ac veluti debilem passa est? nam, ut idem Plato ait, nullus deus miscetur hominibus, sed hoc praecipuum eorum sublimitatis specimen est, quod nulla adtreccatione nostra contaminatur. pars eorum tantummodo obtutu hebeti visuntur, ut sidera, de quorum adhuc et magnitudine et coloribus homines ambigunt, ceteri autem solo intellectu neque prompto noscuntur. quod quidem mirari super diis immortalibus nequaquam congruerit, cum alioquin et inter homines, qui fortunae munere opulenti elatus et usque ad regni nutabilem suggestum et pendulum tribunal evectus est, raro aditu sit, longe remotis arbitris in quibusdam dignitatis suae penetralibus degens. parit enim conversatio contemptum, raritas conciliat admirationem.

V. “Quid igitur, orator,” obiecerit aliqui, “post istam caelestem quidem sed paene inhumanam tuam sententiam faciam, si omnino homines a diis immortalibus procul repelluntur atque ita in haec terrae tartara relegantur, ut omnis sit illis adversus caelestes deos communio denegata nec quisquam eos e caelitem numero velut pastor vel equiso vel busequa ceu balantium vel hinnientium vel mugientium greges intervisat, qui ferocibus moderetur, morbidis medeatur, egenis opituletur? nullus, inquis, deus humanis rebus intervenit: cui igitur preces adlegabo? cui votum nuncupabo? cui victimam caedam? quem miseris auxiliatorem, quem fautorem bonis, quem adversatorem malis in omni vita ciebo?”

¹⁸⁸ Nótese la alternancia de los adjetivos y los ablativos de cualidad en esta descripción.

¹⁸⁹ El apóstrofe sugiere que este texto no es sólo un tratado filosófico, sino verdaderamente una disertación pública.

¹⁹⁰ Difiero de la lectura de Moreschini que elige *campse* o *capse*; aquí he leído según la edición de Camarero, *eampse*.

IV. Así pues, habitan la tierra los hombres que aprueban con la razón, que son poderosos por su discurso, que son de almas inmortales, de miembros mortales, de reflexiones leves y ansiosas, de cuerpos necios y frágiles, de costumbres muy diferentes, de errores parecidos, de audacia muy vivaz, de esperanza pertinaz, de trabajo vano, de fortuna caediza; mortales uno por uno, pero, juntos, perpetuos por su género universal, remplazables a su vez por la descendencia venidera, de tiempo volátil, de sabiduría lenta, de muerte rápida, de vida quejosa.

Entre tanto, ustedes consideran que los seres animados son de dos tipos: que los dioses son excesivamente diferentes a los hombres por la sublimidad de su rango, por la perpetuidad de su vida, por la perfección de su naturaleza y por ninguna comunicación cercana entre sí; porque un intervalo tan grande de altitud separa las residencias superiores de las inferiores y allí la duración de la vida es eterna e incansable; aquí, caediza y pasajera; y porque aquellas inteligencias fueron elevadas hasta la felicidad, éstas fueron rebajadas hasta la miseria. ¿Entonces qué?, ¿acaso la naturaleza no se vinculó con alguna conexión, sino que se abrió a una misma parte divina y humana, separada e interrumpida y como débil? Pues como el mismo Platón dice: “ningún dios se mezcla con los hombres, pero el indicio principal de su sublimidad es esto: que no son contaminados por ningún contacto nuestro”.¹⁹¹ Tan sólo una parte de ellos es vista por nuestra mirada débil, como astros, acerca de cuya magnitud y colores los hombres aún discuten; en cambio, los restantes son conocidos sólo a través del entendimiento y no a través de lo manifiesto. De ninguna manera convendría admirarse de esto sobre los dioses inmortales, aunque por otra parte, también entre los hombres, aquel que fue elevado por regalo opulento de la fortuna y fue alzado hasta el estrado vacilante de un reino y hasta el tribunal incierto sea de difícil acceso porque pasa su vida, muy retirados los testigos en algunos lugares más reconditos de su prestigio. Pues la frecuencia engendra el desprecio, la rareza proporciona admiración.¹⁹²

V. Si alguien objetara: ¿entonces, qué podría hacer yo, orador, después de tu sentencia ciertamente celeste, pero casi inhumana, si los hombres completamente son rechazados lejos de los dioses inmortales y son relegados a estos infiernos de la tierra de tal suerte que se les ha negado toda participación con los dioses celestes y de tal suerte que ninguno del recuento de los [dioses] celestes los vigilara, como el pastor o el caballerango o el boyero [vigilan] a las greyes de los que balan, de los que relinchan o de los que mugen; para moderar a los feroces, para remediar a los enfermos, para socorrer a los pobres? Ningún dios, según dices, interviene en los asuntos humanos; entonces, ¿a quién presentaré mis preces?, ¿a quién dedicaré mi voto?, ¿a quién mi víctima sacrificada?, ¿a quién proclamaré, durante toda mi vida, auxiliador de mis miserias, a quién sostén de mis bienes, a quién opositor de mis males?

¹⁹¹ Podría tratarse de *Symposium* 202a-203b.

¹⁹² Esta proposición clausular, reforzada por el ritmo, nos sugiere un poco la intención del autor conforme al tema aquí tratado porque así como Apuleyo cree que es más admirable un dios que se contempla sólo con el entendimiento, así es más admirable que el aspecto y la naturaleza de los demonios se mantengan ocultos.

quem denique, quod frequentissimum est, iuri iurando arbitrum adhibebo? an ut Vergilianus Ascanius

per caput hoc iuro, per quod pater ante solebat?¹⁹³

at enim, o Iule, pater tuus hoc iure iurando uti poterat inter Troianos stirpe cognatos et fortassean inter Graecos proelio cognitos; at enim inter Rutulos recens cognitos si nemo huic capiti crediderit, quis pro te deus fidem dicet? an ut ferocissimo Mezentio dextra et telum?¹⁹⁴ quippe haec sola advenerat, quibus propugnabat:

dextra mihi deus et telum, quod missile libro.¹⁹⁵

apagesis tam cruentos deos, dextram caedibus fessam telumque sanguine rubiginosum! utrumque idoneum non est propter quod adiures, neve per ista iuretur, cum sit summi deorum hic honor proprius: nam et ius iurandum Iovis iurandum¹⁹⁶ dicitur, ut ait Ennius. quid igitur censes? iurabo per Iovem lapidem, Romano vetustissimo ritu? atque si Platonis vera sententia est, numquam se deum cum homine communicare, facilius me audierit lapis quam Iuppiter.”¹⁹⁷

VI. “Non usque adeo” —responderit enim Plato pro sententia sua mea voce— “non usque adeo, inquit, seiunctos at alienatos a nobis deos praedico, ut ne vota quidem nostra ad illos arbitrer pervenire. neque enim illos a cura rerum humanarum sed contrectatione sola removi.

¹⁹³ Verg., *op. cit.*, IX, 300.

¹⁹⁴ *Sc. Erant tibi.*

¹⁹⁵ *Idem*, X, 773.

¹⁹⁶ Juego etimológico.

¹⁹⁷ El matiz irónico se refuerza por la cláusula rítmica peón tercero+espondeo+crético: au /dīērīt lă/pīs quām/ Iūppītēr.

y finalmente ¿a quién convocaré como testigo al jurar, lo que es muy frecuente? Acaso como el Ascanio virgiliano:

por esta cabeza juro, por la que mi padre solía hacerlo antes?¹⁹⁸

¡Efectivamente, Yulo! Tu padre podía usar este juramento entre los troyanos, consanguíneos por su estirpe, y quizá entre los griegos, conocidos en la guerra; pero entre los rútilos, recientemente conocidos, si nadie confiara en esta cabeza ¿qué dios pondrá su fe a tu favor?, ¿acaso tienes una diestra y una lanza como el fierísimo Mezencio? Porque él sólo confiaba en esas cosas con las que peleaba:

para mí, Dios es mi diestra y la lanza que arrojé como dardo.¹⁹⁹

¡Aparta lejos a dioses tan crueles: la diestra cansada por las muertes y la lanza rubicunda por la sangre! ambas cosas no son apropiadas para que tú adjures por ellas o para que se jure a través de ellas porque este honor es propio del supremo de los dioses. En efecto, incluso *Iovis iurandum* se denomina *ius iurandum*, como dice Ennio. Entonces, ¿qué consideras? ¿juraré por Júpiter, una piedra, según la antiquísima costumbre romana? Y, si es cierta la sentencia de Platón de que un dios nunca se comunica con un hombre, me escucharía más fácilmente una piedra que Júpiter”.²⁰⁰

VI. “No a tal punto” —respondería Platón a favor de su sentencia con mi voz— yo, dice, no manifiesto que los dioses están alejados y enajenados de nosotros a tal punto que yo crea que ni siquiera nuestros votos llegan hasta ellos. Pues no los he apartado de la preocupación de las cosas humanas, sino solamente de nuestro contacto.

¹⁹⁸ Este ejemplo se coloca aquí para enfatizar la importancia de la comunicación entre los dioses y los humanos que se ve frecuentemente manifestada en la épica.

¹⁹⁹ Mezencio es el idóneo ejemplo de un hombre impío, soberbio y cruento. Efectivamente, al luchar contra Eneas, en alianza con Turno, Mezencio no confía su destino a ningún dios más que a su propia fuerza por lo que es vencido por el ejército troyano que fue protegido por Venus. Este *exemplum* sirve para advertir la importante necesidad de conocer a los dioses y mantenerse en comunicación con ellos a través de los seres intermedios.

²⁰⁰ Éste es el único pasaje con matiz irónico en toda la obra; sirve para suavizar las premisas platónicas que niegan toda comunicación, entre dioses y humanos, y para introducir la sugerente teorización de Apuleyo conforme a los seres intermedios y sus funciones. El juramento al que se refiere consiste en hacer una promesa en nombre de Júpiter y lanzar una piedra como acto de compromiso. Espada resume: “El juramento romano ‘Júpiter-piedra’ es discutido desde hace tiempo; en todo caso, Cicerón (*Ep.* VII 12, 2), Aulo Gelio (*Noc. Att.* I 21, 4) y Apuleyo (*Socr.* 5) conocen juramentos de gran solemnidad, pero ninguno describe la forma de dicho juramento. Por otro lado, el procedimiento descrito por Polibio es conocido por Plutarco (*Sull.* 10, 4) y por Festo (120 L, *s.v. lapidem*). En ellos, la piedra que es arrojada recibe el tratamiento que sufriría el perjurio. La ceremonia denominada *Iovem lapidem* resulta de la combinación de los ideas: ‘jurar por Júpiter’ y ‘realizar el juramento de la piedra’, es decir, invocar a Júpiter en tal juramento al golpear con una piedra de sílex del templo de Júpiter Feretrio se sacaban ‘sceptrim per quod iurarent et lapidem silicem quo foedus ferirent’, procedimiento descrito por Livio (I 24, 7-9);... el pedernal simboliza el poder de Júpiter.” Espada Rodríguez, Julián (2013), pág. 253.

ceterum sunt quaedam divinae mediae potestates inter summum aethera et infimas terras in isto intersitae aeris spatio, per quas et desideria nostra et merita ad eos commeant.” hos Graeci nomine δαίμονας nuncupant, inter terricolos caelicolosque vectores hinc precum inde donorum, qui ultro citro portant hinc petitiones inde suppetias ceu quidam utri[u]sq[ue] interpretes et salutigeri. per hos eosdem, ut Plato in Symposio autumat, cuncta denuntiata et magorum varia miracula omnesque praesagiorum species reguntur. eorum quippe de numero praediti curant singuli [eorum], proinde ut est cuique tributa provincia, vel somniis conformandis vel extis fissiculandis vel praepetibus gubernandis vel oscinibus erudiendis vel vatibus inspirandis vel fulminibus iaculandis vel nubibus coruscandis caeterisque adeo, per quae futura dinoscimus. quae cuncta caelestium voluntate et numine et auctoritate, sed daemonum obsequio et opera et ministerio fieri arbitrandum est.

VII. horum enim munus et opera atque cura est, ut Hannibali somnia orbitatem oculi commin[ar]entur, Flaminio extispicia periculum cladis praedicant, Attio Navio auguria miraculum cotis addicant; item ut nonnullis regni futuri signa praecurrant, ut Tarquinius Priscus aquila obumbretur ab apice, Servius Tullius flamma colluminetur a capite; postremo cuncta hariolorum praesagia, Tuscorum piacula, fulguratorum bidentalibus, carmina Sibyllarum. quae omnia, ut dixi, mediae quaequam potestates inter homines ac deos obeunt.²⁰¹ neque enim pro maiestate deum caelestium fuerit, ut eorum quisquam vel Hannibali somnium pingat vel Flaminio hostiam corruget vel Attio Navio avem velificet vel Sibyllae fatiloquia versificet vel Tarquinio velit apicem rapere sed reddere, Servio vero inflammare verticem²⁰² nec exurere. non est operae diis superis ad haec descendere: mediorum divorum ista sortitio est, qui in aeris plagis terrae conterminis nec minus confinibus caelo perinde versantur, ut in quaque parte naturae propria animalia, in aethere volventia, in terra gradientia.²⁰³

²⁰¹ *Exempla* de carácter historiográfico; a partir de lo particular se define una generalidad.

²⁰² Metonimia: *vertex* por *caput*.

²⁰³ La simetría de los sintagmas se enfatiza con el ritmo. Espondeo + anapesto + crético en el primer miembro, espondeo + coliambo + crético en el segundo: *īn āe / thērē vōl / vēntīā* y *īn tēr / rā grādī / ēntīā*.

Además, interpuestas en ese espacio del aire existen entre el cielo superior y las tierras inferiores, algunas potestades divinas intermedias a través de las que nuestros deseos y servicios arriban hasta ellos”. Los griegos las nombran con el término “démones”; entre los habitantes de la tierra y los del cielo, son los transportadores de aquí de nuestras preces, de allá, de los dones; quienes portan de un lado a otro, de aquí, nuestras peticiones, de ahí, sus auxilios; como ciertos intérpretes y embajadores de unos y de otros. A través de estos mismos, como Platón afirma en el *Symposium*,²⁰⁴ son guiados todos los anuncios y los diversos milagros de los magos y todas las clases de presagios. Sin duda, del recuento de éstos, una vez dotados, cada uno de ellos tiene un cuidado, de ahí que cada uno de ellos tiene una función asignada o para disponer los sueños o para seccionar las vísceras o para dirigir las aves o para instruir las aves augurales o para inspirar a los vates o para lanzar los rayos o para abrillantar las nubes y para [hacer] todo lo demás a través de lo que distinguimos lo futuro. Debe estimarse que todas estas cosas suceden por la voluntad, por el divino poder y por la autoridad de los [dioses] celestes, pero por la condescendencia, por la obra y por el ministerio de los démones.

VII. En efecto, regalo, obra y preocupación de aquéllos es el que los sueños hayan advertido a Aníbal la pérdida de su ojo; el que los auspicios de vísceras hayan manifestado a Flamino el peligro de la derrota; el que los augurios hayan propiciado a Attio Navio el milagro del pedernal; asimismo, el que los signos de un reino futuro se hayan anticipado a algunos hombres; el que Tarquinio Prisco haya sido cubierto por un águila en su coronilla; el que Servio Tulio haya sido totalmente iluminado por una flama en la cabeza; por último, el que existan todos los presagios de los adivinos, las ofrendas expiatorias de los etruscos, los lugares, golpeados por un rayo y purificados con una oveja, de los interpretes de rayos, los cantos de las sibilas. Desempeñan todas estas cosas, como he dicho, algunas potestades intermedias entre los hombres y los dioses. En efecto, a causa de su grandeza no sería propio de los dioses celestes que alguno de ellos pintara el sueño a Aníbal o que arrugara la víctima a Flaminio o que desplegara el ave a Attio Navio o que versificara las predicciones a la Sibila o que quisiera robar la corona a Tarquinio pero devolvérsela; por otra parte, inflamar la cabeza a Servio, pero no quemarlo. No es trabajo de los dioses superiores el descender a estas cosas. Esa condición es propia de los divinos seres intermedios quienes se encuentran en las regiones de aire contiguas a la tierra y no menos en las limítrofes al cielo como los seres animados característicos en cada parte de la naturaleza, en el cielo los seres que revolotean, en la tierra los que caminan.

²⁰⁴ *Cfr. Symposium* 201a y ss. La interpretación apuleyana concede una importancia mayor a los seres intermedios, pero reconoce que los dioses son el origen y la causa de las cosas. Nótese el afán por justificar la adivinación y las prácticas “mágicas” a partir de la existencia de los démones como mensajeros de los dioses.

VIII. nam cum quattuor sint elementa notissima, veluti quadrifariam natura magnis partibus disternata, sintque propria animalia terrarum, <aquarum,> flammarum, —siquidem Aristoteles auctor est in fornacibus flagrantibus quaedam propria animalia pennulis apta volitare totumque aevum suum in igni deversari, cum eo exoriri cumque eo extingui,— praeterea cum totiuga sidera, ut iam prius dictum est, sursum in aethere, id est in ipso liquidissimo ignis ardore, compareant, cur hoc solum quartum elementum aeris, quod tanto spatio intersitum est, cassum ab omnibus, desertum a cultoribus suis natura pateretur, quin in eo quoque aeri<a> animalia gignerentur, ut in igni flammida, in unda fluxa, in terra glebulenta? nam quidem qui aves aeri attribuet, falsum sententiae meritissimo dixeris, quippe [quae aves] nulla earum ultra Olympi verticem sublimatur. qui cum excellentissimus omnium perhibeatur, tamen altitudinem perpendiculari si metiare, ut geometrae autumant, <decem> stadia altitudo fastigii non aequiperat, cum sit aeris agmen immensum usque ad citimam lunae helicem, quae porro aetheris sursum versus exordium est.

quid igitur tanta vis aeris, quae ab humillimis lunae anfractibus usque ad summum Olympi verticem interiacet? quid tandem? vacabitne animalibus suis atque erit ista naturae pars mortua ac debilis? immo enim, si sedulo advertas, ipsae quoque aves terrestre animal, non aerium rectius perhibeantur. enim semper illis victus omnis in terra, ibidem pabulum, ibidem cubile, tantum quod aera proximum terrae volitando transverberant. ceterum cum illis fessa sunt remigia pinnarum, terra ceu portus est.²⁰⁵

IX. Quod si manifestum flagitat ratio debere propria animalia etiam in aere intelligi, superest ut, quae tandem et cuiusmodi ea sint, disseramus. igitur terrena nequaquam — devertant enim pondere — sed ne<c> flammida, ne sursum versus calore rapiantur. temperanda est ergo nobis pro loci medietate media natura, ut ex regionis ingenio sit etiam cultoribus eius ingenium.

²⁰⁵ *Notissima... liquidissimo... meritissimo... excellentissimus... citimam... humillimis... proximum....* El uso de superlativos corresponde al *genus sufflatum* del autor.

