
ARCAVA MUNDI



Magia y Ciencias Ocultas
en el Mundo Griego y Romano

GEORG LUCK


GREDOS

GEORG LUCK

ARCANA MUNDI

MAGIA Y CIENCIAS OCULTAS
EN EL MUNDO GRIEGO Y ROMANO

VERSIÓN ESPAÑOLA DE
ELENA GALLEGO MOYA Y MIGUEL E. PÉREZ MOLINA


G R E D O S

© 1985 The Johns Hopkins University Press.

© **EDITORIAL GREDOS, S. A.**, Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1995, para la versión española.

Título original: *ARCANA MUNDI: MAGIC AND THE OCCULT IN THE GREEK AND ROMAN WORLDS.*

Traducción del texto inglés: Elena Gallego Moya.

Revisión y traducción de los textos griegos y latinos: Miguel E. Pérez Molina.

Diseño de cubierta: Manuel Janeiro.

Depósito Legal: M. 36472-1995.

ISBN 84-249-1785-5.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1995.— 6690.

A Harriet

PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Arcana Mundi salió a la luz en 1985 en Estados Unidos; posteriormente, en 1987, se publicó en Gran Bretaña; ahora la Editorial Gredos, sin duda consciente del interés del tema, ofrece a sus lectores la versión española, hecho que ciertamente me llena de gran satisfacción.

Tuve la suerte de visitar España e impartir sendos Seminarios en las Universidades de Murcia y Sevilla en el año 1988, invitado por los Profesores Moya del Baño, García López y Ramírez de Vergés; vaya a todos ellos mi sincero y cordial agradecimiento.

Recuerdo con afecto la magnífica hospitalidad de que disfruté en Murcia, ciudad ligada de modo especial al origen de este libro, pues la idea de que fuese traducido al español y las primeras gestiones para que aquí se publicara corresponden a la Profesora Moya; este Prefacio a la edición española tiene también como base una de las Conferencias que dicté en aquellos Seminarios, aunque ahora se añaden algunos datos y novedades y a su vez se plantean nuevos problemas.

Agradezco a la Editorial Gredos que haya acogido este libro en su Colección de «Grandes Manuales» y doy también las gracias a Helena Gallego Moya y a Miguel E. Pérez Molina, autores de la versión española, por el cuidado y excelente trabajo que han llevado a cabo.

* *
*

Pretendo en este Prefacio, por una parte, hacer referencia a algunos estudios aparecidos en los últimos años sobre el tema que nos ocupa, y por otra, sintetizar algunos extremos significativos que están presentes con mayor extensión en el cuerpo del trabajo, como son, por ejemplo, las relaciones magia-ciencia, magia-religión o magia-filosofía; insistir en conceptos fundamentales como el de «simpatía cósmica» o *dýnamis*; hacer un recorrido por lo que se considera «distintos» tipos de magia, u ofrecer una breve panorámica de la magia en el mundo antiguo diferente al propiamente grecorromano, por lo que se dedica atención especial a la magia en Egipto o al sincretismo del mundo helenístico; acabaré dando cuenta de las actitudes de las diferentes culturas en relación a la magia y ciencias ocultas.

Como se deduce de la lectura de *Arcana Mundi* y de los distintos apartados de este Prefacio, aun siendo muy importantes las contribuciones de los últimos años, todavía queda un largo camino de investigación para desvelar incógnitas o llegar a un conocimiento más completo y mejor de la magia en la Antigüedad.

1. *Magia y ciencia*

La magia antigua es, en cierto sentido, la precursora de la ciencia y la tecnología modernas. Si la humanidad, de acuerdo con James Frazer, ha vivido hasta el momento tres etapas —magia, religión y ciencia—, podría parecer que magia y ciencia tienen mucho en común.

Se sabe que ambas enuncian leyes, leyes que en el caso de la ciencia resultan ser verdaderas, aunque, desde nuestro punto de vista, sean falsas en el caso de la magia¹.

También se ha señalado² que entre la tecnología moderna y la magia antigua existe, psicológicamente, una clara afinidad; es un hecho que la mayoría de la gente se sirve hoy día de la tecnología sin comprender en realidad su verdadero funcionamiento, y que la confianza que muestran en la tecnología es comparable a la que mostraron griegos y romanos en una magia que, pese a no comprender, veían actuar.

Merece la pena traer aquí las valiosas observaciones que hizo a la edición inglesa de *Arcana Mundi* C. R. Phillips en su artículo «In Search of the Occult: An Annotated Anthology»³; utilizaba él como punto de partida el concepto que tenían sobre la magia los antropólogos británicos del siglo XIX.

Para Edward Tylor, por ejemplo, la magia era religión mal entendida, o bien, ciencia mal entendida: en el primer caso, porque como religión no había evolucionado hacia el cristianismo; en el segundo, porque como ciencia no lo había hecho hacia la tecnología moderna; y esta evolución la debería haber llevado a término, añade Phillips, puesto que las teorías de Darwin, trasladadas de la zoología a la historia cultural, así lo reclamaban.

También Phillips traía en su apoyo a E. Leach⁴: «En primer lugar, la *ciencia* se definía como conocimiento y acción de acuerdo con la ‘correcta’ evaluación de causas y efectos, siendo determinada la especificación de lo que es correcto por los silogismos de la lógica aristotélica y el determinismo mecánico de la física de Newton. El resto era *superstición*. De la superstición fue luego separada la *religión*. La definición básica de religión variaba de un autor a otro...; el resto era

¹ Cf. O. Costa de Beauregard, *La physique moderne et les pouvoirs de l'esprit* (París, 1981).

² J. Gwyn Griffiths, en *Classical Mediterranean Spirituality*, ed. A. H. Armstrong (Nueva York, 1986), pág. 15.

³ C. R. Phillips, en *Helios* 15 (1988), págs. 151-170.

⁴ En N. Smart *et al.*, eds., *Nineteenth Century Religious Thought in the West* (Cambridge, 1985), pág. 243.

magia. La magia fue más tarde dividida por algunos en magia blanca (buena) y magia negra (mala). La magia negra, rebautizada como *hechicería*, fue entonces diferenciada de la *brujería*; y así sucesivamente».

Es obvio que tales afirmaciones sólo pueden hacerse desde una clara posición de ventaja. Si sabemos en qué consiste la verdadera religión, podemos también definir la magia, basándonos en sus diferencias. Si sabemos lo que puede hacer la verdadera ciencia, también somos capaces de definir la pseudociencia.

Este conocimiento subjetivo, como señala Phillips, no es, sin embargo, suficiente; necesitamos también saber que pertenecemos a una amplia mayoría y que podemos hacer valer, si es necesario, nuestras convicciones. En la Antigüedad, por supuesto, la mayoría creía en la magia.

2. *Magia y religión*

Mucho más difícil es establecer qué es lo que diferencia magia de religión⁵. En primer lugar, la magia antigua se sirvió enormemente de la religión, posiblemente de cultos y rituales que no están bien atestiguados. La magia parece haber crecido, como un hongo, sobre un sustrato de religión: tomó de ella ceremonias religiosas, nombres divinos, elementos litúrgicos, etc. La magia ha sido siempre una maestra de los disfraces, puesto que puede actuar en una zona ambigua, explotando deliberadamente tradiciones religiosas y, al mismo tiempo, proclamando que obtiene mejores resultados.

Consideremos algunos criterios que se han sugerido para distinguir magia y religión⁶: la magia es manipuladora, la religión suplicante; la magia aplica medios a fines específicos, la religión resalta los fines en sí mismos; la magia se centra en necesidades individuales, la religión en las de la comunidad; las operaciones mágicas tienden a ser privadas y secretas (con frecuencia tienen lugar durante la noche), mientras que los ritos religiosos tienen lugar al aire libre, normalmente durante el día y son visibles para todos; la magia se caracteriza por la relación que se establece entre quien la practica y su cliente; la religión, entre un fundador, un líder o un profeta y sus seguidores. Las plegarias a los dioses celestiales se dirigen normalmente en voz alta, mientras que los conjuros mágicos a un demon o a una deidad infernal se hacían, al parecer, en silencio o con un sonido siseante, el *susurrus magicus*.