VIII. Efectivamente, porque los elementos más conocidos son cuatro, la naturaleza fue delimitada como en cuatro grandes partes, y porque hay seres animados característicos de la tierras, de las aguas y de las llamas, —si es que Aristóteles²⁰⁶ es el autor de que algunos seres animados característicos, provistos de alas, revolotean en los cráteres ardientes y pasan toda su vida en el fuego, de que con él nacen y con él se extinguen— además, porque múltiples constelaciones se manifiestan, como ya se ha dicho antes, en lo alto en el cielo; es decir, en el más claro ardor propio del fuego; ¿por qué la naturaleza soportaría que sólo este cuarto elemento, el del aire, que está plantado en medio de tan grande espacio estuviera desprovisto de todo, abandonado por sus propios habitantes?, ¿por qué no en éste también se crearían seres animados aéreos como los seres flamígeros en el fuego, los seres fluidos en el agua, los seres terrestres en la tierra?²⁰⁷ Pues, indudablemente, podrías decir muy merecidamente que ha sido engañado por su opinión aquel que atribuyera las aves al aire, puesto que ninguna de esas (que son aves) se eleva más allá del vértice del Olimpo. Aunque éste es nombrado el más alto de todos; sin embargo, si midieras su altitud perpendicularmente, como los geómetras afirman, la altura de su cima no igualaría diez estadios, puesto que hay una inmensa columna de aire hasta la curvatura más cercana de la luna que a su vez es el inicio del cielo hacia arriba. ¿Entonces, por qué es tan grande la cantidad de aire que se interpone desde las curvas más bajas de la luna hasta el sumo vértice del Olimpo?, ¿qué, pues?, ¿acaso estará libre de seres animados característicos y esa parte de la naturaleza estará muerta y débil?; en efecto, si prestas atención cuidadosamente, de una manera más acertada se nombraría a las aves mismas también como un ser terrestre, no aéreo. Pues su modo de vida está en la tierra; allí mismo, su alimento; allí mismo, su nido porque, al revolotear, solamente atraviesan el aire más cercano a la tierra. Además, cuando los remos de sus alas se cansan, la tierra es como su puerto.

IX. Pero si la razón exige en forma manifiesta que debe entenderse que incluso en el aire existen seres animados característicos, resta que discurremos cuáles y de qué género son aquéllos. En efecto, no son terrenos de ninguna manera —pues se inclinarían por su peso—, pero tampoco son flamígeros para no ser arrebatados hacia arriba por el calor. Por lo tanto, debemos entender su naturaleza intermedia por la condición intermedia de su rango de tal suerte que, a partir de la particularidad de su territorio, también los habitantes tengan la particularidad de aquél [territorio].

²⁰⁶ “En Chipre, en los sitios donde se funden las piritas de cobre según la gente va introduciendo el material durante muchos días, en esos sitios nacen animalillos en el fuego, ligeramente más grandes que las moscas grandes, dotados de alas, los cuales saltan y pasan a través del fuego. Tanto las larvas como estos animalillos mueren si se separan, éstos del fuego, aquéllos de la nieve...” Traducción de Antonio J. Antón Fernández. *Cfr. Aristóteles, Historia Animalium*, V, 19, 552b.

²⁰⁷ Desde los filósofos pre-socráticos hasta Lucrecio y Cicerón, en Roma, el aire junto con todas sus cualidades funciona como el símbolo preciso para describir y comprender a los seres intermedios: por su transparencia, invisibilidad, volatilidad, temperatura, ligereza y rapidez. *Cfr. De natura deorum*. I, 25-45 donde el orador hace un recuento de los autores que han tratado acerca de las cualidades de los dioses y de los seres intermedios.

cedo igitur, mente formemus et gignamus animo id genus corporum texta, quae neque tam bruta quam terrea neque tam levia quam aethera, sed quodam modo utrimque seiugata vel enim utrimque commixta sint, sive amolita seu modificata utriusque rei participatione: sed facilius ex utroque quam ex neutro intellegentur. habeant igitur haec daemonum corpora et modicum ponderis, ne ad superna in<s>endant, aliquid levitatis, ne ad inferna praecipitentur.

X. quod ne vobis videar poetico ritu incredibilia confingere, dabo primum exemplum huius libratae medietatis. neque enim procul ab hac corporis subtilitate nubes concretas videmus. quae si usque adeo leves forent, ut ea quae omnino carent pondere, numquam infra iuga, ut saepenumero animadvertimus, gravatae caput editi montis ceu quibusdam curvis torquibus coronarent. porro si suapte natura spissae tam graves forent, ut nulla illas vegetioris levitatis admixtio sublevaret, profecto non secus quam plumbi rodus et lapis suoapte nisu caducae terris illiderentur. nunc enimvero pendulae et mobiles huc atque illuc vice navium in aeris pelago ventis gubernantur, paululum immutantes proximitate et longinquitate. quippe si aliquo umore fecundae sunt, veluti ad fetum edendum deorsus degrassantur.²⁰⁸ atque ideo umectiores humiliter meant aquilo[nis] agmine, tractu segniore[s]; sudis vero sublimior cursus et, cum lanarum velleribus similes aguntur, cano agmine, volatu perniciose. nonne audis quid super tonitru Lucretius facundissime disserat?

principio tonitru quatiuntur caerulea caeli,
propterea quia concurrunt sublime volantes
aetheriae nubes contra pugnantibus ventis.²⁰⁹

XI. quod si nubes sublime volitant, quibus omnis et exortus e<s>t terrenus et retro defluxus in terras, quid tandem censes daemonum corpora, quae sunt concretio multo tanta subtilior? non enim sunt ex hac faeculenta nubecula et umida caligine conglobata, sicuti nubium genus est, sed ex illo purissimo aeris liquido et sereno elemento coalita eoque nemini hominum temere visibilia, nisi divinitus speciem sui offerant, quod nulla in illis terrena soliditas locum luminis

²⁰⁸ Hipotiposis a partir de la observación de la naturaleza para describir lo abstracto a partir de lo concreto.

²⁰⁹ Lucr., VI, 96-98.

Vamos, pues: imaginemos con la mente y concibamos en nuestro ánimo que ese género de esencias son [seres animados] entrelazados, que no son tan pesados como los seres terrenales y tampoco tan livianos como los etéreos, sino que se apartaron, en cierto modo, de una y otra cosa o que se mezclaron de ambas, excluidos o regulados por la participación de ambas cosas: no obstante, se entiende con mayor facilidad que [existen] a partir de ambas que de ninguna. Por lo tanto, estas esencias de los démones tendrían también un poco de peso para no avanzar hasta lo superior y, también, algo de levedad para no precipitarse hasta lo inferior.

X. Pero, para que no les parezca que invento cosas increíbles, según la costumbre poética, daré el ejemplo primordial de esta equilibrada condición intermedia. Pues vemos que las nubes han sido condensadas no lejos de esta sutileza de apariencia. Si éstas fueran tan livianas, como esas que carecen totalmente de peso, nunca coronarían, pesadas debajo de las cimas, como repetidas veces hemos advertido, la cabeza de un monte elevado como con algunas curvas que se tuercen. En cambio, si por su propia naturaleza fueran espesas y tan pesadas de tal suerte que ninguna combinación de levedad muy activa las elevara; indudablemente, no de otro modo a como un disco de plomo y como una piedra se clavarían en la tierra, caedizas por su propia presión. Sin embargo, ahora colgantes y movedizas de aquí a allá, son gobernadas por los vientos a manera de barcos en el piélago del aire, cambiando un poquito según su cercanía y su extensión. Puesto que, si están preñadas por alguna humedad se cargan hacia abajo como para dar a luz. E, incluso, las más húmedas vagan, muy en lo bajo, por la corriente del Aquilón, más perezosas en su arrastre; en cambio, las secas tienen un curso más sublime y, cuando [las nubes] se conducen parecidas a los vellones de las ovejas, son de una columna blanca y de vuelo más rápido. ¿Acaso no oyes qué había discurrido muy elocuentemente Lucrecio acerca del trueno?

en el principio, son golpeadas por un trueno las llanuras azules del cielo
precisamente porque, en lo sublime, las etéreas nubes que vuelan
acometen los vientos que combaten en su contra.²¹⁰

XI. Pero si las nubes, que tienen un origen totalmente terreneo y, al revés, un descenso hacia atrás, hacia la tierra, revolotean en lo sublime ¿qué consideras finalmente que son las esencias de los démones que son un ensamble mucho más sutil? Pues no se han conformado a partir de esa nubecilla impura ni de esa niebla húmeda, así como es el género de las nubes, sino que se han consolidado a partir de aquel fluido más puro del aire y a partir de un elemento sereno y por eso no son visibles por casualidad por ninguno de los hombres, a menos que, por voluntad divina, les muestren su aspecto, porque no llenaría en ellos el lugar de la luz ninguna solidez terrenal

²¹⁰ También en *Lucr.*, V, 473-479 podemos ver que la descripción de las nubes que antes se ha mencionado parece mucho a la de Lucrecio, lo que sugiere intertextualidad entre estos dos autores: *quae neque terra sibi adscivit nec maximus aether, / quod neque tam fuerunt gravia ut depressa sederent, / nec levia ut possent per summas labier oras / et tamen interutrasque ita sunt, ut corpora viva / versent et partes ut mundi totius extent; / quod genus in nobis quaedam licet in statione / membra manere, tamen cum sint ea quae moveantur.*

occuparit, quae nostris oculis possit obsistere, qua soliditate necessario offensa acies immoretur, sed fila corporum possident rara et splendida et tenuia usque adeo ut radios omnis nostri tuoris et raritate transmittant, splendore reverberent et subtilitate frustrentur. hinc est illa Homericæ Minerva, quae mediis coetibus Graium cohibendo Achilli intervenit. versum Graecum, si paulisper opperiamini, Latine enuntiabo —atque adeo hic sit impraesentiarum. Minerva igitur, ut dixi, Achilli moderando iussu Iunonis advenit:

soli perspicua est, aliorum nemo tuetur.

hinc et illa Vergiliana Iuturna, quae mediis milibus auxiliabunda fratri conversatur

miscetque viris neque cernitur ulli,

prorsus quod Plautinus miles super clipeo suo gloriatur:

praestingens oculorum aciem hostibus.

XII. Ac ne ceteros longius persequar, ex hoc ferme daemonum numero poetae solent haudquaquam procul a veritate osores et amatores quorundam hominum deos fingere: hos prosperare et evehere, illos contra adversari et adfligere; igitur et misereri et indignari et angere et laetari omnemque humani animi faciem pati, simili motu cordis et salo mentis ad omnes cogitationum aestus fluctuare: quae omnes turbulae tempestatesque procul a deorum caelestium tranquillitate exulant. cuncti enim caelites semper eodem statu mentis aeterna aequabilitate potiuntur, qui numquam illis nec ad dolorem versus nec ad voluptatem finibus suis pellitur nec quoquam a sua perpetua secta ad quempiam subitum habitum demovetur, nec alterius vi —nam nihil est deo potentius— neque suapte sponte —nam nihil est deo perfectius.²¹¹

²¹¹ Es claro que, aun sin buscarlo, la disposición de las palabras genera determinado ritmo en las sentencias: *nām nīhīl ēst dēō pōtēntiūs* y *nām nīhīl ēst dēō pērfēctiūs*. Como lo dice Cicerón en *Orator XLIX*, 165: *suapte natura numerosa sunt [verba], etiam si nihil est factum de industria*.

que podría obstaculizar nuestros ojos y en cuya solidez necesariamente se detendría nuestra visión a causa del choque.²¹² Sin embargo, poseen los rasgos de sus cuerpos ralos, espléndidos y tenues a tal punto que por su rareza dejan pasar todos los rayos de nuestra mirada, por su esplendor los rebotan y por su fineza los engañan. De aquí, es aquella Minerva de Homero que, en medio de las asambleas de los griegos, intervino para contener a Aquiles. Si, ustedes, esperan un poco, traduciré al latín un verso griego– y entonces, éste estará en un momento. Así pues, como dije, Minerva llegó por orden de Juno para moderar a Aquiles:

para él solo es manifiesta, ninguno de los otros la veía.²¹³

De aquí, también aquella Yuturna de Virgilio que en medio de miles, conversaba con su hermano para auxiliarlo:

y se mezcla con los hombres y no es distinguida por ninguno²¹⁴

Sin duda, por esto se gloriaba el soldado de Plauto acerca de su propio escudo:

al hacer vana la agudeza de los ojos de sus enemigos.²¹⁵

XII. Y para no exponer más largamente a los restantes [démones], casi siempre a partir de este recuento de démones, los poetas suelen, nunca lejos de la verdad, idear que los dioses son rencorosos y amantes de algunos hombres; que propician e impulsan a unos; que, por el contrario, desdeñan y arruinan a otros; que, por consiguiente, se compadecen, se indignan, se angustian, se alegran y sufren toda faceta del alma humana; que por un movimiento parecido del corazón y por la agitación de su mente timonean en todo el mar de preocupaciones. Todas estas perturbaciones y tempestades se exilian de la tranquilidad de los dioses celestes; en efecto, todos los celestes son siempre dueños de una eterna equidad a causa de su mismo estado de mente, que nunca es empujado, por aquellos, fuera de sus cabales hacia el dolor o hacia el placer y por nada es apartado de su perpetua conducta hacia ningún carácter imprevisto y tampoco por la fuerza de otra cosa - pues nada es más potente que un dios - ni tampoco por su propia voluntad - pues nada es más perfecto que un dios.

²¹² Es decir: contacto visual. La visión se explica mediante el movimiento y el tacto.

²¹³ La mayoría de los editores considera que es la traducción de *Ilias* I, 198: οἷον φαίνομένη; τῶν δ' ἄλλων οἷον τις ὄρατο... El ejemplo pone de manifiesto que incluso para muy pocos los dioses se presentan visibles.

²¹⁴ Apuleyo cita un hexámetro aunque incompleto: *per medios, miscetque viris, neque cernitur ulli...* *Aeneis* I, 440; además, la cita no tiene que ver con Yuturna, sino con Eneas. No obstante, Yuturna, hermana de Turno, aparece en el libro XII, 222: *quem simul ac Iuturna soror crebrescere vidit / sermonem et vulgi variare labantia corda, / in medias acies formam adsimulata Camerti...* Y en el verso 468: *Hoc concussa metu mentem Iuturna virago / aurigam Turni media inter lora Metiscum / excutit et longe lapsum temone reliquit...*

²¹⁵ Se trata de Plauto, *Miles gloriosus* I, 1, 4: *praestringat oculorum aciem in acie hostibus*. Podemos percatarnos de la citación de memoria a partir de la errata del verbo *praestingat* y de la falta de las palabras *in acie*.

porro autem qui potest videri perfectus fuisse, qui a priore statu ad alium rectiorem statum migrat, cum praesertim nemo sponte capessat nova, nisi quem paenituit priorum? non potest enim subsequi illa mutata ratio sine praecedentium infirmatione. quapropter debet deus nullam perpeti vel odii vel amoris temporalem perfunctionem et idcirco nec indignatione nec misericordia contingi, nullo angore contrahi, nulla alacritate gestire, sed ab omnibus animi passionibus liber nec dolere unquam nec aliquando laetari nec aliquid repentinum velle vel nolle.

XIII. sed et haec cuncta et id genus cetera daemonum mediocritati rite congruunt. sunt enim inter nos ac deos ut loco regionis ita ingenio mentis intersiti, habentes communem cum superis immortalitatem, cum inferis passionem. nam proinde ut nos pati possunt omnia animorum placamenta et incitamenta, ut et ira incitentur et misericordia flectantur et donis invitentur et precibus leniantur et contumeliis exasperentur et honoribus mulceantur aliisque omnibus ad similem nobis modum variant. quippe, ut fine comprehendam, daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aerea, tempore aeterna. ex his quinque quae commemoravi, tria a principio eadem quae nobis, quartum proprium, postremum commune cum diis immortalibus habent, sed differunt ab his passione. quae propterea passiva non absurde, ut arbitror, nominavi, quod sunt iisdem quibus nos turbationibus mentis obnoxii.

XIV. unde etiam religionum diversis observationibus et sacrorum variis suppliciis fides impertienda est, esse nonnullos ex hoc divorum numero, qui nocturnis vel diurnis, promptis vel occultis, laetioribus vel tristioribus hostiis vel ceremoniis vel ritibus gaudeant, uti Aegyptia numina forme plangoribus, Graeca plerumque choreis, barbara autem strepitu cymbalistarum et tympanistarum et choraularum. itidem pro regionibus et cetera in sacris differunt longa varietate: pomparum agmina, mysteriorum silentia, sacerdotum officia, sacrificantium obsequia; item deorum effigiae et exuviae, templorum religiones et regiones, hostiarum cruores et colores.

Sin embargo, por otro lado, ¿cómo puede parecer que fue perfecto aquel ser que pasa de un primer estado a otro mejor, especialmente cuando nadie por sí mismo trata de alcanzar nuevas cosas, a menos que se haya arrepentido de las primeras?; en efecto, aquella naturaleza modificada no puede conseguirse sin la refutación de las cosas precedentes. Por ello, un dios no debe sufrir ninguna peripecia temporal o de odio o de amor, precisamente porque no [debe] ser tocado por la indignación y tampoco por la misericordia, no [debe] refrenarse por alguna angustia, no [debe] desbordarse por alguna alegría; sino libre de todas las pasiones del alma, no dolerse nunca, ninguna vez alegrarse ni querer o no querer algo imprevisto.

XIII. Sin embargo, todas estas cosas y las restantes de ese género corresponden idealmente a la medianía de los démones. Pues están entre nosotros y los dioses, puestos en medio por el rango de su límite, así como por el carácter de su mente, al tener común con los superiores la inmortalidad; con los inferiores, la pasión. Consecuentemente, como nosotros, pueden padecer todos los aplacamientos e incitaciones del alma, de modo que se incitan con la ira y se doblegan con la misericordia y se atraen con las ofrendas y se apaciguan con las preces y se exasperan con los ultrajes y se suavizan con los honores, y en todas las cosas varían de modo parecido a nosotros. Así pues, para por fin abarcarlos, los démones son seres animados en cuanto al género, racionales en cuanto al carácter, pasionales en cuanto al ánimo, aéreos en cuanto al cuerpo, eternos en cuanto al tiempo. De estas cinco cosas, que he recordado, tienen las mismas tres, del inicio, que nosotros tenemos; la cuarta, propia; la última, común con los dioses inmortales; pero, difieren de aquellos por la pasión. Además, no absurdamente, según creo, los he nombrado pasionales porque están sujetos a esas mismas perturbaciones de la mente a las que nosotros mismos estamos sujetos.

XIV. De ahí que en las diversas atenciones de sus creencias y en los variados suplicios de sus sacrificios debe compartirse la opinión de que de este recuento de dioses hay algunos que se alegrarían con sacrificios, con ceremonias o con ritos; ya sean nocturnos o diurnos, públicos o misteriosos, más alegres o más tristes: como los númenes egipcios,²¹⁶ casi con lamentos; como los griegos, generalmente, con danzas o bien como los bárbaros con el estrépito de los cimbales, de los percusionistas y de los flautistas. Asimismo, las demás cosas se diferencian mucho según las regiones y según la variedad en los sacrificios: las filas de las procesiones, los silencios de los misterios, las ocupaciones de los sacerdotes, los regalos de los sacrificantes; igualmente, las efigies y los ornamentos de los dioses, las creencias y las regiones de los templos, la sangre y el color de las víctimas.

²¹⁶ Sin duda, afirma esto por todos los viajes que el autor realizó y por ello pudo conocer diversos ritos religiosos. Tal y como describe, en *Metamorphoses* XI, 3, cuando el protagonista conoce a la diosa Isis en persona: *Necdum satis conixeram, et ecce pelago medio venerandos diis etiam vultus attollens emergit divina facies; ac dehinc paulatim toto corpore perlucidum simulacrum excusso pelago ante me constitisse visum est...*

quae omnia pro cuiusque more loci sollemnia et rata sunt, ut plerumque somniis et vaticinationibus et oraculis comperimus saepenumero indignata numina, si quid in sacris socordia vel superbia neglegatur. cuius generis mihi exempla adfatim suppetunt, sed adeo celebrata et frequentata sunt, ut nemo ea commemorare adortus sit, quin²¹⁷ multo plura omiserit quam recensuerit.