R. Arbesmann ofreció una inteligente valoración⁷: «Mientras que en una plegaria el hombre trata de persuadir a un ser superior para que le conceda sus deseos, el recitador de una fórmula mágica intenta obligar a ese ser o forzar el efecto hacia sus propios fines, y ello solamente con las palabras de su fórmula, a la que

⁵ Cf., p. ej., C. H. Ratschow, *Magie und Religion* (1955); J. Z. Smith, en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.16.1 (1978), págs. 430 ss.

⁶ Cf. W. J. Goode, «Magic and Religion: A Continuum», *Ethnos* 14 (1949), págs. 172-182.

⁷ En *New Catholic Encyclopedia*, 11 (1967), pág. 667.

atribuye un poder infalible e inmanente. En el primer caso, la respuesta a la invocación depende de la voluntad del ser superior; en el segundo, se considera que la fórmula consigue el sometimiento absoluto de éste y que, además, produce automáticamente el resultado deseado».

Con todo, R. Arbesmann añade a continuación un punto de cautela: «En muchos actos rituales, ciertamente, las dos actitudes coexisten y con frecuencia se mezclan de modo tan complejo que es difícil, si no imposible, afirmar cuál de las dos está presente o cuál prevalece. El que sea cierto que, de las dos actitudes, la que adopta el recitador de la fórmula mágica sea la más tosca, no garantiza, sin embargo, que se pueda concluir que la fórmula mágica sea más antigua que la plegaria y que esta última tenga su origen en la primera...».

Según Filóstrato (*Vida de Apolonio de Tiana* V 12), algunos magos pensaban que podían cambiar el destino torturando las estatuas de los dioses. Dado que las estatuas se pueden, en cierto modo, identificar con los dioses mismos, éstos sentirían el dolor producido a sus estatuas. Por otra parte, sabemos que en momentos de crisis, cuando la gente se sentía abandonada por sus dioses, castigaba a las estatuas de éstos.

No sabemos si verdaderamente creían que esto podía cambiar el curso del destino. El muchacho del *Épodo* V de Horacio, que es torturado lentamente hasta la muerte por un grupo de brujas, las amenaza con una terrible maldición, pues piensa que la brujería no puede cambiar el destino humano (vv. 87 ss.)⁸.

3. Magia y filosofía

Se ha dicho también que magia y lógica son dos formas radicalmente distintas de comprender la realidad, y que la magia representa una mentalidad prelógica o paralógica. Pero esto es verdad sólo hasta cierto punto, pues también en la magia existe un tipo de lógica. Por muy primitivos que puedan parecernos sus supuestos básicos, la magia pasó por una etapa filosófica a finales del período helenístico y lo hizo de nuevo en círculos neoplatónicos. Los magos no pensaban sólo en términos de simpatía cósmica o participación mística; sabían de la causa y el efecto, del espacio y el tiempo⁹.

Ésta es una de las razones por las que puede ser una experiencia tan frustrante leer una obra como *Sobre los misterios egipcios* de Jámblico. En esencia, es una defensa de la teúrgia, forma superior de magia, pero formalmente es una obra filosófica, que utiliza la terminología desarrollada por generaciones de platónicos¹⁰. Jámblico y Proclo, otro neoplatónico, habían heredado el saber mágico y la dis-

⁸ Cf. H. Schreckenberg, *Ananke* (Zetemata 36, 1964).

⁹ Sobre la cuestión de si la magia puede ser considerada una idea universal, cf. E. Evans Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford, 1965), pág. 111.

¹⁰ Cf. G. Luck, «Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism», en *Religion, Science and Magic*, J. Neusner et al. eds. (Nueva York-Oxford, 1989), págs. 185-225.

ciplina filosófica de siglos anteriores. Ambos pensaban que los dos ámbitos podían ser conciliados y utilizados para que magia y filosofía pudieran explicarse o justificarse mutuamente.

De un *theólogos*, dedicado principalmente a hablar sobre los dioses, no se esperaban milagros o proezas mágicas, pero un *theourgós*, que se atribuía un cierto poder sobre los dioses, tenía que demostrar de vez en cuando sus capacidades sobrenaturales. Aquí es donde no podemos excluir, incluso al más alto nivel, la posibilidad de un premeditado fraude. Es lógico suponer que, cuando alguien como Juliano el Apóstata iba a ser iniciado en los misterios más profundos, nada se dejaba al azar.