Idcirco sepersedebo impraesentiarum in his rebus orationem occupare, quae si non apud omnis certam fidem, at certe penes cunctos notitiam promiscuam possident. id potius praestiterit Latine dissertare, varias species daemonum a philosophis perhiberi, quo liquidius et plenius de praesagio Socratis deque eius amico numine cognoscatis.

XV. nam quodam significatu et animus humanus etiam nunc in corpore situs daemon nuncupatur:

diine hunc ardorem mentibus addunt,
⟨Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido?⟩²¹⁸

igitur et bona cupido animi bonus deus est. unde nonnulli arbitrantur, ut iam prius dictum est, εὐδαίμονας dici beatos, quorum daemon bonus, id est animus virtute perfectus est. eum nostra lingua, ut ego interpretor, haud sciam an bono, certe quidem meo periculo poteris Genium vocare, quod is Deus, qui est animus sui cuique, quamquam sit immortalis, tamen quodam modo cum homine gignitur, ut eae preces, quibus Genium et genua²¹⁹ precantur,

²¹⁷ Se trata de la contracción de *qui + ne*.

²¹⁸ Verg., *op. cit.*, IX, 184-185.

²¹⁹ *Genium et genua*... endíadis.

Todas estas cosas son solemnes e invariables según la costumbre de cada lugar como, a través de los sueños, de los vaticinios y de los oráculos, generalmente descubrimos a menudo que los númenes se indignaron, si algo en sus sacrificios fue descuidado por indiferencia o por soberbia. Ejemplos de este género me sobran bastante; sin embargo, fueron muy usados y frecuentados a tal punto que nadie intentaría recordarlos porque omitiría muchísimas más cosas de las que recordaría.

Por eso, omitiré, por el momento, ocupar mi discurso en estas cosas que si bien no poseen una creencia certera en todos los hombres, sí un común conocimiento de todos. Sería mucho más preferible disertar en latín acerca de eso: que varios tipos de démones son presentados por los filósofos para que ustedes los conozcan más clara y más íntegramente a partir del presagio de Sócrates y de su numen amigo.

XV. Así pues, en cierto modo, también el alma humana, incluso ahora situada en el cuerpo, es llamada demon:

¿acaso los dioses otorgan este ardor a nuestra mente,
Eurialo, acaso el propio cruel deseo se vuelve un dios para cada uno?²²⁰

En efecto, un buen deseo del alma es un dios bueno. De donde algunos estiman, como ya se dijo antes, que se denomina *eudaimones* a los hombres felices cuyo demon es bueno, es decir, su alma es perfecta en virtud. En nuestra lengua, como yo interpreto, no sabría si convenientemente, muy a riesgo mío, podrías llamarlo “Genio”;²²¹ porque este dios, que es el alma propia para cada uno, aunque sea inmortal, en cierto modo se engendra junto con el hombre; porque me parece que esas preces, con las que suplicamos al Genio y a los seres

²²⁰ El ejemplo no es claro; quizá el autor quería dar a entender que los dioses se manifestaban como impulsos que ejercían acción en el alma humana.

²²¹ William Smith sintetiza la información acerca del *Genius*: a través de fuentes precisas, define que es un espíritu protector que los griegos llamaron demon. Aunque Homero no los menciona, Hesiodo, en *Opera et Dies*, 235, los define como los guardianes de los hombres y son 30, 000 ministros de la justicia nombrados por Júpiter, además de que habían vivido en la época de oro. Platón a lo largo de *Phaedrus* reconoce que un genio es asignado a cada hombre al nacer y que lo acompaña toda su vida hasta llevarlo al Hades. También define que, a partir de *Symposium* de Platón y de *De deo Socratis* de Apuleyo, se sabe que los genios eran quienes conectaban a los dioses con los humanos y que estaban divididos en dos tipos: los benévolos y los malévolos. Igualmente, Smith reconoce que los etruscos heredaron casi todo el fundamento de la creencia en genios a los romanos y que proviene de la misma raíz griega γί-γνο-μαι que hace referencia a la creación o nacimiento. Los *dii genitales* propiciaban la vida y acompañaban al hombre y a la familia durante toda su vida. Según Horacio en la *Epistula* II, 2, 187-189: *scit Genius, natale comes qui temperat astrum, / naturae deus humanae, mortalis in unum / quodque caput, uoltu mutabilis, albus et ater...* Se establece que el Genio es un acompañante desde el nacimiento, que controla el destino, es el dios de la naturaleza humana y que de aspecto cambiante, a veces blanco, a veces negro. Como se lee en la *Epistulae* 114 de Séneca, las mujeres llamaban a su demon “Juno” y los hombres lo llamaban “Júpiter” por la asimilación con los máximos númenes olímpicos. En efecto, los genios provienen de un mito etrusco; se les representaba según sus cualidades benéficas ya sea como *Genius-Iuno iugalis* (del matrimonio), *Genius-Iuno matronalis* (de las mujeres del hogar), *Genius-Iuno virginalis* (de la virginidad) o incluso como genios de la familia, de un río, de una ciudad o de algún emperador; también, eran confundidos con los Lares y se les encontraba en los altares *lararia* puestos en el atrio o cocina de las casas donde eran venerados con libaciones, incienso u ofrendas de comida. *Cfr.* Smith, William (1867): págs. 241-242.

coniunctionem nostram nexumque videantur mihi obtestari, corpus atque animum duobus nominibus comprehendentes, quorum communio et copulatio sumus.

Est et secundo significato species daemonum animus humanus emeritis stipendiis vitae corpori suo abiurans; hunc vetere Latina lingua reperio Lemurem dictitatum. ex hisce ergo Lemuribus qui posteriorum suorum curam sortitus placato et quieto numine domum possidet, Lar dicitur familiaris; qui vero ob adversa vitae merita nullis [bonis] sedibus incerta vagatione ceu quodam exilio punitur, inane terriculamentum bonis hominibus, ceterum malis noxium, id genus plerique Larvas perhibent. cum vero incertum est, quae cuique eorum sortitio evenerit, utrum Lar sit an Larva, nomine Manem²²² deum nuncupant: scilicet et honoris gratia dei vocabulum additum est. quippe tantum eos deos appellant, qui ex eodem numero iuste ac prudenter curriculo vitae gubernato pro numine postea ab hominibus praediti

²²² Hápax; es el único testimonio donde este término se encuentra en forma singular.

congénitos, testifican totalmente nuestra conjunción y nuestro nexo, al comprender con dos términos el cuerpo y el alma de los que somos una asociación y una unión.

También, a partir de un segundo significado, un tipo de demonios es el alma humana, al rechazar su propio cuerpo, terminados los deberes de la vida; encuentro que a éste, en antigua lengua latina, se le solía llamar “Lemur”.²²³ Entonces, de estos lémures, el que obtuvo por suerte el cuidado de sus descendientes y que con numen aplacado y quieto mantiene el hogar, es denominado “Lar familiar”; pero el que a causa de los servicios adversos de su vida, al no tener una residencia buena, es castigado con un cierto vagabundeo o con un cierto exilio, la mayoría nombra a este género “Larvas”, terror vano para los hombres buenos pero nocivo para los malos. Pero, cuando es incierto cuál condición tocó a cada uno de ellos: si es Lar o Larva, lo llaman con el nombre de “dios Mane”; por supuesto, también le fue agregado el epíteto de “dios” como título honorífico. En efecto, sólo llaman dioses a esos que, a partir de este mismo recuento, después de gobernar el transcurso de su vida justa y prudentemente, son atendidos comúnmente por los hombres en lugar del numen, [démonos] dotados de

²²³ Hidalgo de la Vega resume: “Es conocido por todos que las larvas y los lémures son nombres con los que en latín se nombran a los espectros, a los espíritus de los muertos y están estrechamente relacionados con el culto a los muertos, y con el miedo (Ovid. *Fastos*, II, 533-547; 547-557; Virg. *Aen.*, X 633-642). Los lémures son sombras o fantasmas de los muertos (Ovid. *Fastos*, V 419- 447), que Apuleyo asimila a veces a los lares y, aunque en muchas ocasiones, se identificaban y se confundían unos y otros, los lares, son los espíritus tutelares de los difuntos encargados de velar todo lo doméstico y los lémures eran espíritus de los muertos que por sus errores y faltas en la vida ‘son castigados con la ausencia de moradas’, vagan errantes y pueden ser maléficos sobretodo para los hombres malvados y perversos. Aunque son de carácter menos terrorífico que las *larvae*, que, según parece, volvían a la tierra determinados días del año para atormentar a los vivos, y se les conjuraba en las fiestas nocturnas *Lemuria*, en el mes de mayo, como cuenta Ovidio en el texto citado. Con todo, representan el lado tenebroso y oscuro de la vida y precisamente por el miedo que provocaban se realizaban diversos cultos y ritos para calmarlos. Las *larvae* para Apuleyo son también ‘fantasmas errantes de los muertos, sin morada’, que se aparecen por la noche produciendo visiones terroríficas, y provocando terror en quienes sufren estas visiones. En la literatura en general, las *larvae* son quienes llevan consigo la huella de algún crimen y/o la marca de un fin trágico y violento; su acción sobre los vivos se considera funesta y su naturaleza es invariablemente perversa. Según autores latinos (Ovidio, *Fastos*, 419-447; 547-557, Virgilio, *Eneida* X 633-642) se les asociaba con las almas de los malvados que volvían para atormentar a los seres vivientes. Eran sombras o fantasmas de aspecto siniestro que se aparecían a los humanos de diferente forma: como espectros pálidos de rostro contraído o esqueletos capaces de adoptar actitudes grotescas y caricaturescas. Otras veces bajo la figura de personajes famosos y/o legendarios, y otros revestidos de connotaciones relacionadas con el arte de la danza o de la música. No obstante, la iconografía clásica representa a las *larvae* de muy diversas maneras y no siempre relacionadas con lo siniestro. Por ejemplo, a veces aparecen en actitud de lucha, y otras emulando posturas que invitan al diálogo; en conjunto se destacan los atributos relacionados con el alma -como la mariposa o con la abundancia y la riqueza, en cuyo caso aparecen rodeadas de jarras de vino, cornucopias repletas de flores y frutos, guirnaldas, etc. Todo lo cual indica que las larvas también aparecían relacionadas con el placer y la dicha. Los *manes* para el de Madaura tienen una condición incierta e Isidoro de Sevilla (*Etimol.* 8,9,100) dice que ‘Apuleyo los llama por antífrasis *manes*, que quiere decir humilde y modesto, siendo así que son terribles y criminales’. En líneas generales y en muchas ocasiones, todos ellos son usados como términos que designan a los muertos en general, bajo su aspecto más terrorífico”. Hidalgo de la Vega, M. J. (2010): págs. 174 y 175. En realidad, aunque Hidalgo de la Vega ha rastreado las fuentes y ha destacado los puntos más importantes acerca de estos seres, debemos reconocer que todos éstos pertenecen a tradiciones populares que, aparentemente, siempre han estado muy imbricadas de modo que, desde tiempos de los etruscos, se han mezclado entre sí y se han confundido unas con otras al punto que algunos autores clásicos las definen casi igual o las interpretan como una misma tradición. La innovación de Apuleyo, a través de este texto, se encuentra en su conciliación, sistematización e interpretación personales de todos los seres intermedios.

fanis et caeremoniis vulgo advertuntur, ut in Boeotia Amphiaraus, in Africa Mopsus, in Aegypto Osiris, alius alibi gentium, Aesculapius ubique.

XVI. Verum haec omnis distributio eorum daemonum fuit, qui quondam in corpore humano fuere. sunt autem non posteriore numero, praestantiore longe dignitate, superius aliud, augustius genus daemonum, qui semper a corporis compedibus et nexibus liberi certis potestatibus curant. quorum e numero Somnus atque Amor diversam inter se vim possident, Amor vigilandi, Somnus soporandi. ex hac igitur sublimiore daemonum copia Plato autumat singulis hominibus in vita agenda testes et custodes additos, qui nemini conspicui semper adsint, arbitri omnium non modo actorum verum etiam cogitatorum. at ubi vita edita remeandum est, eundem illum, qui nobis praeditus fuit, raptare ilico et trahere veluti custodiam suam ad iudicium atque illic in causa dicunda²²⁴ adsistere, si qua commentiatur, redarguere, si qua vera dicat, adseverare: prorsus illius testimonio ferri sententiam. proinde vos omnes, qui hanc Platonis divinam sententiam me interprete auscultatis, ita animos vestros ad quaecumque agenda vel meditanda formate, ut sciatis nihil homini prae istis custodibus nec intra animum nec foris esse secreti, quin omnia curiose ille participet, omnia visitet, omnia intellegat, in ipsis penitissimis mentibus vice conscientiae deversetur. hic, quem dico, privus custos, singularis praefectus, domesticus speculator, proprius curator, intimus cognitor, adsiduus observator, individuus arbiter, inseparabilis testis, malorum improbator, bonorum probator, si rite animadvertatur, sedulo cognoscatur, religiose colatur, ita ut a Socrate iustitia et innocentia cultus est,

²²⁴ Forma arcaizante.

santuarios y de ceremonias: como en Beocia, Anfiarao; en África, Mopso; en Egipto, Osiris [y] otro en cada lugar, [en cambio] Esculapio, por doquier.

XVI. Ciertamente, toda esta fue la distribución de esos démones que alguna vez estuvieron en un cuerpo humano. Por otra parte, hay otro género superior de démones no de un recuento posterior, sino de una dignidad mucho más sobresaliente, más divino, esos que, libres de las ataduras y nexos del cuerpo, siempre se preocupan de ciertas potestades. Del recuento de éstos, el Sueño y el Amor²²⁵ poseen una fuerza bifurcada entre sí, el Amor la de estar activo, el sueño la de adormecer. A partir de esta variedad más sublime de démones, Platón afirma que a cada hombre, al pasar su vida, se añadieron como sus testigos y sus custodios esos que nunca se presentan a ninguno visibles, árbitros no sólo de todos los actos, sino también de los pensamientos. Pero que, cuando, terminada nuestra vida, hay que volver, aquel mismo [demon], que nos fue concedido, nos arrebató enseguida y nos arrastra como a su protección para nuestro juicio y allí mismo nos asiste al defender la causa: refuta si se miente en algo, asevera si decimos algo verdadero; en suma, que con su testimonio se da la sentencia. Por lo tanto, todos ustedes que escuchan esta divina sentencia de Platón, siendo yo su intérprete, preparen sus ánimos para hacer o para meditar cualquier cosa de modo que estén conscientes de que frente a estos guardianes, ni dentro del alma, ni fuera, el hombre no tiene nada secreto en absoluto; más aún aquél podría participar curiosamente en todo, supervisar todo, entender todo, se pasea como consciencia en lo más profundo de nuestra mente. Este demon, de quien hablo, guardián primordial, singular prefecto, vigía del hogar, cuidador personal, sabio interno, observador incansable, árbitro individual, testigo inseparable, reprobador de lo malo, aprobador de lo bueno; si fuera atendido bien, si fuera conocido cuidadosamente, si fuera cultivado píamente, así como fue cultivado por Sócrates

²²⁵ Seguramente Apuleyo retoma estos dos “demonios” como los más precisos para su ejemplo porque Platón también habla acerca de la fuerza activa y pasiva de los agentes demónicos que modifican el comportamiento del hombre; en *Symposium* 200a-204c, se cuenta la historia de Eros, hijo de Poro y Penía, como un “ser intermedio” entre los mortales e inmortales, entre los ricos y los pobres, entre los inteligentes y los necios, entre los buenos y los malos. En voz de Diotima de Mantinea dice, en 203a-b: “Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo. A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y de magia. La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo. Y así, el que es sabio en tales materias es un hombre ‘demónico’ [semidivino], mientras que el que lo es en cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un ‘simple artesano’. Estos démones, en efecto, son numerosos y de todas clases, y uno de ellos es también Eros”. Traducción de Marcos Martínez.

Probablemente, ejemplifica el demon del Sueño que se contrapone al del Amor a partir de la cita anterior de Platón y quizá por el famoso pasaje de la muerte de Palinuro, en la *Aeneis* V, 827-971, donde el demon del Sueño funciona como agente modificador del destino porque, al adormecer al timonero de la nave, otorga el sacrificio que Neptuno había pedido para permitir que la flota de Eneas llegara a su destino definitivo: *cum levis aetheriis delapsus Somnus ab astris / aera dimovit tenebrosam et dispulit umbras, / te, Palinure, petens, tibi somnia tristia portans / insonti; puppique deus consedit in alta / Phorbanti similis funditque has ore loquelas...*

in rebus incertis prospector, dubiis praemonitor, periculosis tutator, egenis opitulator, qui tibi queat tum insomniis, tum signis, tum etiam fortasse coram, cum usus postulat, mala averruncare, bona prosperare, humilia sublimare, nutantia fulcire, obscura clarare, secunda regere, adversa corrigere.

XVII. Igitur mirum si Socrates, vir adprime perfectus et Apollinis quoque testimonio sapiens, hunc deum suum cognovit et coluit, ac propterea eius custos — prope dicam Lar contubernio familiaris — cuncta et arcenda arcuit, praecavenda praecavit et praemonenda praemonuit, sicubi tamen interfectis sapientiae officiis non consilio sed praesagio indigebat, ut ubi dubitatione clauderet, ibi divinatione consisteret? multa sunt enim, multa,²²⁶ de quibus etiam sapientes viri ad hariolos et oracula cursitent. an non apud Homerum, ut <in> quodam ingenti speculo, clarius cernis haec duo distributa, seorsus divinationis, seorsus sapientiae officia? nam cum duo columnina totius exercitus dissident, Agamemnon regno pollens et Achilles bello potens, desideraturque vir facundia laudatus et peritia memoratus, qui Atridae superbiam, sed et Pelidae ferociam compescat atque eos auctoritate advertat, exemplis moneat, oratione permulceat, quis igitur tali in tempore me<dius> ad dicendum exortus est? nempe Pylius orator, eloquio comis, experimentis catus, senecta venerabilis, cui omnes sciebant corpus annis hebere, animum prudentia vigere, verba dulcedine adfluere.

XVIII. itidem cum in rebus creperis et adflictis speculatores deligendi sunt, qui nocte intempesta castra hostium penetrent, nonne Ulixes cum Diomede deliguntur veluti consilium et auxilium, mens et manus, animus et gladius? enimvero cum ad Aulidem desidibus et obsessis ac taedio abnuentibus difficultas belli et facultas itineris et tranquillitas maris et clementia ventorum per fibrarum notas

²²⁶ La reiteración en este pasaje al igual que en el párrafo VI: “*Non usque adeo*” —*responderit enim Plato pro sententia sua mea voce*— “*non usque adeo*... quizá sirva para enfatizar la proposición.

con justicia e inocencia, sería en las cosas inciertas un proveedor; en las dudosas, un presagiador; en las peligrosas, un protector; en las necesidades, un favorecedor que en sueños, en signos e incluso quizá en público, cuando la necesidad lo exija, a tu favor podría apartar las cosas malas, propiciar las buenas, elevar las humildes, afianzar las dudosas, aclarar las oscuras, conducir las favorables, corregir las adversas.