La magia utiliza símbolos más que conceptos. Gracias a las investigaciones de los antropólogos¹¹, éstos se comprenden mejor hoy día que en la época de Tylor. Los símbolos ayudan a la gente a pensar, asociar y recordar; son una manera de simplificar ideas que son demasiado complicadas para expresarlas con palabras, y por eso parecen ayudar a descifrar la realidad. Por muy abstrusos que nos parezcan los dibujos de los papiros mágicos, son símbolos y contienen, como «psicogramas», determinados tipos de experiencia.

4. *Simpatía cósmica*

El concepto de simpatía cósmica fue enunciado en términos filosóficos por el estoico Posidonio de Apamea (ca. 135 - 50 a. C.), al que se llamó «el Rodio» por haber enseñado en la isla de Rodas. Este concepto implica que todo lo que sucede en una parte del universo afecta a otra parte de ese mismo universo, sin importar a qué distancia se encuentre. Este concepto es fundamental para la magia, la alquimia y la astrología¹².

Lo que se denomina magia «simpatética» se basa en algunos principios como los siguientes: (1) semejanza (lo igual provoca lo igual); (2) contacto (las cosas que se tocan actúan entre sí durante largo tiempo o retiene cada una las propiedades de la otra); (3) oposición (para actuar sobre una cosa se puede utilizar su opuesto, pues la antipatía funciona como la simpatía). De ahí los procesos de

¹¹ Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (París, 1958), caps. IX-X; F. Isambert, *Rite et efficacité symbolique* (París, 1979), cap. II.

¹² El mejor tratamiento sigue siendo probablemente el de J. Frazer, *The Golden Bough*, 12 (Nueva York, 1935), págs. 52-219 [Desde 1944 existe una traducción al español llevada a cabo por Elizabeth y Tadeo I. Campuzano que sigue reeditándose: J. G. Frazer, *La rama dorada*, México]; pero véase también M. Mauss, *A General Theory of Magic* (Londres, 1972). Swedenborg redescubrió este principio y en él basó su propia filosofía oculta; véase su *Clavis Hieroglyphica Arcanorum per Viam Repraesentationum et Correspondentiarum* (1784). Según Swedenborg, el universo se compone de un número de esferas análogas cuyos elementos interactúan, sirven unos como símbolos de otros y están penetrados por la Luz Divina en diferentes grados de intensidad, revelando, por ello, sus propiedades. Entre los autores posteriores que concibieron la analogía como un principio cósmico debe mencionarse a E. Geoffroy Saint-Hilaire (*Principes de philosophie zoologique*, París, 1830, esp. pág. 97).

asociación, imitación, reacción, etc., que fueron puestos en práctica constantemente por magos y alquimistas.

También es importante señalar la distinción que hacen algunos estudiosos entre magia simpatética y magia contagiosa. La magia simpatética actúa porque causas similares producen efectos similares. Si un hombre se enamora de una mujer y quiere que ésta le corresponda, puede modelar una imagen de ella en cera o arcilla y derretirla al fuego, con la esperanza de que la persona representada también se derrita. Esto es lo que sucede en el *Idilio* II de Teócrito y en la *Bucólica* VIII de Virgilio. Por otra parte, si alguien desea causar daño a otra persona, puede también modelar una imagen y atravesarla con agujas, o bien atarla o romperla en pedazos. Estas figurillas, llamadas en nuestros días «muñecas de vudú», han sido encontradas en Atenas y en otros lugares, y en los papiros mágicos se describe la manera de fabricarlas. Si quemas la imagen de tu enemigo o arrojas al fuego algo que le pertenezca —una prenda, por ejemplo— éste recibe el daño indirectamente. Esto puede denominarse magia «contagiosa» y también está descrita en Teócrito.

Otras formas de describir el funcionamiento de la simpatía cósmica son: «lo interior es como lo exterior», «lo superior es como lo inferior». Este concepto implica un intercambio constante de energías entre el mundo exterior, el macrocosmos, y el interior, el microcosmos. Todo lo que nos rodea puede ser usado para nuestro provecho, ya sea como fuente de energía o como mensaje que no debemos desatender. Una sentencia del *Talmud* dice: «Un sueño no interpretado es como una carta no leída»; esto se puede aplicar a todos los mensajes «cósmicos».

Valdría la pena comparar el antiguo concepto de simpatía cósmica con la teoría de la sincronía de C. G. Jung. Jung utilizaba este término para designar una coincidencia aparente que, en realidad, no lo era. La creencia en la magia excluye, estrictamente hablando, la coincidencia: en todo lo que ocurre está actuando una fuerza sobrenatural, aunque no comprendamos de qué se trata.

5. *Dýnamis*

A esta fuerza, que puede favorecernos o dañarnos, los antiguos griegos la llamaron *dýnamis* y los antropólogos modernos la denominan «mana». Es el poder que produce los milagros, pero también es el milagro en sí¹³. Esta fuerza está a nuestro alcance; sólo hay que «conectarla», como la electricidad. Hay un elemento subjetivo en todo esto: las personas creen que en ellas la magia funciona y, por tanto, funciona.

La *dýnamis* reside en ciertas cosas y en ciertos tipos de conocimiento; por ejemplo en el nombre de una divinidad: así lo vemos a partir del uso de los nom-

¹³ Cf. Bauer - Arndt - Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (Chicago, 1979⁵), s.v.; J. Röhr, *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum* (1923), págs. 1 ss.

bres semíticos de Dios, como *Adonai* o *Iao*¹⁴. Existe también un poder especial en fórmulas como «Dios es Uno»¹⁵ o «Alfa y Omega»¹⁶.

Además de pronunciar el nombre o la fórmula, el mago algunas veces la ingería lamiéndola o comiéndosela: así, al final de la «liturgia de Mitra» (PGM 4, 785-9B), se ordena al devoto que escriba el «nombre de ocho letras» en una hoja y lama la hoja mientras lo muestra al dios¹⁷.

La historia de Simón el Mago, que se cuenta en *Hechos* 8: 9-21, ilustra el significado de *dýnamis*. Simón, que al parecer tuvo gran influencia en Samaria en el siglo I d. C., era llamado por sus seguidores, según la versión del texto más comúnmente aceptada, *hē dýnamis tou théou hē kaloúmenē megálē*, pero hay que tener en cuenta que *tou théou* y *kaloúmenē* parecen ser *glossae* introducidas en el texto¹⁸. Así pues, lo que sus seguidores le llamaban en realidad era *hē dýnamis hē megále*, «el gran poder». Impresionado éste por la *dýnamis* de los apóstoles, claramente superior a la suya, quiso unirse a ellos y les pidió que le vendiesen su magia especial, por lo que fue severamente reprendido¹⁹.

6. «Distintos» tipos de magia

En las últimas investigaciones, se ha defendido una distinción entre magia «directa» e «indirecta». Puede denominarse magia «directa» a la protección que ofrecían anillos, amuletos o los hechizos curativos descritos, por ejemplo, en la obra de Marcelo *De medicamentis*, pero también a los diversos brebajes, encantamientos e invocaciones del «gran nombre» de una divinidad o de un demon.

La magia «indirecta» puede ser ilustrada por la invocación a los muertos del libro XI de la *Odisea*, donde Homero describe un tipo de magia que conduce a otro. El héroe utiliza un determinado ritual para hacer aparecer a las sombras, pero él busca una sombra concreta, la del adivino Tiresias, que incluso en el Hades mantiene sus poderes proféticos.

La distinción entre magia «privada» y «oficial» tiene el inconveniente de que la mayor parte de la magia, tal y como la entendemos, se practicaba en privado, mientras que la magia «oficial» es algo muy cercano a la religión; en ella se incluyen ritos para producir la lluvia o ritos de fertilidad (el «matrimonio sagrado», por ejemplo), purificaciones de una comunidad, la maldición oficial de un país extranjero, etc.

¹⁴ Cf. G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity* (Macquarie University, vol. 1, 1981), núm. 35.

¹⁵ *Ibid.*, núm. 69.

¹⁶ *Ibid.*, núm. 22.

¹⁷ Cf. F. Eckstein, en Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 8 (1936-37), págs. 1156-57.

¹⁸ Cf. Horsley, núm. 107.

¹⁹ Cf. Hipólito, *Refutatio* 6, 2, 14d; Ps.-Clement, *Recogn.* 1, 72; J. M. de Salles-Dabadie, *Recherches sur Simon le Mage* 1 (Paris, 1969).