XVII. XVII. ¿Acaso es admirable que Sócrates, hombre ante todo perfecto y también sabio, según el testimonio [del oráculo] de Apolo, haya conocido y cultivado a su propio dios-demon, y que, por eso, su guardián —casi diría yo su “Lar familiar por cohesión”— haya rechazado todo lo que debía ser rechazado, haya prevenido lo que debía ser prevenido y haya advertido lo que debía ser advertido, si alguna vez, eliminados los deberes del raciocinio, [aquél] necesitaba no de un consejo, sino de un presagio, para que lo reafirmara con su adivinación allí, donde él claudicaba por la duda? Efectivamente, hay muchas cosas, muchas acerca de las que incluso los hombres sabios consultan a los adivinos y a los oráculos. ¿Acaso en Homero, como en un inmenso espejo, no disciernes más claramente estas ocupaciones clasificadas en dos: tanto la de la adivinación como la de la sabiduría? Por ejemplo, cuando se dividieron dos bandos de todo el ejército: Agamenón, pudiente por su reino, y Aquiles, poderoso en la guerra, y se deseaba un hombre alabado por su elocuencia, recordado por su pericia que no sólo estabilizara la soberbia del atrida, sino también la fiereza del périda y que los dirigiera con su autoridad, que los amonestara con sus ejemplos, que los conmoviera con su discurso; entonces, en tal situación: ¿quién comenzó a hablar como intermediario? Ciertamente, el orador de Pilos,²²⁷ elegante en su discurso, precavido por sus experiencias, venerable por su vejez, de quien todos sabían que su cuerpo se debilitaba por los años, [pero] que su ánimo estaba vigoroso por su prudencia,²²⁸ que sus palabras fluían con dulzura.

XVIII. Igualmente, cuando en los asuntos dudosos y afligidos debieron ser seleccionados los espías para que en plena noche penetraran intempestivamente al campamento de los enemigos ¿acaso Ulises junto con Diomedes no fueron elegidos?, ¿como si fuesen consejo y auxilio, mente y mano, ánimo y espada? Pero, cuando los ociosos, sitiados en Áulide y rechazados por el cansancio debieron explorar la dificultad de guerra y la posibilidad de viaje y la tranquilidad del mar y la clemencia de los vientos, a través de las señas de las entrañas,

²²⁷ Indudablemente se refiere a Néstor en *Ilias* I, 247-249: Ἀτρεΐδης δ' ἐτέρωθεν ἐμήνιε: τοῖσι δὲ Νέστωρ / ἤδυεπής ἀνόρουσε λιγύς Πυλίων ἀγορητής, / τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή...

²²⁸ Néstor es un personaje que ejemplifica la virtud de la medianía; es sumamente importante cómo se contraponen el carácter de este orador con las actitudes del rey prepotente y del héroe patético. El orador junto con sus cualidades funciona aquí como el máximo representante de la mediación, la prudencia y la sabiduría.

et alitum vias et serpentium escas exploranda est, tacent nempe mutuo duo illa sapientiae Graiae summa cacumina, Ithacensis et Pylus: Calchas autem longe praestabilis hariolari simul alites et altaria et arborem contemplatus est, ac<tu>tum sua divinatione et tempestates flexit et classem deduxit, decennium praedixit. non secus et in Troiano exercitu cum divinatione res indigent, tacet ille sapiens senatus nec audet aliquid pronuntiare vel Hicetaon vel Lampo vel Clytius, sed omnes silentio auscultant aut ingrata auguria Heleni aut incredita vaticinia Cassandrae. ad eundem modum Socrates quoque, sicubi locorum aliena sapientiae officiis consultatio ingruerat, ibi vi daemonis praesag[i]a regebat<ur>. verum eius monitis sedulo oboediebat eoque erat deo suo longe acceptior.

XIX. Quod autem incepta Socrati<s> quaequam daemon ille ferme prohibitum ibat, nunquam adhortatum, quodam modo ratio praedicta est. enim Socrates, utpote vir adprime perfectus, ex sese ad omnia congruentia sibi officia promptus, nullo adhortatore unquam indigebat, at vero prohibitore nonnumquam, si quibus forte conatibus eius periculum suberat, ut monitus praecaveret, omitteret coepta impraesentiarum, quae tutius vel postea capesseret vel alia via adoreretur.

In huiusmodi rebus vocem quampiam divinitus exortam dicebat audire — ita enim apud Platonem —, ne quisquam arbitretur omina eum vulgo loquentium captitasse. quippe etiam semotis arbitris uno cum Phaedro extra pomerium sub quodam arboris opaco umbraculo signum illud adnuntium sensit, ne prius transcenderet Ilissi amnis modicum fluentum, quam increpitu indignantum Amorem recinendo placasset; cum praeterea, si omina observitaret, aliquando eorum nonnulla etiam hortamenta haberet, ut videmus plerisque usu evenire, qui nimia ominum superstitione non suoapte corde sed alterius verbo reguntur ac per angiporta reptantes²²⁹

²²⁹ En los pasajes donde se habla acerca de la virtud de la *mediocritas*, o de la definición de los démones o del ejemplo de Sócrates hay menor uso de superlativos.

de los trayectos de los pájaros y de los cebos de las serpientes, ciertamente callaron aquellas dos cabecillas superiores de la sabiduría griega: el de Ítaca y el de Pilos. Por su parte, tan pronto como Calcante,²³⁰ muy sobresaliente al adivinar, contempló los pájaros, los altares y el árbol, al instante doblegó con su adivinación las tempestades, recondujo la flota y predijo el período de diez años. No de otro modo también en el ejército troyano, cuando las cosas necesitaban de una adivinación, aquel sabio senado calló y no se atrevió a pronunciar nada ni Hicetaón ni Lampo ni Clitio,²³¹ sino que todos escucharon en silencio los ingratos augurios de Heleno o los increíbles vaticinios de Casandra. De esta misma manera, Sócrates también, si en algún lugar una consulta ajena a las funciones de la sabiduría había sucedido, allí era conducido por la fuerza predictiva de su demon. Verdaderamente obedecía con cuidado sus advertencias y por eso era muy grato para su propio dios-demon.

XIX. Puesto que aquel demon iba casi a prohibir algunos intentos de Sócrates, nunca a incitarlo, de algún modo su razón había sido predicha. Efectivamente, Sócrates, el hombre más perfecto, dispuesto por sí mismo para todas las ocupaciones que le convenían, no necesitaba nunca de alguien que lo incitara, sino a veces de alguien que lo impidiera para que, si acaso un peligro se hubiera acercado a alguna de sus empresas, advertido, se previniera para que omitiera por el momento las cosas emprendidas para afrontarlas con mayor seguridad después o abordarlas por otra vía.

En los asuntos de tal naturaleza, decía que él oía “una cierta voz”²³² nacida divinamente — pues en Platón es así — para que nadie estimara que él había captado los presagios de los que hablan comúnmente. Pues, una vez retirados sus árbitros, afuera del pomerio junto sólo con Fedro, bajo la sombrita opaca de un árbol sintió que aquel signo era el anuncio de que no atravesara el mesurado arrollo del río Iliso²³³ antes de que lo hubiese aplacado al cantar su amor indignado por la censura. Porque además, si observara frecuentemente los presagios, también consideraría algunas de sus exhortaciones, como vemos que es costumbre para la mayoría de los hombres que, a causa de su superstición excesiva de los presagios, son regidos no por su propia voluntad, sino por la palabra de otro y que, al arrastrarse por las callejuelas, recolectan

²³⁰ Cfr. Hom., *op. cit.* II, 300-360.

²³¹ Tres soldados ancianos que son conocidos por sus buenos consejos en *Ilias* III, 145-148.

²³² A partir de *Apol.* 116a: “La voz divina de mi demonio familiar que me hacía advertencias tantas veces, y que en las menores ocasiones no dejaba jamás de separarme de todo lo malo que iba a emprender, hoy, que me sucede lo que veis, y lo que la mayor parte de los hombres tienen por el mayor de todos los males, esta voz no me ha dicho nada, ni esta mañana cuando salí de casa, ni cuando he venido al tribunal, ni cuando he comenzado a hablarles. Sin embargo, me ha sucedido muchas veces, que me ha interrumpido en medio de mis discursos, y hoy a nada se ha opuesto, haya dicho o hecho yo lo que quisiera. ¿Qué puede significar esto? Voy a deciroslo. Es que hay trazas de que lo que me sucede es un gran bien, y nos engañamos todos sin duda, si creemos que la muerte es un mal. Una prueba evidente de ello es que, si yo no hubiese de realizar hoy algún bien, el Dios no hubiera dejado de advertírmelo como acostumbra...”. Nótese la traducción de demonio en lugar de demon. Traducción de Patricio de Azcárate.

²³³ Cfr. *Phaedrus* 240a y ss.

consilia ex alienis vocibus colligunt et, ut ita dixerim, non animo sed auribus cogitant.

XX. verum enimvero, ut ista sunt, certe quidē ominum harioli vocem audiunt saepenumero auribus suis usurpatam, de qua nihil cunctentur [de qua sciunt] ex ore humano profectam. at enim Socrates non vocem sibi sed “vocem quampiam” dixit oblatam, quo additamento profecto intellegas non usitatam vocem nec humanam significari. quae si foret, frustra “quaepiam”, quin potius aut “vox” aut certe “cuiuspian vox” diceretur, ut ait illa Terentiana meretrix:

audire vocem visa sum modo militis.

qui vero vocem <quampiam> dicat audisse, aut nescit, unde ea exorta sit, aut in ipsa aliquid addubitat, aut eam quiddam insolitum et arcanum demonstrat habuisse, ita ut Socrates eam, quam sibi divinitus editam tempestive accidere dicebat. quod equidem arbitror non modo auribus eum verum etiam oculis signa daemonis sui usurpasse. nam frequentius non vocem sed signum divinum sibi oblatum prae se ferebat. id signum potest et ipsius daemonis species fuisse, quam solus Socrates cerneret, ita ut Homericus Achilles Minervam. credo plerosque vestrum hoc, quod commodum dixi, cunctantius credere et impendio mirari formam daemonis Socrati visitatam. at enim [secundum] Pythagoricos mirari oppido solitos, si quis se negaret umquam vidisse daemonem, satis, ut reor, idoneus auctor est Aristoteles. quod si cuivis potest evenire facultas contemplandi divinam effigiem, cur non adprime potuerit Socrati obtingere, quem cuivis amplissimo numini sapientiae dignitas coaequarat? nihil est enim deo similius et gratius quam vir animo perfecte bonus, qui hominibus ceteris antecellit, quam ipse a diis immortalibus distat.

XXI. Quin potius nos quoque Socratis exemplo et commemoratione erigimur ac nos secundo studio philosophiae pari<s> similium numinum [c]aventes permittimus? de quo quidem nescio qua ratione derapimur.

consejos de voces ajenas y, por así decirlo, no piensan con su alma, sino con sus orejas.

XX. Pero, como quiera que sea esto, ciertamente los adivinos de presagios oyen una voz percibida a menudo por sus orejas, acerca de la que no dudan en nada, acerca de la que saben que salió de una boca humana. Pero Sócrates dijo que se le presentó no una “voz”, sino “una cierta voz” presentada para que, puesto ese aditamento, entiendas que no se da a entender una voz usual ni humana. Si fuera ésta, en vano se le denominaría “cierta” o más aun “voz” o ciertamente “la voz de alguien”, como dijo aquella meretriz de Terencio:

me pareció oír una voz como de soldado.²³⁴

Pero aquel, que diga que ha oído “cierta voz” o desconoce de dónde se originó o duda algo en ella o demuestra que ésa ha tenido algo insólito y misterioso así como Sócrates decía que ésa, originada divinamente, le había surgido de manera oportuna. Ciertamente estimo eso: que él percibía los signos de su propio demon no sólo con las orejas, sino también con los ojos. Pues decía que con más frecuencia se presentó ante sí no una voz, sino un signo divino. Ese signo puede haber sido el aspecto de su propio demon que solamente Sócrates habría podido distinguir así como el Aquiles de Homero, a Minerva.²³⁵ Creo que la mayoría de ustedes creería muy dudosamente esto que acabo de decir y se admiraría mucho de que la apariencia de su demon haya sido frecuentemente vista por Sócrates. Sin embargo, Aristóteles,²³⁶ según creo, es el testimonio bastante adecuado de que los pitagóricos acostumbraban admirarse mucho de que alguien dijera que nunca ha visto a su demon. Pero, si a cualquiera puede presentarse la facultad de contemplar la divina efigie ¿por qué no principalmente pudo sucederle a Sócrates a quien la dignidad de su sabiduría igualaría con cualquier numen más magnífico? En efecto, nada es más parecido a un dios ni más grato que un hombre perfectamente bueno en el alma que aventaja a los demás hombres tanto como él mismo dista de los dioses inmortales.

XXI. ¿Por qué no nos disponemos también con el ejemplo y con el recuerdo de Sócrates y por qué no, precaviéndonos, nos entregamos al estudio favorable de una filosofía igual de númenes semejantes?, ciertamente no sé por qué razón nos apartamos de esto.

²³⁴ En voz del personaje Thais; Terencio en la obra *Eunuchus* 454: *TH. Audire vocem visa sum modo militis. / atque eccum. salve, mi Thraso. THR. o Thais mea, / meum savium, quid agitur? ecquid nos amas / de fidicina istac? PA. quam venuste! quod dedit / principium adveniens! TH. plurimum merito tuo....* Esta cita, aunque tiene poco que ver con los seres intermedios, funciona para representar la “simple” voz de una conversación humana que se contrapone a “cierta” voz desconocida de los démones.

²³⁵ Este ejemplo extraído de la épica sirve como argumento solemne que concede fuerza y credibilidad a la premisa.

²³⁶ Quizá se refiere a *Politica* I, 1, 1252b y ss., donde se declara que los démones han sido interpretados con diversas figuraciones y como seres antropomorfos que se han catalogado como los dioses olímpicos.

et nihil aequè miror quam, cum omnes et cupiant optime vivere et sciant non alia re quam animo vivi nec fieri posse quin, ut optime vivas, animus colendus sit, tamen animum suum non colant. at si quis velit acriter cernere, oculi curandi sunt, quibus cernitur; si velis perniciousè currere, pedes curandi sunt, quibus curritur; itidem si pugillare valde velis, brachia vegetanda sunt, quibus pugillatur. similiter in omnibus ceteris membris sua cuique cura pro studio est. quod cum omnes facile perspiciant, nequeo satis mecum reputare et proinde, ut res est, admirari, cur non etiam animum suum ratione excolant. quae quidem²³⁷ ratio vivendi omnibus aequè necessaria est, non ratio pingendi nec ratio psallendi, quas quivis bonus vir sine ulla animi vituperatione, sine turpitudine, sine rubore contempserit. nescio ut Ismenias tibiis canere, sed non pudet me tibicinem non esse; nescio ut Apelles coloribus pingere, sed non pudet me non esse significem; itidem in ceteris artibus, ne omnis prosequar, licet tibi nescire, nec pudeat.

XXII. Enimvero dic, sodes: “nescio bene vivere, ut Socrates, ut Plato, ut Pythagoras vixerunt, nec pudet me nescire bene vivere”. numquam hoc dicere audebis. sed cum primis mirandum est quod ea, quae minime videri volunt nescire, discere tamen neglegunt et eiusdem artis disciplinam simul et ignorantiam detrectant. igitur cotidiana eorum aera dispungas: invenias in rationibus multa prodige profusa et in semet nihil, in sui dico daemone cultum, qui cultus non aliud quam philosophiae sacramentum est. plane quidem villas opipare extruunt et domos ditissime exornant et familias numerosissime comparant. sed in istis omnibus tanta adfluentia rerum nihil est praeterquam ipse dominus pudendum: nec iniuria. cumulata enim habent, quae sedulo percolunt, ipsi autem horridi, indocti incultique circumeunt. igitur illa spectes, in quae patrimonium sua profuderunt: amoenissima et exstructissima et ornatissima deprehendas, villas aemulas urbium conditas, domus vice templorum exornatas, familias

²³⁷ A pesar de que Moreschini lee *quidam* y no enlista más variantes en su aparato crítico; a partir de otros editores y de la propia estructura del latín, he preferido seguir la lectura *quidem*, según la edición de Camarero.

Y de nada me admiro tanto como de que los hombres no cultiven su propia alma, aunque todos desean vivir óptimamente y saben que no por otra cosa sino por el alma se vive y que no podría suceder el hecho de vivir óptimamente, a menos que hayan cultivado su propia alma. En cambio, si alguien quisiera distinguir agudamente, deben ser cuidados sus ojos con los que se distingue; si quisieras correr más rápidamente, deben ser cuidados tus pies con los que se corre; igualmente, si quisieras pelear cuerpo a cuerpo vigorosamente, deben ser fortalecidos tus brazos con los que se pelea. De forma similar, en todos los demás miembros, cada uno tiene su propio cuidado según su empeño. Aunque todos reconozcan esto fácilmente, yo no soy capaz de reflexionar suficientemente conmigo mismo y de ahí, como realmente es esto, [no soy capaz] de admirarme del porqué los hombres tampoco perfeccionan su propia alma con la razón. Ciertamente, esta razón de vivir es igualmente necesaria para todos, no la razón de pintar ni la razón de cantar que podría desdeñar cualquier hombre bueno sin reproche, sin torpeza y sin vergüenza alguna de su alma. No sé cantar con las flautas, como Ismenias,²³⁸ pero no me avergüenza no ser flautista; no sé pintar con colores, como Apeles,²³⁹ pero no me avergüenza no ser escultor; de la misma manera, en las demás artes, para no exponer todas, te es lícito no saberlas y no te avergüences de ello.

XXII. En verdad, si te atreves, di: “no sé vivir bien como Sócrates, como Platón, como Pitágoras vivieron y no me avergüenza el no saber vivir bien”. Nunca te atreverás a decir esto. Sin embargo, en primer lugar hay que admirarse de que [los hombres] descuidan aprender esas cosas, que quieren que parezca lo menos posible que no saben, y rechazan al mismo tiempo la disciplina de esa misma arte y su ignorancia. En efecto, verifica los gastos cotidianos de esos hombres: encontrarías que muchos fueron repartidos pródigamente en sus intereses y para sí mismos nada; es decir, para el culto de su propio demon, culto que no es otra cosa, sino la consagración a la filosofía. Ciertamente, esos construyen muy suntuosamente villas y adornan muy lujosamente sus casas y compran en gran número esclavos. Pero no hay nada de qué avergonzarse en todas esas cosas de tan grande ostentación de posesiones a excepción del propio dueño: y no por injuria mía. Pues retienen acumuladas esas cosas que seguramente honran; sin embargo, ellos mismos vagan salvajes, indoctos e incultos. En efecto, observa aquellas cosas en las que gastaron su patrimonio: descubrirías que están muy embellecidas, muy construidas y muy adornadas; que las villas fueron construidas como emuladoras de ciudades; que las casas fueron adornadas a la manera de templos; que sus esclavos son muy

²³⁸ Famoso flautista tebano que fue prisionero del rey Ateas (c. 429-339 a. C.), Plutarco cuenta que fue un excelente maestro de música que adiestraba a sus alumnos con el mejor y con el peor ejemplo para que imitaran lo primero y despreciaran lo segundo en *Vitae parallelae*, Demetrio.

²³⁹ Gracias a Plinio el Viejo, en *Historia naturalis* XXXV, 80-84, sabemos que fue uno de los más aclamados pintores de la antigüedad y que era reconocido y apoyado por Alejandro Magno quien admiraba sus trabajos. Luciano de Samosata, en *De calumniis* V, describe una de las pinturas de Apeles denominada “La calumnia” con tanto asombro y admiración que algunos pintores, como Botticelli, intentaron reconstruir aquella famosa imagen. *Cfr.* Battista Alberti, Leon (1996), pág. 136.

numerosissimas et calamistratas, opiparam supellectilem, omnia adfluentia, omnia opulentia, omnia ornata praeter ipsum dominum, qui solus Tantali vice in suis divitiis inops, egens, pauper non quidem fluentum illud fugitivum captat et fallacis undae sitit, sed verae beatitudinis, id est secundae vitae et prudentiae fortunatissimae, esurit et sitit.