La antigua distinción entre magia «ritual» y «natural» ha sido resucitada en los últimos años, pero tampoco es verdaderamente útil. En cierto sentido, toda magia es ritual²⁰. Se ha sostenido²¹ que algunos ritos específicos son esenciales en ciertas sociedades: (1) ritos que refuerzan el *mana* (éxito en la caza, la pesca, la guerra); (2) ritos que reducen el *mana* (magia negra); (3) medidas apotropaicas (protección, por ejemplo, por medio de amuletos, del mal de ojo, de los démones...); (4) ritos de purificación; (5) ritos curativos (abluciones, lustraciones).

Hasta aquí, hablamos de magia «ritual». La magia «natural», por otra parte, es un tipo de ciencia aplicada, en la que se incluyen experimentos relativamente sencillos o demostraciones que sólo son milagrosas para el ingenuo y el ignorante. Giambattista della Porta publicó su *Magia naturalis* en 1558; la obra fue reimpressa muchas veces. Su influencia puede apreciarse en las *Disquisitiones magicae* de Martín del Río, publicada por primera vez en 1599 y también reimpressa varias veces. En esta obra, la magia se define (1, 2) como *ars seu facultas vi creata et non supernaturalis quaedam mira et insolita efficiens quorum ratio sensum et communem hominum captum superat... Vim creatam et non supernaturalem nominavi, ut excludam vera miracula*. Cuando M. del Río añade que *magica naturalis seu physica nihil aliud est quam exactior quaedam arcanorum naturae cognitio*, se remonta claramente a Apuleyo, quien en su *Apologia sive de magia* declaraba ser un científico inofensivo, y no un mago, e insistía en que los experimentos aparentemente extraños que realizaba los hacía en interés de la investigación. Pero esto implicaba *curiositas* (otro nombre popular para la magia), y no le hizo menos sospechoso.

7. Sobre recientes investigaciones

Magika Hiera, un volumen publicado en 1991, ilustra de forma excelente algunas tendencias de la investigación contemporánea sobre la magia antigua. Reúne diez ensayos sobre diversos aspectos de la magia antigua²². C. A. Faraone se ocupa de los primeros «nudos mágicos» griegos (*katádesmoi*); J. H. M. Stubbe («Cursed Be He That Moves My Bones») de las imprecaciones funerarias; H. S. Versnel («Beyond Cursing») de plegarias para la justicia y confesiones de culpa; J. Scarborough de la farmacología de plantas, hierbas y raíces. Hay un capítulo sobre los sueños y la adivinación en el ritual mágico y religioso de una obra inacabada de Sam Eitrem (1872-1966), traducido por Obink y prologado por F. Graf, quien también aporta un artículo sobre la plegaria en el ritual mágico y religioso. Al artículo de J. Winkler «The Constraints of Eros» sigue el de H. D. Betz,

²⁰ Cf. L. de Heusch, «Ritologie», en *L'unité de l'homme* (París, 1974); F. A. Isambert (cf. n. 11); N. Habel, *Powers, Plumes and Piglets* (Londres, 1980).

²¹ P. ej., Habel (cf. n. anterior).

²² C. A. Faraone - D. Obink, eds. (Nueva York - Oxford, 1991). Me sirvo aquí de mi trabajo en *Classical Outlook* 69 (1992), págs. 140 ss.

«Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri», y C. R. Phillips cierra el volumen con un interesante estudio sobre «*Nullum crimen sine lege*: Socioreligious Sanctions on Magic».

El material es abundante y surgen ideas nuevas y apasionantes. La versión inglesa de los *Papiros Mágicos Griegos*, acompañada de notas²³, que han llevado a cabo H. D. Betz y un equipo de especialistas, ha representado un importantísimo papel (ver *infra*).

El artículo de Versnel llama especialmente la atención, porque, con una impecable erudición, explora un campo hasta ahora muy descuidado. Al parecer existía una alternativa entre citar a juicio a un enemigo o maldecirlo: era posible apelar a una divinidad.

Scarborough muestra con detalle que en la Antigüedad existía un verdadero conocimiento «científico» de las propiedades de las plantas; esta clase de conocimiento —especialmente si se mantenía en secreto— podía convertirse en un tipo de magia muy poderoso. Esto ha sido totalmente confirmado por *Murder, Magic and Medicine*, de J. Mann (ver *infra*). Graf arguye con razón que un criterio que se ha utilizado con frecuencia para distinguir la religión de la magia —la persona religiosa se dirige a sus dioses con respeto y humildad, mientras que el mago trata de forzarlos (ver *supra*)— no es realmente válido. Sin embargo, parece llevar su razonamiento demasiado lejos; Betz (págs. 248, 254) presenta un punto de vista más equilibrado.

Uno de los principales problemas reside en el hecho, bien indicado por Phillips (p. ej., pág. 269), de que ni legisladores, ni sacerdotes, ni filósofos tuvieron interés en definir con claridad las «actividades religiosas prohibidas». Ello nos coloca en una situación de desventaja: si ni siquiera los propios atenienses y romanos sabían bien dónde estaban los límites entre religión y magia, entre prácticas normales y aceptadas, actividades extrañas y posiblemente ilegales, ¿cómo podemos saberlo nosotros hoy en día?

Después de todo, nos ocupamos de la interacción entre esferas diferentes. Sería una suerte poder clasificarlas adecuadamente como «religión», «magia», «medicina», y así sucesivamente, pero, en realidad, se solapan. En nuestro mundo —y ya, hasta cierto punto, en la antigua Roma— todo está clasificado. Para un tipo de problemas consultamos al médico, para otro al abogado, etc. En la antigua Atenas se consultaba al hechicero tanto como al abogado si se quería ganar un juicio. En Africa occidental y en Haití la magia es hoy día una realidad, como lo fue en Europa hace tiempo; sin embargo, ya no es la misma para los estudiosos que se ocupan de escribir libros sobre ella.

En la remota Antigüedad, la magia pretendía serlo todo para todos; era en esencia una forma de proporcionar todas las respuestas, de hacer frente a todos los

²³ Existe una edición española anotada en la Biblioteca Clásica Gredos: *Textos de magia en papiros griegos*, realizada por J. L. Calvo Martínez y M.ª D. Sánchez Romero (1987).

problemas de la vida. Pero hemos de retroceder mucho en el tiempo para poder encontrar al *magus*, la gran figura de autoridad en una sociedad en la que la gente hablaba con libertad sobre experiencias sobrenaturales que daba por supuestas. En nuestra sociedad, las personas que oyen voces son encerradas en manicomios, pero ha habido (y hay aún) culturas en las que aquellas personas que no oyen voces y nunca han visto un fantasma son consideradas extrañas.

8. La magia en distintas culturas antiguas

Así como la magia grecorromana se sirvió de diversas religiones, también lo hizo de la magia de otras culturas. Examinemos brevemente algunas de estas influencias.

Los hititas²⁴ consideraban que la magia era una técnica inventada por sus dioses. Un hitita que practicara la magia pertenecía, por consiguiente, a un grupo privilegiado, a una casta (como los magos persas) que poseía secretos transmitidos fielmente de generación en generación, incluso desde la propia revelación por parte del dios. De hecho, el mago podía pretender ser un dios.

Este tipo de actitud resulta familiar a cualquiera que haya estudiado la magia grecorromana. Los *Papiros Mágicos* y los escritos herméticos ofrecen como una forma normal de disfraz el simular que uno no es un ser humano cualquiera, sino un demon o un dios. El mago asume así otra identidad, adopta otra imagen: es una persona con dos o más imágenes.

La magia sumero-acadia²⁵, en la medida en que nos es conocida, presenta algunos rasgos familiares. Las gemas y piedras brillantes se utilizaban como amuletos; la gente las llevaba alrededor del cuello, la cintura y en las muñecas y tobillos. Los colores eran importantes. Los magos confiaban en los démones, y así es como los imaginaban: invisibles; innumerables (recuérdese el demon del *Evangelio según Marcos*, 5: 9, 15, que dice que su nombre es «legión»); no se apiadan ni comprenden; malvados, aunque participan de la naturaleza de lo divino y sus nombres están precedidos por el ideograma divino; sus movimientos son rápidos, pueden traspasar los muros y controlan los elementos. Los seres humanos —sobre todo mujeres y extranjeros— son los colaboradores de los démones, es decir, los hechiceros y las brujas.