XXIII. quippe non intellegit aequae divites spectari solere, ut equos mercamur. neque enim in emendis equis phaleras consideramus et baltei polimina inspicimus et ornatissimae cervicis divitias contemplamur, si ex auro et argento et gemmis monilia variegata dependent, si plena artis ornamenta capiti et collo circumiacent, si frena caelata, si ephippia fucata, cingula aurata sunt, sed istis omnibus exuviis amolitis equum ipsum nudum et solum corpus eius et animum contemplamur, ut sit et ad speciem honestus et ad cursuram vegetus et ad vecturam validus: iam primum in corpore si sit

argutum caput, brevis alvus obesaque terga
luxuriatque toris animosum pectus honesti,²⁴⁰

praeterea si duplex agitur per lumbos spina: volo enim non modo perniciousiter verum etiam molliter pervehat. similiter igitur et in hominibus contemplandis noli illa aliena aestimare, sed ipsum hominem penitus considera, ipsum ut meum Socratem pauperem specta. aliena autem voco, quae parentes pepererunt et quae fortuna largita est. quorum nihil laudibus Socratis mei admisceo, nullam generositatem, nullam prosapiam, nullos longos natales, nullas invidiosas divitias. haec enim cuncta, ut dico, aliena sunt. sat[e] Porthaonio gloria est, qui talis fuit, ut eius nepotem non puderet. igitur omnia similiter aliena numeres licebit. “generosus est”: parentes laudas. “dives est”: non credo fortunae. <nec> magis ista adnumero: “validus est”: aegritudine fatigabitur. “pernix est”: <st>abit in senectute. “formosus est”: exspecta paulisper et non erit. “at enim bonis artibus doctus et adprime est eruditus et, quantum licet homini, sapiens et boni consultus”: tandem aliquando ipsum virum laudas. hoc enim nec a patre hereditarium est nec <a> casu pendulum nec a suffragio anniculum nec a corpore caducum nec ab aetate mutabile. haec omnia meus Socrates habuit et ideo cetera habere contempsit.

²⁴⁰ Verg., *G.* III, 80-81.

numerosos y rizados; que la vajilla es suntuosa; que todas sus cosas son ostentosas, todas opulentas, todas adornadas, excepto el dueño mismo que solitario como Tántalo, carente, indigente, pobre entre sus propias riquezas no capta aquel arroyo fugitivo y no tiene sed de una onda falaz, sino de la verdadera felicidad; esto es, tiene hambre y sed de la vida favorable y de la prudencia más afortunada.

XXIII. Por supuesto, no entiende que los hombres ricos suelen ser examinados igual que cuando compramos caballos. Pues, al comprar caballos, no consideramos sus collarines, no inspeccionamos los globos de su cinturón y no contemplamos las riquezas de su cuello muy adornado; si sus collares multicolores penden de oro, de plata y de gemas, si ornamentos llenos de arte circundan su cabeza y su cuello, si sus frenos están cincelados, si sus sillas teñidas, [si] sus cintos son de oro; sino, omitidos todos esos ornamentos, contemplamos al propio caballo desnudo y solamente su cuerpo y su ánimo para que sea noble para la especie y vigoroso para la carrera y saludable para el transporte; si tiene en su cuerpo:

una cabeza elevada, un estomago breve y una espalda ancha
y el animoso pecho del noble [ejemplar] rebosa en sus músculos...²⁴¹

Además, si su espina se extiende doble a través de sus costados, pues no sólo quiero que me transporte más velozmente sino más suavemente. Así pues, de una forma parecida, al contemplar a los hombres, no aprecies aquellas cosas ajenas sino valora al hombre mismo profundamente, obsérvalo en sí mismo como a mi Sócrates pobre. En efecto, llamo ajenas a esas cosas que los padres produjeron y que la fortuna otorgó. No entremezclo ninguna de esas cosas con las alabanzas a mi Sócrates; ninguna nobleza, ninguna raza, ningún prolijo linaje, ninguna riqueza envidiosa. Pues todas estas cosas, como digo, son ajenas. Tuvo bastante gloria Portaonio quien fue de tal naturaleza que su nieto no se avergonzaba de él. Así pues, de una forma parecida, será lícito que enumeres todas esas cosas como ajenas: “es noble”, alabas a sus padres; “es adinerado”, no confío en la fortuna. Y ya no añado más: “está sano”, se fatigará por la enfermedad. “Es rápido”, se quedará quieto en la vejez. “Es hermoso”, espera un poco y no lo será. “Pero es docto en las buenas artes y, más que nada, erudito y, cuanto le es lícito a un hombre, sabio y consultor del bien”: finalmente alabas al hombre mismo. Pues esto no es herencia del padre, ni depende de la suerte, ni es anual a partir de un voto, ni es caedizo a partir del cuerpo, ni mudable a partir de la edad. Mi Sócrates tuvo todas estas cosas y, por ello, desdeñó tener las cosas restantes.²⁴²

²⁴¹ Virgilio enlista una gran cantidad de cualidades que deben buscarse en los animales de carga.

²⁴² Nótese la contraposición de ideas y la desacreditación de las sentencias con un cierre tajante apoyado por el ritmo.

XXIV. Quin igitur et tu ad studium sapientiae <er>i[n]geris vel properas saltem, ut nihil alienum in laudibus tuis audias, sed ut, qui te volet nobilitare, aeque laudet ut Accius Ulixen laudavit in Philocteta suo in eius tragoediae principio:

inclite, parva prodite patria,
nomine celebri claroque potens
pectore, Achivis classibus auctor,
gravis Dardaniis gentibus ultor,
Laertiade.

novissime patrem memorat. ceterum omnes laudes eius viri audisti. nihil inde nec Laertes sibi nec Anticlia nec Arcisius vindicat: [nec] tota, ut vides, laudis huius propria Ulixi possessio est. nec aliud te in eodem Ulixen Homerus docet, qui semper ei comitem voluit esse prudentiam, quam poetico ritu Minervam nuncupavit. igitur hac eadem comite omnia horrenda subiit, omnia adversa superavit. quippe ea adiutrice Cyclopi specus introiit, sed egressus est; Solis boves vidit, sed abstinuit; ad inferos demeavit et ascendit; eadem sapientia comite Scyllam praeternavigavit nec ereptus est; Charybdi consaeptus est nec retentus est; Circae poculum bibit nec mutatus est; ad Lotophagos accessit nec remansit; Sirenas audiit nec accesit.

XXIV. ¿Por qué, pues, no te entregas al estudio de la sabiduría o al menos te diriges rápidamente [hacia ella] para que no oigas nada ajeno en tus alabanzas, sino para que aquel, que quiera darte a conocer, te alabe justamente como Accio alabó a Ulises en su *Filoctetes* en el principio de su tragedia:

Oh, ilustre, salido de una patria pequeña
poderoso por tu célebre nombre y preclaro valor,
fundador de las flotas aqueas,
solemne vengador de los pueblos dárdanos,
hijo de Laertes...²⁴³

[Él] recuerda en última instancia a su padre. Por lo demás, escuchaste todas las alabanzas de ese varón. Y nada de ahí le reclama ni Laertes ni Anticlea ni Arciso; y no todas las cosas propias de esta alabanza, como ves, son posesión de Ulises. Y Homero no te enseña otra cosa en el mismo Ulises que siempre quiso que la prudencia fuese su compañera a la que, según la costumbre poética, llamó Minerva. En efecto, al ser esta misma su compañera, soportó todas las cosas horrendas, superó todas las adversas. Sin duda, al ser esta su auxiliadora, no sólo entró a la cueva del cíclope sino que también salió; no sólo vio los bueyes del Sol, sino también se contuvo; bajó hasta los infiernos y ascendió. Al ser esta misma sabiduría su compañera, navegó cerca de Escila y no fue arrebatado; fue rodeado por Caribdis y no fue retenido; bebió la poción de Circe y no fue transformado; se acercó a los lotófagos y no se quedó, oyó a las sirenas y no se acercó.²⁴⁴

²⁴³ Cita de una obra perdida de Accio.

²⁴⁴ Aunque muchos de los investigadores consideran que el texto se nos ha transmitido incompleto a través de los testimonios, debe destacarse que este párrafo funciona como un cierre contundente con la alegoría de la virtud de la medianía que se representa en el demon protector del héroe. El ritmo clausular y la simetría de las oraciones fortalecen la peroración del discurso.

7. Apéndice II. Antología de citas

<p>Διόgenes Laercio</p>	<p>Traductor: José Ortiz y Sanz</p>
<p><i>Vitae philosophorum</i> VIII, <i>Pithagoras</i>, 28: εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ. τῷ συμμετέχειν ψυχροῦ αἰθέρος διαφέρειν ψυχὴν ζωῆς. ἀθάνατόν τ' εἶναι αὐτὴν, περιέχουσαν ἐν ἑαυτῇ ἅτμον θερμόν. 31-32: ἐκριφθεῖσάν τ' αὐτὴν ἐπὶ γῆς πλάζεσθαι ἐν τῷ ἀέρι ὁμοίαν τῷ σώματι. τὸν δ' Ἑρμῆν ταμίαν εἶναι τῶν ψυχῶν καὶ διὰ τοῦτο πομπαῖον λέγεσθαι καὶ πυλαῖον καὶ χθόνιον, ἐπειδήπερ οὗτος καὶ εἰσπέμπει ἀπὸ τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐκ θαλάσσης. καὶ ἄγεσθαι μὲν τὰς καθαρὰς ἐπὶ τὸν ὕψιστον, τὰς δ' ἀκαθάρτους μὴτ' ἐκείναις πελάζειν μὴτ' ἀλλήλαις... εἶναι τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων. καὶ ταύτας δαίμονας τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι. καὶ ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τοὺς τ' ὀνειρούς καὶ τὰ σημεῖα νόσους... μέγιστον δ' ἐφησὶν τῶν ἐν ἀνθρώποις εἶναι τὴν ψυχὴν πείσαι ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν ἢ ἐπὶ τὸ κακόν. εὐδαιμονεῖν τ' ἀνθρώπους ὅταν ἀγαθὴ ψυχὴ προσγένηται, μηδέποτε δ' ἠρεμεῖν μηδὲ τὸν αὐτὸν ῥόον κρατεῖν.</p>	<p>El alma es una partícula del éter, del cálido y del frígido, como partícipe que es del éter frígido. Que el alma y la vida son cosas diferentes, el alma es inmortal puesto que fue formada del vapor cálido. Que el alma echada a la tierra va divagando en el aire, semejante al cuerpo. Que Mercurio es el administrador de las almas, y por eso se llama Conductor, Portero y Terrestre, a causa de que saca las almas de los cuerpos, de la tierra y del mar; a las puras las conduce a lo alto, pero a las impuras no se acerca... Todo el aire está lleno de almas, creídas semi-dioses y héroes, las cuales causan los sueños a los hombres y las señales de enfermedad y salud. Que a éstas se dirigen las lustraciones y sacrificios expiatorios, todas las adivinaciones los vaticinios y las cosas semejantes... Dice que lo mayor que tiene el hombre es que el alma induce al bien o al mal; que es feliz el hombre a quien le toca un alma buena y que ésta nunca está quieta, ni tiene siempre un curso mismo.</p>
<p><i>Epinomis</i></p>	<p>Traductor: W. R. M. Lamb</p>
<p>984c: μετὰ δὲ τὸν αἰθέρα ἐξ ἀέρος πλάττειν τὴν ψυχὴν γένος ἕτερον ζώων... 984d-985b: τοὺς πρώτους τὴν τῶν ἄστρον φύσιν λεκτέον καὶ ὅσα μετὰ τούτων αἰσθανόμεθα γεγονότα, μετὰ δὲ τούτους καὶ ὑπὸ τούτοις ἐξῆς [984ε] δαίμονας, αἰέριον δὲ γένος, ἔχον ἔδραν τρίτην καὶ μέσην, τῆς ἐρμηνείας αἵτιον, εὐχαῖς τιμᾶν μάλα χρεῶν χάριν τῆς εὐφήμου διαφορείας. τῶν δὲ δύο τούτων ζώων, τοῦ τ' ἐξ αἰθέρος ἐφεξῆς τε ἀέρος ὄν, διορώμενον ὅλον αὐτῶν ἐκάτερον εἶναι –παρὸν δ' ἢ πλησίον οὐ κατάδηλον ἡμῖν γίνεσθαι– μετέχοντα δὲ [985α] φρονήσεως θαυμαστῆς, ἅτε γένους</p>	<p>After ether, there is fashioned by soul another kind of creatures from air. We must count first the order of the stars and all else that we perceive existing with them; and after these, and next below these, the divine spirits, and air-borne race, holding the third and middle situation, source of interpretation, which we must specially honour with prayers. We must say of each of these creatures –that which is of ether and, next to it, that of air– that is not entirely plain to sight; when it is near by, it is not made manifest to us; but partaking of extraordinary</p>

<p>ὄντα εὐμαθοῦς τε καὶ μνήμονος, γινώσκειν μὲν σύμπασαν τὴν ἡμετέραν αὐτὰ διάνοιαν λέγωμεν, καὶ τὸν τε καλὸν ἡμῶν καὶ ἀγαθὸν ἅμα θαυμαστῶς ἀσπάζεσθαι καὶ τὸν σφόδρα κακὸν μισεῖν, ἅτε λύπης μετέχοντα ἤδη—θεὸν μὲν γὰρ δὴ τὸν τέλος ἔχοντα τῆς θείας μοίρας ἔξω τούτων εἶναι, λύπης τε καὶ ἡδονῆς, τοῦ δὲ φρονεῖν καὶ τοῦ γινώσκειν κατὰ πάντα μετεληφέναι— [985β] καὶ συμπλήρους δὲ ἡ ζῶων οὐρανοῦ γεγονότος, ἐρμηνεύεσθαι πρὸς ἀλλήλους τε καὶ τοὺς ἀκροτάτους θεοὺς πάντας τε καὶ πάντα, διὰ τὸ φέρεσθαι τὰ μέσα τῶν ζῶων ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ἐπὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἐλαφρᾶ φερόμενα ῥύμη.</p>	<p>intelligence, as belonging to an order which is quick to learn and strong in memory, we may say that they understand the whole of our thoughts, and show extraordinary kindness to anyone of us who is a man good and true, and hate him who is utterly evil, since they can have a feeling of pain. For we know, that God, who has the privilege of the divine portion, is remote from these affections of pain and pleasure, but has a share of intelligence and knowledge in every sphere; and the heaven filled up of live creatures, they interpret all men and all things both to one another and to the most exalted gods, because the middle creatures move both to earth and the whole of heaven with a lighty rushing motion.</p>
<p>Filón de Alejandría</p>	<p>Traductor: José María Triviño</p>
<p><i>De confusione</i> 174: ἔστι δὲ καὶ κατὰ τὸν ἀέρα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χορὸς ὁπαδὸς τῶν οὐρανίων. ἀγγέλους τὰς ψυχὰς ταύτας εἶωθε καλεῖν ὁ θεσπιφδὸς λόγος. Πάντ' οὖν τὸν στρατὸν ἐκάστων ἐν ταῖς ἀρμοττούσαις διακεκοσμημένον τάξεσιν ὑπηρετήν καὶ ἰατροθεραπευτήν εἶναι συμβέβηκε τοῦ διακοσμήσαντος ἡγεμόνος, ὃ ταξιαρχοῦντι κατὰ δίκην καὶ θεσμὸν ἔπεται. λιποταξίου γὰρ οὐ θέμις ἀλλῶναί ποτε τὸ θεῖον στράτευμα.</p> <p><i>De gigantibus</i> II (6-9): ιδόντες δὲ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων, ὅτι καλαῖ εἰσιν, ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας ἀπὸ πασῶν, ὧν ἐξελέξαντο. οὗς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωυσεῖς εἶωθεν ὀνομάζουσιν. ψυχαὶ δ' εἰσὶ κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι. καὶ μηδεὶς ὑπολάβῃ μῦθον εἶναι τὸ εἰρημένον. ἀνάγκη γὰρ ὅλον δι' ὅλων τὸν κόσμον ἐψῶσται, τῶν πρώτων καὶ στοιχειοδῶν μερῶν ἐκάστου τὰ οἰκεῖα καὶ πρόσφορα ζῶα περιέχοντος, γῆς μὲν τὰ χερσαῖα, θαλάττης, δεκαὶ ποταμῶν τὰ ἔνυδρα, πυρὸς δὲ τὰ πυρίγονα-λόγος δὲ ἔχει ταῦτα κατὰ Μακεδοῦσαν μάλιστα γινεσθαί-</p>	<p>Está, asimismo, en el aire el sacratísimo coro de las incorpóreas almas a las que la profética escritura llama corrientemente ángeles; coro compañero de las celestiales potencias. Toda esta hueste integrada por unas y otros, ordenada en las correspondientes formaciones, es servidora y asistente del Capitán que ha dispuesto sus cuadros, al que, como a su conductor, sigue de acuerdo con la usanza y la ley. Porque en el Divino ejército no cabe jamás el delito de deserción.</p> <p>Al ver los ángeles de Dios que eran hermosas las hijas de los hombres, tomaron para mujeres suyas a las que eligieron entre todas. (Gen. VI, 2.) Moisés acostumbra llamar ángeles a los seres que otros filósofos suelen llamar genios. Se trata de almas que vuelan por los aires. Y para que nadie piense que lo dicho es una invención. Por fuerza el universo tiene que estar lleno de vida en todas sus partes y cada una de las divisiones primarias y elementales del mismo debe contener los seres vivientes que le son propios y adecuados; la tierra, los terrestres; el mar y los ríos, los</p>

οὐρανοῦ δὲ τοὺς ἀστέρας. καὶ γὰρ οὗτοι ψυχαὶ ὅλαι δι' ὅλων ἀκήρατοί τε καὶ θεῖαι, παρὸ και κυκλῶ κίκοῦνται γὰρ ἕκαστον αὐτῶν ἀκραιφνέστατος. ἔστιν οὖν ἀναγκαῖον καὶ τὸν ἀέρα ζῶων πεπληρῶσται. ταῦτα δὲ ἡμῖν ἐστὶν ἀόρατα, ὅτι περ καὶ αὐτὸς οὐχ ὁρατὸς αἰσθήσει. ἀλλ' οὐ παρ' ὅσον ἀδύνατος ἢ ὄψις ψυχῶν φαντασιωθῆναι τύπους, διὰ τοῦτ' οὐκ εἰσὶν ἐν ἀέρι ψυχαί, καταλαμβάνεσται δ' αὐτὰς ἀναγκαῖον ὑπὸ νοῦ, ἵνα πρὸς τῶν ὁμοίων τὸ ὅμοιον θεωρῆται.

XII (53-54):

ὥστε οὖν ἐν μὲν τοῖς πολλοῖς, τουτέστι τοῖς πολλὰ τοῦ βίου τέλη προτεθειμένοις, οὐ καταμένει τὸ θεῖον πνεῦμα, καὶ πρὸς ὀλίγον χρόνον ἀναστραφῆ, μόνω δὲ ἀνθρώπων εἶδει ἐνὶ παραγίνεται ὃ πάντα ἀπαμφιασάμενον τὰ ἐν γενέσει καὶ τὸ ἐσωτάτω καταπέτασμα καὶ προκάλυμμα τῆς δόξης ἀνειμένη καὶ γυμνῇ τῇ διανοίᾳ πρὸς θεὸν ἀφίξεται. οὕτως και μουσῆς ἐξωτῆς παρεμβολῆς καὶ τοῦ σωματικοῦ παντὸς στρατοπέδου πῆξας τὴν ἑαυτοῦ σκηνήν, τουτέστι τὴν γνώμην ἰδρυσάμενος ἀκλινῇ, προσκυνεῖν τὸν θεὸν ἄρχεται καὶ εἰς τὸν γνόφον, τὸν ἀειδῆ χῶρον, εἰσελθὼν αὐτοῦ καταμένει τελούμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς. Γίνεται δ' ἐπὶ μόνον μύστης, ἀλλὰ καὶ ἱεροφάντης ὀργίων καὶ διδάσκαλος θεῶν, ἃ τοῖς ὅτα κεκαθαμένοις ὑφηγῆσεται.

De somniis

I,141:

Ταύτας δαίμονας μὲν οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι, ὁ δὲ ἱερὸς λόγος ἀγγέλους εἶπεν καλεῖν προσφουερτέρῳ χρώμενος ὀνόματι. καὶ γὰρ

acuáticos; el fuego, los de origen ígneo, que, según es fama, existen sobre todo en Macedonia; y el cielo, los astros. Estos últimos son, en efecto, almas totalmente incontaminadas y divinas por lo que se mueven con el movimiento más familiar a la inteligencia, el circular, pues cada uno de ellos es una inteligencia purísima. Es, por consiguiente, necesario que también el aire esté lleno de seres vivientes. Éstos, sin embargo, nos resultan invisibles, lo que se explica, porque tampoco el aire es visible para nuestros sentidos. Mas del hecho de que la vista sea incapaz de percibir las formas de las almas, no se sigue que no existan almas en el aire. Preciso es que las mismas sean aprehendidas por la inteligencia a fin de que lo semejante sea discernido por lo semejante.

Así pues, el espíritu de Dios no reside más, vale decir, entre los que se han propuesto alcanzar muchas cosas de esta vida; sólo corto tiempo permanece entre ellos; y a una sola especie de hombres asiste con su presencia; a aquella que, habiéndose desprendido de las cosas de la creación y del profundo velo y envoltura de la mera opinión, marcha hacia Dios con la inteligencia desembarazada y desnuda. Así también Moisés, sólo tras fijar su tienda fuera del campamento y de toda la formación corpórea, vale decir, tras asentar sobre bases incommovibles su pensamiento, comienza a adorar a Dios; y, habiendo penetrado en la obscuridad, en la región invisible, permanece allí iniciándose en los más sacros misterios. Y allí se convierte no sólo en iniciado sino también en intérprete y maestro de los Divinos ritos, que habrá de comunicar a aquellos cuyos oídos se hallaren purificados.

Los demás filósofos las llaman "dáimones", la sagrada escritura prefiere llamarlas "ángeles", empleando una denominación harto apropiada, como que ellas comunican las

<p>τὰς τοῦ πατρὸς ἐπικελεύσεις τοῖς ἐγγόνοις καὶ τὰς τῶν ἐγγόνων χρείας τῷ πατρὶ διαγγέλουσι.</p> <p>I, 148: Ταῖς μὲν δ ἡ τῶν ἄκρων κεκαθαρμένων διανοίαις ἀποφητὶ μόνος ἀοράτως ὁ τῶν ὄλων ἡγεμῶν ἐμπεριπατεῖ—καὶ γὰρ ἐστι χρησθὲν τῷ σοφῷ θεοπρόπιον, ἐν ᾧ λέγεται. Περιπατήσω ἐν ὑμῖν, καὶ ἔσομαι ὑμῶν θεός. Ταῖς δὲ τῶν ἐτι ἀπολουομένων, μήπω δ ἐ κατὰ τὸ παντελὲς ἐκνιψαμένων τ ἦν ῥυπῶσαν καὶ κεκληιδωμένην ἐν σώμασι βαρέσι ζῶν ἄγγελοι, λόγοι θεῖοι, φαιδρύνοντες αὐτὰς τοῖς καλοκαγαθίας δόγμασιν.</p> <p>I, 190: ὁρᾷς ὅτι θεοπέμπτους ὄνειρους ἀναγράφει ὁ θεοῖς λόγος ο ὐ μόνον τοὺς κατὰ τὸ πρεσβύτατον τ ὦν α ἰτίων προφαινομένους, ἀλλὰ καὶ τοὺς διὰ τῶν ὑποφητῶν αὐτοῦ καὶ ὀπαδῶν ἀγγέλων, ο ἰ θείας κα ἰ εὐδαίμονος μοίρας πρὸς το ὦ γεννήσαντος ἡξίωνται πατρὸς. σκόπει μέντοι καὶ τὸ ἀκόλουθον.</p>	<p>disposiciones del Padre a sus creaturas y las necesidades de las creaturas al Padre.</p> <p>En las inteligencias de aquellos que han sido purificados al máximo, el Guía del universo se pasea silenciosamente, solitario, invisiblemente. Hay, en efecto, un oráculo revelado al sabio, en el que se dice: "Me pasearé en vosotros y seré vuestro Dios" (Lev. XXVI). En cambio, en las inteligencias de los que aún se están purificando y todavía no han lavado completamente su vida manchada y sucia por las cargas corpóreas, se pasean ángeles. Divinos lógoi, que las limpian con las doctrinas sobre lo noble y bueno.</p> <p>Ves cómo la Divina palabra proclama como sueños enviados por Dios no sólo los que comunica la Suprema de las causas, sino también los que revela a través de sus portavoces y servidores, los ángeles, los que han sido considerados dignos de recibir del Padre a quien deben el ser una porción Divina y feliz.</p>
<p>Hesíodo</p>	<p>Traductor: Paola Vianello de Córdoba</p>
<p><i>Opera et Dies</i> 122-126: τοὶ μὲν δαίμονες ἀγνοὶ ἐπιχθόνιοι καλέονται / ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, / οἳ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα / ἡέρα ἐσάμενοι πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν, / πλουτοδόται: καὶ τοῦτο γέρας βασιλῆιον ἔσχον.</p> <p>252-255: τρις γὰρ μύριοι εἰσιν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρη / ἀθάνατοι Ζηνὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων: / οἳ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα / ἡέρα ἐσάμενοι, πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν.</p>	<p>Alejadores del mal, guardianes de los hombres mortales, [que guardan las sentencias y las obras malvadas, de éter ceñidos, por dondequiera vagando en la tierra,] dadores de riqueza, aun ese honor regio tuvieron.</p> <p>Pues son tres veces diez mil, sobre la tierra multinutricia, los inmortales, de Zeus, guardianes de los hombres mortales: que guardan las sentencias y las obras malvadas, de éter ceñidos, por doquiera vagando en la tierra.</p>

<i>Theogonia</i>	Traductor: María Antonia Cordera Lloveras
889-991: φιλομμειδῆς Ἀφροδίτη / ὦρτ' ἀναρεψαμένη, καί μιν ζαθέοις ἐνὶ νηοῖς / νηοπόλον νύχιον ποιήσατο, δαίμονα δῖον	Afrodita que ama la risa, arrebatándolo se lo llevó y en sus sagrados templos, lo hizo guardián nocturno de su santuario, un genio divino.
Jámblico	Traductor: Enrique Ángel Ramos Jurado
<p><i>De mysteriis Aegyptiorum</i> I, 3: ὁ δὲ αὐτός ἐστί μοι λόγος πρὸς σὲ καὶ περὶ τῶν συνεπομένων θεοῖς κρειτόνων γενῶν, δαιμόνων φημί καὶ ἡρώων καὶ ἰ ψυχῶν ἀχράντων. καὶ γὰρ περὶ τούτων ἕνα λόγον ὀρισμένον τῆς οὐσίας ἀεὶ δεῖ νοεῖν, τὸ δ' ἀόριστον καὶ ἄστατον τῆς ἀνθρωπίνης ἀναρεῖν δόσεως...</p> <p>I, 5: ἀρχῆς δὴ οὖν καὶ τελευτῆς τοιαύτης οὐσης ἐν τοῖς θεοῖς γένηται, ὁ ὅτι τῶν ἄκρων ὄρων τούτων μεταξὺ νόει μεσότητος, ὑψηλοτέραν μὲν τῆς τῶν ψυχῶν τάξεως, τὴν τῶν ἡρώων ἐπιτεταγμένην, δυνάμει καὶ ἀρετῇ κάλλει τε καὶ μεγέθει καὶ ἰ πᾶσι τοῖς περὶ τὰς ψυχὰς ἀγαθοῖς οὐσι παντελῶς αὐτὴν ὑπερέχουσαν, προσεχῆ δ' ὁμοῦ αὐταῖς συναπτομένην διὰ τὴν τῆς ζωῆς ὁμοειδῆ συγγένειαν. τῆς δὲ τῶν θεῶν ἐξηρητημένην τὴν τῶν δαιμόνων, μακρῶ δὴ τι καταδεστέραν αὐτῆς, συνακολου- θοῦσαν, ἅτε δὴ οὐ πρωτογενὴ οὖσαν, ὑπε- ρετικὴν δὲ τῆς ἀγαθῆς βουλήσεως τῶν θεῶν συνεπομένην, καὶ ἐκφαίνουσαν εἰς ἔργον τὸ ἀφανὲς αὐτῶν ἀγαθόν, ἀπεικα-ζομέ- νην τε πρὸς αὐτό, καὶ τὰ δημιουργήματα ἐπιτελοῦσαν πρὸς τὸ αὐτὸ ἀφομοιούμενα, τό- τε γὰρ ἄρρητον αὐτοῦ ῥητὸν καὶ τὸ ἀνείδεον ἐν εἶδεσι διαλάμπουσαν, καὶ τὸ ὑπὲρ πάντα λόγον αὐτοῦ εἰς λόγους φανεροὺς προσά- γουσιν, καὶ δεχομένην μὲν ἤδη τῶν καλῶν τὴν μετουσίαν συμπεφυκυῖαν, παρέχουσιν δ' αὐτὴν ἀφ-θόνως τοῖς μεθ' ἑαυτὴν γένεσι καὶ διαπορθ-μεύουσιν. Ταῦτα δὲ ἢ οὖν τὰ γένη μέσα συμπληροῦνται τὸν κοινὸν σύνδεσμον θεῶν τε καὶ ψυχῶν, καὶ ἀδιάλυτον αὐτῶν τὴν συμπλοκὴν ἀπερ-γάζεται, μίαν τε συνέχειαν</p>	<p>And I make the same argument to you also as regards the superior classes of being a which follow upon the gods, I mean the daemons and heroes and pure souls; for in respect of them also one should always assume one definite account of their essence, and reject the indeterminacy and instability characteristic of the human condition...</p> <p>Siendo tales dioses el comienzo y el fin en los géneros divinos, piensa en dos géneros intermedios entre estos dos extremos: más elevado que el orden de las almas, uno el asignado a los héroes, totalmente superior en poder, virtud, belleza, grandeza y en todos los bienes relativos a las almas, y el otro, el de los démones, dependiente del género de los dioses, muy inferior y que le sirve de cortejo, pues no tiene actividad primaria, sino compañía servicial de la buena voluntad de los dioses, hace brillar como expresable lo inexpresable de los dioses y en las formas la ausencia de formas, lo que en los dioses está por encima de todo discurso lo traduce en discursos claros, recibe la participación en lo bello de forma connatural y la proporciona y la transmite generosamente a los géneros que vienen después de él. Estos géneros intermedios constituyen, por cubrir la distancia, la ligazón común de los dioses y de las almas, hacen indisoluble su unión, mantienen ligada la continuidad, única, desde lo superior hasta lo ínfimo, hacen indivisible la comunidad de los seres universales, poseen una mezcla perfecta y una unión proporcionada.</p>

ἄνωθεν μέχρι τοῦ τελοῦς συνδεῖ, καὶ ποιεῖ τῶν ὄλων τὴν κοινωνίαν εἶναι ἀδιαίρετον, κρᾶσίν τε ἀρίστην καὶ σύμμιξιν τοῖς ὅλοις ἔχει σύμμετρον.

I, 6:

Τί οὖν δὴ περὶ τῶν μέσων ἐροῦμεν; ἡγοῦμαι μὲν αὐτὰ εἶναι κατὰδηλα πᾶσιν ἀπὸ τῶν προειρημένων. συμπληροῖ γὰρ καὶ ἐνταῦθα τῶν ἄκρων τὴν ἀλληλουχίαν ἀδιαίρετον. οὐ μὴν ἀλλὰ δεῖ καὶ ἐπεξελεθεῖν τῷ λόγῳ. Τίθεμαι δὴ οὖν τὸ μὲν δαιμόνιον φύλον ἐν τῷ ἐνὶ πληθύνοντι καὶ συμμιγνύμενον ἀμιγῶς, καὶ τᾶλλα πάντα τὰ καταδεέστερα.

I, 20:

ὅλως δὲ τὸ μὲν θεῖον ἐστὶν ἡγεμονικὸν καὶ προϊστάμενον τῆς ἐν τοῖς οὐσί διατάξεως, διακονικὸν δὲ τὸ δαιμόνιον καὶ παραδεχόμενον ἅπερ ἂν παραγγείλωσιν οἱ θεοὶ προθύμως, αὐτουργία τε χρώμενον περὶ ὧν οἱ θεοὶ νοοῦσιν τε καὶ βούλονται καὶ ἐπιτάττουσιν.

II, 3-4:

Ἄλλ' ἐπὶ τὰς ἐπιφανείας αὐτῶν βαδιοῦμαι. Τί δήποτε ἔχουσι τὸ διάφορον; ἐπιζητεῖς γὰρ τί τὸ γνώρισμα θεοῦ παρουσίας ἢ ἀγγέλου ἢ ἀρχαγγέλου ἢ δαίμονος ἢ τινος ἄρχοντος ἢ ψυχῆς. ἐνὶ μὲν οὖν λόγῳ ταῖς οὐσίαις αὐτῶν καὶ δυνάμεσι καὶ ἐνεργείαις τὰς ἐπιφανείας ἀφορίζομαι εἶναι ὁμολογουμένας. οἱ γὰρ ἅρποτέ εἰσι, τοιοῦτοι καὶ τοῖς ἐπικαλουμένοις ἐπιφαίνονται, ἐνεργεῖαν τε ἀναφαίνουσι, καὶ ἰδέας ἑαυτοῖς συμφώνους καὶ γνωρίσματα ἑαυτῶν τὰ οἰκεῖα ἐπιδεικνύουσιν.

ὦ δὲ κα' ἕκαστον διορίσασθαι, μονοειδῆ μὲν ἐστὶ φύσιν αὐτῶν θεῶν, τὰ δὲ τῶν δαιμόνων ποικίλα, τὰ δὲ τῶν ἀγγέλων ἀπλούστερα μὲν ἢ κατὰ τοῖς δαίμονας, τῶν δὲ θεῶν ὑποδεέστερα, τὰ δὲ τῶν ἀρχαγγέλων μᾶλλον τι τοῖς θεοῖς αἰτίοις συνεγγίζοντα, τὰ δὲ τῶν ἀρχόντων, εἰ μὲν σοὶ δοκοῦσιν οὕτοι εἶναι οἱ κοσμοκράτορες οἱ τὰ ὑπὸ σελήνην στοιχεῖα διοικοῦντες, ἔσται ποικίλα μὲν, ἐν τάξει δὲ διακεκοσμημένα, εἰ δ' οἱ τὴν ὕλης προεσθηκότες, ἔσται ποικιλώτερα μὲν,

¿Qué diremos, pues, de los géneros intermedios? Creo que resulta clarísimo para todos por lo dicho anteriormente: complementan en este punto también la continuidad indivisible de los extremos. Establezco, pues, que la clase demoníaca se multiplica en la unidad y se mezcla sin mezcla, comprende todos los seres inferiores.

En suma, lo divino es hegemónico y preside la jerarquía de los seres, mientras que lo demoníaco está a su servicio, acoge con celo las órdenes de los dioses, asumiendo como trabajo personal lo que los dioses piensan, quieren y ordenan.

Pues bien, pasaré a sus apariciones. ¿En qué se diferencian? Pues tú inquieres <cuál es el signo de reconocimiento de la presencia de un dios, de un ángel, de un arcángel, de un demon, de un arconte o de un alma>. En una palabra, defino que sus apariciones están en concordancia con sus esencias, poderes y actividades: cuales son, tales también aparecen a quienes les invocan, hacen patentes sus actividades y muestran formas concordantes con ellos y signos de reconocimiento propios.

Pero para entrar en detalles, uniformes son las apariciones de los dioses, las de los demones variadas, las de los ángeles más simples que las de los demones, pero inferiores a las de los dioses, las de los arcángeles más cercanas a las causas divinas, las de los arcontes, si te parece que ellos son los señores del mundo que administran los elementos sublunares, son variadas, pero dispuestas en orden. Las de los dioses tienen un brillo hermoso para la vista,

<p>ἀτελέστερα δὲ τούτων μᾶλλον. τὰ δὲ τῶν ψυχῶν παντοδαπὰ φαίνεται. Καὶ τὰ μὲν τῶν θεῶν χρηστὰ τῇ ὄψει ἐλλάμπει, τὰ δὲ τῶν ἀρχ-ἀγγέλων βλοσυρὰ ἅμα καὶ ἡμερα, πραότερα δὲ τῶν ἀγγέλων, τὰ δὲ τῶν δαιμόνων φοβερά.</p> <p>VI, 6: Δύναται δὲ τις καὶ τοῦτο εἰπεῖν, ὡς τοσαύτην ἔχουσιν οἱ κατὰ μέρη διρημένοι δαίμονες, οἱ φυλάττοντες τὰ μέρη τοῦ παντός, ἐπιμέλειαν ἧς εἰλχασιν ἕκαστοι μερίδος καὶ κηδεμονίαν, ὡς μηδὲ λόγον ἐναντίον ἀνέχεσθαι, τὴν δὲ αἰδίων διαμονὴν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ διαφυλάττειν ἀμετάτρεπτον.</p>	<p>las de los arcángeles son a la vez más solemnes y tranquilas, más dulces son las de los ángeles, las de los démones son terribles.</p> <p>Se puede también decir lo siguiente: los démones, divididos según las partes del Todo, de las que son guardianes, dedican tanto cuidado y solicitud cada uno a la parte que le ha correspondido, que no toleran que se hable en contra de ella y conservan inmutable la eterna permanencia de lo que hay en el cosmos.</p>
<p>Máximo de Tiro</p>	<p>Traductor: Philippe Remacle</p>
<p><i>Dissertationes</i> XV, 1 (37-43): Φέρε, ἐρώμεθα τὸ δαιμόνιον. φιλόανθρωπον γὰρ καὶ εἰωθὸς ἀποκρίνεσθαι διὰ σωμαίων ἀνθρωπίνων, ὡς ἡ Ἴσμενίου τέχνη διὰ τῶν αὐλῶν. ἐρώμεθα δὲ ὧδέ πως κατὰ τὸν Ὀμήρου Ὀδυσσεά. “θεὸς νύ τις, ἢ βροτὸς ἔσσι; / εἰ μὲν τις θεὸς ἔσσι, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν, / οὐδὲν δεῖ λόγων, ἴσμεν γὰρ τὰ σά / εἰ δὲ τις ἔσσι βροτῶν, τοὶ ἐπὶ χθονὶ ναιετάουσιν”.</p> <p>ἄρα τοιοῦτον χρῆμα, οἷον ὁμοπαθὲς τε εἶναι ἡμῖν καὶ ὁμόφωνον, καὶ ὁμογενές, καὶ σύγχρονον. ἢ κατὰ μὲν τὴν δίκαιαν ἐφέστιον τῇ γῆ, κατὰ δὲ τὴν οὐσίαν κρεῖττον αὐτῆς; Οὐ γὰρ σάρκες αἱ δαιμόνων φύσεις (ἀποκριτέον γὰρ τοὶ ὑπὲρ αὐτῶν, κελεύουσι γάρ), οὐδὲ ὅστω, οὐδὲ αἷμα, οὐδὲ ἄλλο τι σκεδαστέον, ἢ λυόμενον, ἢ τηκόμενον, ἢ διαρρέον. ἀλλὰ τίς μήν; Οὐ γὰρ ὑπὸ πρῶτον θεασώμεθα τὸ ἀναγκαῖον τῆς δαιμόνων οὐσίας. Τὸ ἀπαθὲς τῷ ἐμπαθεῖ ἐναντίον, καὶ τὸ θνητὸν τῷ ἀθανάτῳ, καὶ τὸ ἄλογον τῷ λογικῷ, καὶ τὸ ἀναίσθητον τῷ αἰσθητικῷ, καὶ τὸ ἔμψυχον τῷ ἀψύχῳ. Πᾶν τοῖνυν τὴν ψυχὴν ἔχον ἑκατέροισιν συγκεκρατημένην. ἢ γὰρ ἀπαθὲς τὸ ἀθάνατον, ἢ ἀθάνατον ἐμπαθὲς, ἢ ἐμπαθὲς θνητόν, ἢ ἄλογον αἰσθητικόν, ἢ ἔμψυχον ἀπαθὲς. καὶ</p>	<p>Voyons; demandons à cet Esprit familier, (car il a de la philanthropie, et il est accoutumé à répondre par l'intermédiaire du corps humain, comme le fait Isménias par l'intermédiaire des flûtes) demandons-lui, ainsi qu'Ulysse chez Homère: “Êtes-vous un Dieu ou un homme ? Si vous êtes quelqu'un des Dieux qui habitent l'immense Olympe, nous n'avons pas besoin de vous en demander davantage. Nous savons à quoi nous en tenir”.</p> <p>Mais, si vous êtes quelqu'un des mortels qui habitent sur la terre, êtes-vous un être susceptible d'éprouver les mêmes impressions que nous, de parler la même langue que nous, de naître comme nous, et de ne vivre qu'autant que nous; ou bien, attaché à la terre pour y faire uniquement votre séjour, êtes-vous d'ailleurs, sous le rapport de l'essence, supérieur aux êtres qui la peuplent? Car la substance des Dieux subalternes n'est point composée de chair, (il faut répondre pour eux, ils l'ordonnent ainsi) ni d'os, ni de sang, ni d'aucun autre de ces éléments capables d'être séparés, dissous, fondus, et par cela même de s'évanouir. En quoi consiste-t-elle donc? Commençons par considérer la nécessité de</p>

<p>διὰ τούτων ὀδεύει ἡ φύσις κατὰ βραχὺ ἀπὸ τῶν τιμιωτάτων ἐπὶ τὰ ἀτιμότατα καταβαίνουσα ἐξῆς. ἐὰν δέ τι τούτων ἐξέλῃς, διέκοψας τὴν φύσιν. ὥσπερ ἐν ἀρμονίᾳ φθόγγων τὴν πρὸς τὰ ἄκρα ὁμολογίαν ἢ μέση ποιεῖ. ἀπὸ γὰρ τοῦ ὀξυτάτου φθόγγου ἐπὶ τὸ βαρύτατον ταῖς διὰ μέσου φωναῖς ἐπερειδομένην τὴν μεταβολὴν ἐμμελῆ ποιεῖ καὶ τῆ ἀκοῆ καὶ τῆ χειρουργία.</p>	<p>l'existence de ces Dieux du second ordre. Ce qui est passible est contraire à ce qui est impassible: ce qui est mortel est contraire à ce qui est immortel: ce qui est dénué de raison est contraire à ce qui est raisonnable: ce qui est insensible est contraire à ce qui a du sentiment: ce qui est sans âme est contraire à ce qui en a une. Tout ce qui a une âme réunit donc deux de ces qualités; ou ce qui est immortel est impassible; ou ce qui est passible est immortel; ou ce qui est mortel est passible; ou ce qui est sensible est dénué de raison; ou ce qui a une âme est impassible: telle est la marche de la nature. Elle descend insensiblement, et par gradation, de ce qui est supérieur et plus recommandable à ce qui l'est moins. Retrancher quelqu'un de ces intermédiaires, ce serait saper la nature dans ses fondements. De même, dans la série harmonique des sons, c'est des consonances intermédiaires que dépend celle des deux extrémités du diapason; en descendant des sons les plus aigus aux sons les plus graves; c'est en appuyant ce passage sur les sons intermédiaires, qu'on le rend mélodieux pour l'oreille et les instruments.</p>
<p>Orígenes</p>	<p>Traductor: Joseph T. Lienhard</p>
<p><i>Homilia in Lucam</i> XII, 4-5: Ὡς γὰρ ἐκάστῳ τῶν ἀνθρώπων πάρεσι δύο ἄγγελοι, ὁ μὲν τῆς δικαιοσύνης, ὁ δὲ τῆς ἀδικίας, καὶ ἐὰν μὲν ἀνατεῖλῃ ἡμῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν τὰ ἀγαθὰ, δηλονότι ὁμιλεῖ ἡμῖν ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ. ὅταν δὲ ἀναβῆ ἡμῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν τὰ φαῦλα, ὁμιλεῖ ἡμῖν ὁ ἄγγελος τοῦ διαβόλου. Ὡς οὖν καθ' ἕκαστον δύο ἄγγελοί εἰσιν, οὕτως οἶμαι, ὅτι καὶ κατὰ ἔθνη ἄγγελοί εἰσιν, οἱ μὲν κρεῖττονες, οἱ δὲ ἐναντίοι.</p>	<p>Two angels attend each human being. One is angel of justice, the other an angel of iniquity. If good thoughts are present in our hearts and justice springs up in our souls, the angel of the Lord in undoubtedly speaking to us. But, if evil thoughts turn over in our hearts, the devil's angel is speaking to us. Just as there are two angels for individuals, so, I believe, there are different angels in individual provinces, some good and some evil.</p>
<p>Platón</p>	
<p><i>Symposium</i></p>	<p>Traductor: Marcos Martínez</p>
<p>202e-203a: ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς</p>	<p>Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los</p>

<p>ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς [203α] καὶ τὰς ἐπωδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητεῖαν. θεὸς δ' ἐ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι: καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάνουσος. οὗτοι δ' ἢ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν, εἷς δ' ἐ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως.</p>	<p>otros, órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo. A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia. La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo. Y así, el que es sabio en tales materias es un hombre demoníaco, mientras que aquel que lo es en cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un simple artesano. Estos démones, en efecto, son numerosos y de todas clases, y uno de ellos es también Eros.</p>
<p><i>Cratylus</i></p>	<p>Traductor: José Luis Calvo</p>
<p>398b-c: Σωκράτης: τοῦτο τοίνυν παντὸς μᾶλλον λέγει, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τοὺς δαίμονας: ὅτι φρόνιμοι καὶ δαήμονες ἦσαν, 'δαίμονας' αὐτοῦς ὠνόμασεν: καὶ ἐν γε τῇ ἀρχαίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ φωνῇ αὐτὸ συμβαίνει τὸ ὄνομα. λέγει οὖν καλῶς καὶ οὗτος καὶ ἄλλοι ποιεῖται πολλοὶ ὅσοι λέγουσιν ὡς, ἐπειδὴν τις ἀγαθὸς ὢν τελευτήσῃ, μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν ἔχει καὶ γίγνεται [398ξ] δαίμων κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν. ταύτῃ οὖν τίθεμαι καὶ ἐγὼ τὸν δαίμονα πάντ' ἀνδρα ὃς ἀν ἀγαθὸς ἦ, δαιμόνιον εἶναι καὶ ζῶντα καὶ τελευτήσαντα, καὶ ὀρθῶς 'δαίμονα' καλεῖσθαι.</p>	<p>Por consiguiente, según mi opinión, lo que define a los démones es esto más que nada [el raciocinio]; y, como eran sensatos y <sabios>, les dio el nombre de démones. Y, desde luego, en nuestra lengua arcaica parece este mismo nombre. Con lo que dice bien este poeta, así como cuantos afirman que, cuando fallece un hombre bueno, consigue un gran destino y honra, y se convierte en demon en virtud del nombre que le impone su prudencia. Así es, pues, como yo también sostengo que todo hombre que sea bueno es demoníaco, tanto en vida como muerto, y que recibe justamente el nombre de demon.</p>
<p><i>Phaedo</i></p>	<p>Traductor: Carlos García Gual</p>
<p>107d-108c: εἴη αὐτῇ ἄλλη ἀποφυγὴ κακῶν οὐδὲ σωτηρία πλὴν τοῦ ὡς βελτίστην τε καὶ φρονιμωτάτην γενέσθαι. οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἔχουσα εἰς Ἄϊδου ἢ ψυχὴ ἔρχεται πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς, ἃ δὴ καὶ μέγιστα λέγεται ὠφελεῖν ἢ βλάπτειν τὸν τελευτήσαντα εὐθύς ἐν ἀρχῇ τῆς ἐκεῖσε πορείας. λέγεται δ' ἐ οὕτως, ὡς ἄρα</p>	<p>Pues si la muerte fuera la disolución de todo, sería para los malos una suerte verse libres del cuerpo y de su maldad a la par que del alma. Ahora, en cambio, al mostrarse que el alma es inmortal, ella no tendrá ningún otro escape de sus vicios ni otra salvación más que el hacerse mucho mejor y más sensata. Porque el alma se</p>

<p>τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἑκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὗτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἰς δὴ τινα τόπον, οἱ δὲ τοὺς συλλεγέντας διαδικασαμένους εἰς Ἄιδου [107ε] πορεύεσθαι μετὰ ἡγεμόνος ἐκείνου ὃ δὴ προστέτακται τοὺς ἐνθένδε ἐκεῖσε πορεύσασθαι... [108α] ἀπὸ τῶν θυσιῶν τε καὶ νομίμων τῶν ἐνθάδε τεκμαιρόμενος λέγω. ἡ μὲν οὖν κοσμία τε καὶ φρόνιμος ψυχὴ ἔπεται τε καὶ οὐκ ἀγνοεῖ τὰ παρόντα: ἡ δ' ἐπιθυμητικῶς τοῦ σώματος ἔχουσα, ὅπερ ἐν τῷ ἔμπροσθεν εἶπον, περὶ ἐκεῖνο πολὺν [108β] χρόνον ἐπτοημένη καὶ περὶ τὸν ὄρατὸν τόπον, πολλὰ ἀντιτείνασα καὶ πολλὰ παθοῦσα, βία καὶ μόγις ὑπὸ τοῦ προστεταγμένου δαίμονος οἴχεται ἀγομένη. ἀφικομένην δὲ ὅθιπερ αἱ ἄλλαι, τὴν μὲν ἀκάθαρτον καὶ τι πεποιηκυῖαν τοιοῦτον, ἡ φόνων ἀδίκων ἡμμένην ἢ ἄλλ' ἄττα τοιαῦτα εἰργασμένην, ἃ τούτων ἀδελφά τε καὶ ἀδελφῶν ψυχῶν ἔργα τυγχάνει ὄντα, ταύτην μὲν ἅπασ φεύγει τε καὶ ὑπεκτρέπεται καὶ οὔτε συνέμπορος οὔτε ἡγεμῶν ἐθέλει γίνεσθαι, αὐτὴ [108ξ] δὲ πλανᾶται ἐν πάσῃ ἐχομένη ἀπορίᾳ ἕως ἂν δὴ τινες χρόνοι γένωνται, ὧν ἐλθόντων ὑπ' ἀνάγκης φέρεται εἰς τὴν ἀὐτῇ πρέπουσαν οἴκησιν: ἡ δὲ καθαρῶς τε καὶ μετρίως τὸν βίον διεξελθοῦσα, καὶ συνεμπόρων καὶ ἡγεμόνων θεῶν τυχοῦσα, ὄκησεν τὸν ἀὐτῇ ἑκάστη τόπον προσήκοντα. εἰσὶν δὲ πολλοὶ καὶ θαυμαστοὶ τῆς γῆς τόποι, καὶ αὐτὴ οὔτε οἷα οὔτε ὄση δοξάζεται ὑπὸ τῶν περὶ γῆς εἰωθότων λέγειν, ὡς ἐγὼ ὑπὸ τινος πέπεισμαι.</p>	<p>encamina al Hades sin llevar consigo nada más que su educación y su crianza, lo que en verdad se dice que beneficia o perjudica al máximo a quien acaba de morir y comienza su viaje hacia allí. Se cuenta eso de que, cuando cada uno muere, el daimon de cada uno, el que le ocupó en suerte en vida, ése intenta llevarlo hacia un cierto lugar, en donde es preciso que los congregados sean sentenciados para marchar hacia el Hades en compañía de aquel al que le está encomendado dirigirlos de aquí hasta allí... Lo digo conjeturándolo por los ritos fúnebres y las ceremonias habituales de aquí. Ciertamente el alma ordenada y sensata sigue y no ignora lo que tiene ante sí. Pero la que estuvo apasionada de su cuerpo, como decía en lo anterior, y que durante largo tiempo ha estado prendada de éste y del lugar de lo visible, ofreciendo muchas resistencias y tras sufrir mucho, marcha con violencia a duras penas conducida por el daimon designado. Y cuando llega allí donde las demás, el alma que va sin purificar y que ha cometido algún crimen, que ha ejecutado asesinatos injustos o perpetrado otros delitos, a ésta todo el mundo le rehúye y le vuelve la espalda y nadie quiere hacerse su compañero de viaje ni su guía y ella va errante encontrándose en una total indignancia hasta que pasan ciertos periodos de tiempo. En cambio, la que ha pasado su vida pura y moderadamente, tras encontrar allí a dioses como compañeros de viaje y guías, habita en el lugar que ella se merece. Y son muchas y maravillosas las regiones de la tierra, ella no es, ni en aspecto ni en tamaño, como opinan los que están habituados a hablar de las cosas bajo tierra, según yo me he dejado convencer por alguien.</p>
<p><i>De legibus</i></p>	<p>Traductor: José Manuel Pabón</p>
<p>717b: πρῶτον μὲν, φάμεν ἔχοντας θεοὺς τοῖς χθονίοις ἐὺσεβείας σκοποῦ τυγχάνοι μετὰ θεοῦ δὲ τούσδε καὶ τοῖς δαίμοσιν ὃ γε ἔμψρων ὀργιάζοιτ' ἄν, ἡρώσιν δὲ μετὰ τούτους.</p>	<p>Ante todo decimos que atribuyendo honras a los dioses... alcanzaríamos exactísimamente el blanco propio de la piedad. Después de los dioses, el hombre sensato festejará a los genios y después de éstos a los héroes.</p>

<p>738d: νομοθέτη τὸ σμικρότατον ἀπάντων οὐδὲν κινήτεον, τοῖς δὲ ἐμέρεσιν ἐκάστοις θεὸν ἢ δαίμονα ἢ καὶ τινα ἥρωα ἀποδοτέον.</p> <p>818c: δοκῶ μὲν, ἅς μὴ τις πράξας μηδὲ αὖ μαθὼν τὸ παράπαν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο ἀνθρώποις θεὸς οὐδὲ δαίμων οὐδὲ ἥρωος οὐδὲ ἴος δυνατὸς ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν σὺν σπουδῇ ποιῆσθαι.</p>	<p>El legislador no debe tocar en modo alguno ni la más mínima parte de ninguno de estos usos: lo que hará es asignar a cada una de las porciones una divinidad, un genio o un héroe que serán ejemplo.</p> <p>Creo que [el hombre] no puede dejar de crear ni desconocer en absoluto aquellas [necesidades] de que haya un dios, un genio o un héroe que sea capaz de preocuparse por los seres humanos.</p>
<p><i>Politeia</i></p>	<p>Traductor: Manuel Fernández Galiano</p>
<p>392a: κομιδῇ μὲν οὖν, ἔφη. τί οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ἡμῖν ἔτι λοιπὸν εἶδος λόγων περὶ ὀριζομένοις οἴους τε λεκτέον καὶ μὴ; περὶ γὰρ θεῶν ὡς δεῖ λέγεσθαι εἴρηται, καὶ περὶ δαιμόνων τε καὶ ἡρώων καὶ τῶν ἐν Ἄιδου. -πάνυ μὲν οὖν.- οὐκοῦν καὶ περὶ ἀνθρώπων τὸ λοιπὸν εἴη ἄν;</p>	<p>Pues bien –continué– ¿qué otro género de temas nos queda por examinar en nuestra discriminación de aquellos relatos que se pueden contar y aquellos que no? Pues nos hemos ocupado ya de aquella división, de cómo hay que hablar de los dioses, de los demonios y de los héroes y de las cosas de ultratumba -Efectivamente, nos faltan las cosas de los hombres.</p>
<p>Plutarco</p>	<p>Traducción: The Loeb Classical Library Project</p>
<p><i>De Iside</i> XXVI: ἀκούομεν δὲ καὶ Ὀμήρου τοὺς μὲν ἀγαθοὺς διαφόρως 'θεοειδέας' ἐκάστοτε καλοῦντος καὶ 'ἀντιθέους' καὶ 'θεῶν ἅπο μῆδε' ἔχοντας: τῷ δ' ἀπὸ τῶν δαιμόνων προσρήματι χρωμένον κοινῶς ἐπὶ τε χρηστῶν καὶ φαύλων... ὡς τῶν δαιμόνων μικτὴν καὶ ἀνώμαλον φύσιν ἐχόντων καὶ προαίρεσιν. ὅθεν ὁ μὲν Πλάτων Ὀλυμπίους θεοῖς τὰ δεξιὰ καὶ περιττὰ τὰ δ' ἀντίφωνα τούτων δαίμοσιν ἀποδίδωσιν. ὁ δὲ Ξενοκράτης καὶ τῶν ἡμερῶν τὰς ἀποφράδας καὶ τῶν ἑορτῶν, ὅσαι πληγὰς τινὰς ἢ κοπετοὺς ἢ νηστείας ἢ δυσφημίας: ἢ αἰσχρολογίαν ἔχουσιν, οὔτε θεῶν τιμαῖς οὔτε δαιμόνων οἶεται προσήκειν χρηστῶν, ἀλλ' εἶναι φύσεις ἐν τῷ περιέχοντι μεγάλας μὲν καὶ ἰσχυράς, δυστρόπους δὲ καὶ σκυθρωπάς, αἱ</p>	<p>As we read Homer, we notice that in many different places he distinctively calls the good "god-like" and "peers of the gods" and "having prudence gained from the gods," but that the epithet derived from the demigods (or daemons) he uses of the worthy and worthless alike... The assumption, then, is that the demigods (or daemons) have a complex and inconsistent nature and purpose; wherefore Plato assigns to the Olympian gods right-hand qualities and odd numbers, and to the demigods the opposite of these. Xenocrates also is of the opinion that such days as are days of ill omen, and such festivals as have associated with them either beatings or lamentations or fastings or scurrilous language or ribald jests have no relation to the</p>

χαίρουσι τοῖς τοιούτοις, καὶ τυγχάνουσαι πρὸς οὐθὲν ἄλλο χειρὸν τρέπονται.

De defectu oraculorum

415a:

καὶ ὁ Κλεόμβροτος ὀρθῶς λέγεις ἄλλ' ἐπεὶ λαβεῖν καὶ διορίσαι, πῶς χρηστέον καὶ μέχρι τίνων τῇ προνοίᾳ, χαλεπὸν, οἱ μὲν οὐδενὸς; ἀπλῶς θεὸν οἱ δ' ὁμοῦ τι πάντων αἰτίον ποιοῦντες ἀστοχοῦσι τοῦ μετρίου καὶ πρέποντος. εὖ μὲν οὖν λέγουσι καὶ οἱ λέγοντες, ὅτι Πλάτων τὸ ταῖς γεννωμέναις ποιότησιν ὑποκείμενον στοιχεῖον ἐξευρών, ὃ νῦν ὕλην καὶ φύσιν καλοῦσιν, πολλῶν ἀπήλλαξε' καὶ μεγάλων ἀποριῶν τοὺς φιλοσόφους: ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι πλείονας λῦσαι καὶ μείζονας ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μέσῳ θέντες θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τρόπου τινὰ τὴν κοινωνίαν ἡμῶν συνάγον εἰς ταῦτόν καὶ συνάπτον ἐξευρόντες: εἴτε μάγων τῶν περὶ Ζωροάστρην ὁ λόγος οὗτός ἐστιν, εἴτε Θράκιος ἀπ' Ὀρφέως εἴτ' Αἰγύπτιος ἢ Φρύγιος, ὡς' τεκμαιρόμεθα ταῖς ἐκατέρωθι τελεταῖς ἀναμειγμένα πολλὰ θνητὰ καὶ πένθημα τῶν ὀργιαζομένων καὶ δρωμένων ἱερῶν ὀρῶντες. Ἑλλήνων δ' Ὅμηρος μὲν ἐτι φαίνεται κοινῶς ἀμφοτέροις χρώμενος τοῖς ὀνόμασι καὶ τοὺς θεοὺς ἔστιν ὅτε δαίμονας προσαγορεύων: Ἡσίοδος δὲ καθαρῶς καὶ διωρισμένως πρῶτος ἐξέθηκε τῶν λογικῶν τέσσαρα γένη, θεοὺς εἴτα δαίμονας εἴθ' ἥρωας, τὸ δ' ἐπὶ πᾶσιν ἀνθρώπους, ἐξ ὧν ἔοικε ποιεῖν τὴν μεταβολήν, τοῦ μὲν χρυσοῦ γένους εἰς δαίμονας πολλοὺς κἀγαθοὺς τῶν δ' ἡμιθέων εἰς ἥρωας ἀποκριθέντων.

421e-f:

τούτοις μὲν οὖν ὅμοια πολλὰ λαβεῖν ἔστιν ἐκ τῶν θεολογουμένων. εἰ δὲ τοῖς νενομισμένοις

honours paid to the gods or to worthy demigods, but he believes that there exist in the space about us certain great and powerful natures, obdurate, however, and morose, which take pleasure in such things as these, and, if they succeed in obtaining them, resort to nothing worse.

You are right," said Cleombrotus; "but since it is hard to apprehend and to define in what way and to what extent Providence should be brought in as an agent, those who make the god responsible for nothing at all and those who make him responsible for all things alike go wide of moderation and propriety. They put the case well who say that Plato, by his discovery of the element underlying all created qualities, which is now called 'Matter' and 'Nature,' has relieved philosophers of many great perplexities; but, as it seems to me, those persons have resolved more and greater perplexities who have set the race of demigods midway between gods and men, and have discovered a force to draw together, in a way, and to unite our common fellowship — whether this doctrine comes from the wise men of the cult of Zoroaster, or whether it is Thracian and harks back to Orpheus, or is Egyptian, or Phrygian, as we may infer from observing that many things connected with death and mourning in the rites of both lands are combined in the ceremonies so fervently celebrated there. Among the Greeks, Homer, moreover, appears to use both names in common. Plato sometimes to speak of the gods as demigods; but Hesiod was the first to set forth clearly and distinctly four classes of rational beings: gods, demigods, heroes, in this order, and, last of all, men; and as a sequence to this, apparently, he postulates his transmutation, the golden race passing selectively into many good divinities, and the demigods into heroes.

Many accounts similar to these are to be had from theological history. But, as that man

<p>τῶν θεῶν ὀνόμασι δαίμονάς τινας καλοῦμεν, οὐ θαυμαστέον' εἶπεν ὁ ξένος 'ὅ γὰρ ἕκαστος θεῶ συντέτακται καὶ παρ' οὗ δυνάμεως καὶ τιμῆς εἴληχεν, ἀπὸ τούτου φιλεῖ καλεῖσθαι. καὶ γὰρ ἡμῶν ὁ μὲν τίς ἐστι Δίος ὁ δ' Ἀθηναῖος ὁ δ' Ἀπολλώνιος ἢ Διονύσιος ἢ Ἑρμαῖος.' 'ἀλλ' ἔνιοι μὲν ὀρθῶς; κατὰ τύχην ἐκλήθησαν, οἱ δὲ πολλοὶ μηδὲν προσηκούσας ἀλλ' ἐνηλλαγμένας ἐκτίσαντο θεῶν παρωνυμίας.'</p>	<p>said, if we call some of the demigods by the current name of gods, that is no cause for wonder; for each of them is wont to be called after that god with whom he is allied and from whom he has derived his portion of power and honour. In fact, among ourselves one of us is Dios, another Athenaeus, another Apollonius or Dionysius or Hermaeus; but only some of us have, by chance, been rightly named; the majority have received names derived from the gods which bear no relation to the persons, but are only a travesty.</p>
<p>Plotino</p>	<p>Traductor: José Antonio Míguez</p>
<p><i>Enneades</i> III, 3: Ὅ μὲν οὖν ἐθέλει ἄγειν καὶ κρατήσας ζῆ αὐτὸς ἄλλον καὶ ἰ αὐτὸς ἔχων δαίμονα. εἰ δὲ βαρύνοιτο τῇ ῥώσει τοῦ χειρόνος ἦθους, ἔχει ἐκεῖνο τὴν δίκην. Ταύτη καὶ ὁ κακὸς ἐπὶ τὸ χειρὸν βρῖσαντος πρὸς τὴν ὁμοίότητα τοῦ ἐνεργήσαντος ἐν τῇ ζωῇ εἰς βίον θήρειον. Εἰ δὲ ἐπεσθαι δύναιτο τῷ δαίμονι τῷ ἄνω αὐτοῦ, ἄνω γίνεταί ἐκεῖνον ζῶν καὶ ἐφ' ὃ ἄγεται κρεῖττον μέρος αὐτοῦ ἐν προστασίᾳ θέμενος καὶ μετ' ἐκεῖνον ἄλλον ἕως ἄνω.</p> <p>III, 5: Ὅταν δὲ λέγῃται, ὡς πρῶτον οἱ κληροὶ, εἶτα τὰ τῶν βίων παραδείγματα, ἔπειτα ταῖς τύχαις ἔπειτα καὶ ὡς ἐκ τῶν παρόντων τοὺς βίους κατὰ τὰ ἦθη, τὸ κύριον μᾶλλον δίδωσι ταῖς ψυχαῖς διατιθείσας τὰ δοθέντα πρὸς τὰ αὐτῶν ἦθη. Ὅτι γὰρ ὁ δαίμων οὗτος οὐ παντάπασιν ἔξω — ἀλλ' οὕτως ὡς μὴ συνδεδεμένος — οὐδ' ἐνεργῶν, ἡμέτερος δ' ἐστίν, ὡς ψυχῆς περιεπιπέσει, οὐχ ὁ ἡμέτερος δ' ἐστίν, εἰ ὡς ἄνθρωποι τοιοῦδε τὴν ὑπ' αὐτὸν ζωὴν ἔχοντες, μαρτυρεῖ τὰ ἐν τῷ Τιμαίῳ.</p> <p>III, 6: Τί οὖν ὁ σπουδαῖος; Ἡ ὁ τῷ βελτίονι ἐνεργῶν. Ἡ οὐκ ἂν ἦν σπουδαῖος συνεργοῦντα ἑαυτῷ τὸν δαίμονα ἔχων. Νοῦς γὰρ ἐνεργεῖ ἐν τούτῳ. Ἡ οὖν δαίμων αὐτὸς ἢ κατὰ δαίμονα καὶ δαίμων τούτῳ θεός. Ἄρ' οὖν καὶ ὑπὲρ νοῦν; Εἰ τὸ ὑπὲρ νοῦν δαίμων αὐτῷ... Ὁ μέντοι δαίμων οὗτος, ὃν λέγομεν, ἀγαθὸν λέγεται εἰς</p>	<p>Por tanto, mientras vivimos, nuestro demonio quiere conducirnos y, en efecto, nos domina; pero, a la vez, él mismo tiene otro demonio. Si nos vemos agobiamos por el peso de nuestras malas costumbres, encuentra el castigo para nuestra falta. De tal modo es castigado el hombre malo que se ve reducido a una vida inferior, semejante a la vida de las bestias. Si, por el contrario, podemos seguir al demonio que está por encima de nosotros, tendemos hacia arriba en convivencia con él.</p> <p>Cuando Platón habla en primer lugar de las suertes, luego de los modelos de vida y a continuación de los azares que influyen en la elección y cuando añade además los modelos presentes, el alma escoge respecto su carácter y dispone de lo que a ella ha sido dado. Porque este demonio no es, en efecto, algo totalmente exterior, sino que aparece de tal modo que no se enlaza a nosotros en su acción; pero es nuestro, por así decirlo, es nuestra alma. Eso atestiguan las palabras de <i>Timeo</i>.</p> <p>¿Quién es entonces el sabio? El que actúa por su mejor parte. No sería verdaderamente un sabio si el demonio trabajase en colaboración con él. Es, pues, su inteligencia la que actúa. De ahí que el sabio sea ya un demonio, o bien actúe según un demonio que, para él, constituye un dios. ¿Podría haber un demonio</p>

<p>Ἄιδου οὐκέτι ὁ αὐτὸς μένειν, ἐὰν μὴ τὰ αὐτὰ ἔληται πάλιν... Τὸ δὴ ἀγαγεῖν εἰς τὴν κρίσιν τὸ εἰς τὸ αὐτὸ σχῆμα ἐλθεῖν μετὰ τὴν ἀπογένεσιν, ὃ εἶχε πρὸ τῆς γενέσεως.</p> <p>IV, 9: Οὗτω τοι ὁ Ἔρως ὑλικός τις ἐστὶ, καὶ δαιμόνιον οὗτός ἐστιν ἐκ ψυχῆς, καθ' ὅσον ἐλλείπει τῷ ἀγαθῷ, ἐφίεται δέ, γεγενημένος.</p>	<p>por encima de la inteligencia? Sin duda, ya que la realidad que está por encima de la inteligencia es para él un demonio... Dice Platón que este demonio no permanece él mismo después de conducir el alma al Hades... Conducir las almas a juicio es para el demonio, recobrar la forma que tenía antes o permanece con las almas que son castigadas hasta que se produzca su segundo nacimiento.</p> <p>Así, Eros es un ser material, una especie de demonio que proviene del alma, en tanto el alma carece del bien y aspira a él.</p>
<p>Porfirio</p>	<p>Traductor: Miguel Periago Lorente</p>
<p><i>De abstinencia</i></p> <p>II, 37: Λοιπὸν οὖν ἡμῖν ἐστὶ τὸ τῶν ἀοράτων πλῆθος, οὓς δαίμονας ἀδιαστόλως εἶρηκε Πλάτων. Τούτων δὲ οἱ μὲν κατονομασθέντες ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων παρ' ἐκάστοις τυγχάνουσι τιμῶν τ' ἰσοθέων καὶ τῆς ἄλλης θεραπείας, οἱ δὲ ὡς τὸ πολὺ μὲν οὐ πάνυ τι κατονομάσθησαν, ὑπ' ἐνίων δὲ κατὰ κώμας ἢ τινὰς πόλεις ὀνόματός τε καὶ θρησκείας ἀφανῶς τυγχάνουσιν. Τὸ δὲ ἄλλο πλ. ἦθος οὕτω μὲν κοινῶς προσαγορεύεται τῷ τῶν δαιμόνων ὀνόματι, πείσμα δὲ περὶ πάντων τοιοῦτόν ἐστιν, ὡς ἄρα καὶ βλάπτειν ἂν εἰ χολωθεῖεν ἐπὶ τῷ παρορᾶσθαι καὶ μὴ τυγχάνειν τῆς νενομισμένης θεραπείας, καὶ ἰ πάλιν εὐεργετοῖεν ἂν τοὺς εὐχαῖς τε ἀυτοῦς καὶ λιτανείαις θυσίαις τε καὶ τοῖς ἀκολουθοῖς ἐξευμενιζομένους.</p> <p>II, 38: Ἵσαι μὲν ψυχαὶ τῆς ὅλης ἐκπεφυκυῖαι μεγάλα μέρη διοικοῦσι, ταύτας δαιμόνας τε ἀγαθοὺς νομιστέον... Ἵσαι δὲ ψυχαὶ τοῦ συνεχοῦς πνεύματος οὐ κρατοῦσιν, ἀλλ' ὡς τὸ πολὺ καὶ κρατοῦνται, δι' αὐτὸ τοῦτο ἄγονται τε καὶ φέρονται λίαν, ὅταν αἱ τοῦ πνεύματος ὀργαί τε καὶ ἐπιθυμίαι τὴν ὀρμὴν λάβωσιν. Αὗται δ' αἱ ψυχαὶ δαίμονες μὲν καὶ αὐταί, κακοεργοὶ δ' ἂν εἰκότως λέγοντο.</p>	<p>Nos resta, además, la multitud de divinidades invisibles, a los que Platón, de un modo indistinto, ha llamado <démenes>. Entre ellos, unos reciben su nombre de los hombres y obtienen en cada pueblo honores iguales a los dioses y el resto del culto; otros, en su mayor parte, no reciben nombre alguno, sino que en aldeas y en algunas ciudades reciben, por obra de algunas personas, un nombre y culto oscuros. El resto de la multitud se denomina comúnmente con el nombre de démenes, y respecto a todos ellos existe el convencimiento de que pueden causar daño, si se irritan por un desprecio y por no recibir el culto fijado por la ley, y, por el contrario, pueden otorgar un beneficio si se les propicia con votos, súplicas, sacrificios y las prácticas culturales que ellos conllevan.</p> <p>Todas las almas que se originan del alma universal son los démenes buenos...por otra parte, todas las almas que no dominan su corriente contigua de aire sino que son dominadas por ella, cada vez que los arrebatos y los deseos de la corriente de aire toman impulsos. Estas almas también son démenes, pero con todo merecimiento pueden recibir el nombre de malvados.</p>

Proclo	Traductor: Francisco de P. Samaranch
<p><i>Elementa Theologiae</i> 184-185:</p> <p>πᾶσα ψυχὴ ἢ θεία ἐστίν, ἢ μεταβάλλοθσα ἀπὸ νοῦ εἰς ἄνοιαν, ἢ μεταξὺ τούτων αἰεὶ μὲν νοοῦσα, καταδεεστέρα δὲ τῶν θείων ψυχῶν... πᾶσαι μὲν αἰ θεῖαι ψυχαὶ θεοὶ εἰσι ψυχικῶς, πᾶσαι δὲ αἰ τοῦ νοεροῦ μετέχουσαι νοῦ θεῶν ὅπαδοί αἰεὶ, πᾶσαι δὲ αἰ μεταβολῆς δεκτικαὶ θεῶν ὅπαδοί ποτὲ. εἰ γὰρ αἰ μὲν ἔχουσι τὸ θεῖον φῶς ἄνωθεν ἐπιλάμπον, αἰ δὲ αἰεὶ νοοῦσιν, αἰ δὲ ποτὲ ταύτης μεταλαγχάνουσι τῆς τελειότητος αἰ μὲν ἐν τῷ πλήθει τῶν ψυχῶν ἀνάλογον ἴστανται θεοῖς.</p>	<p>Toda alma es o bien divina o bien está sujeta al cambio de inteligencia a no-inteligencia o bien es intermedia entre estos dos órdenes, poseyendo una intelección perpetua aunque sea inferior a las almas divinas... todas las almas que participan de la inteligencia son subalternas de los dioses. El segundo orden intermedio, que posee siempre una actividad intelectual, está siempre en compañía de los dioses y está vinculado al de las almas divinas con la misma relación que hay entre lo intelectual y lo divino; y aquellas almas, que poseen una intelección intermitente, están intermitentemente en compañía de los dioses.</p>
Salustio	Traductor: Enrique Ángel Ramos Jurado
<p><i>De diis et de mundo</i> XIII, 5:</p> <p>δυνάμει μὲν ὃν πάντα ποιῶν ἑαυτῷ συνυφίστησι πάντα. μεγίστης δὲ δυνάμεως οὕσης, ὃς ἄνθρωπος ἔδει καὶ ζῶα μόνον ποιεῖν, ἄλλα θεοὺς τὲ καὶ ἀνθρώπους καὶ δαίμονας. Καὶ ὕψω τῆς ἡμετέρας φύσεως διαφέρει ὁ πρῶτος θεός, τοσοῦτῳ πλείους εἶναι τὰς μεταξὺ ἡμῶν τὲ κακείνου δυνάμεις ἀνάγκη, πάντα γὰρ πλείστον ἀλλήλων κεχωρισμένα πολλὰ ἔχει τὰ μέσα.</p> <p>XIX, 1-2:</p> <p>εἰ δὲ μετὰ τούτων, μηδὲ τῶν ἄλλων ἀμαρτημάτων ἐϋθὺς αἰ δίκαι τοῖς ἀμαρτήσασιν ἔπονται, θαυμάζειν οὐ δεῖ. ὅτι οὐ δαίμονες εἰσι μόνον οἱ κολάζοντες τὰς ψυχὰς, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἑαυτὴν ὑπάγει τῇ δίκῃ, καὶ ὅτι μένουσι τὸν ἀπαντα χρόνον. οὐκ ἔχρη ἐν ὀλίγῳ πάντων τυχεῖν. καὶ διὰ τὸ δεῖν ἀνθρωπίνην ἀρετὴν εἶναι. εἰ γὰρ τοῖς ἀμαρτήσασιν ἐϋθὺς ἠκολούθουν αἰ δίκαι, φόβῳ δικαιοπραγοῦντες ἄνθρωποι ἀρετὴν οὐκ ἂν εἶχον. κολάζονται δὲ τοῦ σώματος ἐξελεθῶσαι. αἰ μὲν ἐνταῦθα πλανώμεωαι, αἰ δὲ εἰς τινὰς τόπους τῆς γῆς θερμούς, ἢ ψυχρούς, αἰ δὲ ὑπὸ δαιμόνων ταρατλόμενα.</p>	<p>Así pues, al hacer todo por poder, hace que todo coexista con él mismo, y, al ser su poder supremo, debía crear no sólo hombres y animales, sino Dioses, Ángeles y Démones. Cuanto mayor es la distancia entre el primer Dios y nuestra naturaleza, tanto más numerosos deben ser los poderes intermedios entre nosotros y Él, pues todo lo que está muy distante lo uno de lo otro tiene muchos intermediarios.</p> <p>Si los castigos de estos u otros yerros no siguen como consecuencia inmediatamente de los pecadores, no hay que asombrarse, pues no son sólo los Démones los que castigan las almas, sino que incluso ella [el alma] se somete a juicio a sí misma; es preciso que exista la virtud humana. Pues si estos castigos siguieran inmediatamente como séquito a los pecadores, practicando la justicia por miedo los hombres no tendrían virtud. Las almas son castigadas cuando abandonan el cuerpo, mientras unas yerran aquí, en regiones cálidas o frías de la tierra, y otras atormentadas por los Démones.</p>