La magia egipcia²⁶ nos es bastante conocida gracias a la abundancia de textos escritos y monumentos. Su nombre egipcio era *heka*, y era considerada un atributo del dios Ra, a veces representado como una divinidad antropomórfica masculina que agarra una serpiente en cada mano. Los magos eran llamados «profetas

²⁴ Cf. M. Vieyra, *Les religions de Proche-Orient* (Paris, 1977), págs. 533 ss.

²⁵ Cf. R. Larget, en *Dictionnaire de la Bible*, supl. 5 (1953), págs. 706-21.

²⁶ Cf. J. Pirenne, *Histoire de la civilisation Égyptienne*, 3 vols. (Neuchâtel-Paris, 1961-63); A. Massart, en *Dictionnaire de la Bible*, supl. 5 (1953), págs. 721-732. Sobre la magia copta, cf. A. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, 3 vols. (Bruselas, 1930-31).

de *heka*» o «quienes conocen», lo que recuerda a uno de los términos del vudú para el *bokor*, es decir, el hechicero: *un qui a connaissance*.

Al parecer, la magia *per se* no era ilegal en el antiguo Egipto. Sólo un caso criminal, la «Conjura del harén», bajo Ramsés III, está documentado (*Papyrus Lee*); en este caso en particular se habían realizado imágenes de cera de dioses y hombres para ser utilizadas como muñecas de vudú. El hechicero que estaba detrás de este asunto fue ejecutado por conspiración contra la vida del monarca.

Las divinidades de los egipcios, como las de los hititas, practicaban la magia. Por medio de la magia Tot e Isis pudieron curar al joven Horus. Por otro lado, incluso los propios dioses eran a veces impotentes frente a la magia dirigida contra ellos por vivos y muertos.

Dado que los muertos tenían poder, y esto es algo evidente en la magia egipcia, las «cartas a los muertos» muestran claramente que éstos se consideraban responsables de algunas desgracias que sufrían los vivos. Recitando los nombres secretos de seres humanos o de objetos inanimados, elaborando invocaciones y mediante el uso de amuletos, los muertos podían presionar a los dioses; en otras palabras, se establecía un interminable juego de poder entre los dioses y los muertos. Los egipcios practicaban también el ritual de la «apertura de la boca». A través de determinados encantamientos, un sacerdote (*¿o mago?*) era capaz de abrir los labios de una estatua que representaba a un dios o a un muerto. Sabemos que los teúrgos griegos afirmaban que podían hacer sonreír a las estatuas de los dioses. Los magos egipcios utilizaban hechizos para proteger sus poderes y asegurarse de que los conservarían en el otro mundo. Algunos de ellos eran, al parecer, enterrados con sus libros, de manera que pudieran ejercer su profesión en el otro mundo; así es probablemente como se han conservado los papiros de magia. En general, los encantamientos egipcios son bastante similares a los que encontramos en los papiros y reflejan la misma forma de pensar, aunque quizá en un nivel anterior. Se ha encontrado un buen número de tablillas de execración y de muñecas de vudú. En los textos se describen con frecuencia los gestos rituales que debían realizarse.

En Egipto, magia y medicina eran hermanas gemelas: la curación de una enfermedad se representaba a veces como un combate entre el mago/médico y las fuerzas del mal.

Un rasgo típico de Egipto que no aparece en la cultura grecorromana lo constituyen las «estatuas curativas». El ejemplo más conocido es la «estatua de Djedher» del Museo de El Cairo. Representa a una persona arrodillada, con los brazos cruzados sobre las rodillas y el cuerpo cubierto de pinturas y textos escritos. Delante de ésta hay una estela de «Horus sobre los cocodrilos». La estatua está rodeada por un recipiente que se comunica mediante un canal con otro recipiente más profundo. Un líquido que se vertía sobre la estatua absorbía el poder mágico de los textos y las imágenes. A continuación, el paciente se bañaba en el recipiente más grande o bebía del más pequeño.

La magia y otras ciencias ocultas aparecen muchas veces mencionadas en la Biblia²⁷. El autor del libro de la *Sabiduría*, un judío helenizado que escribió en torno a la mitad del siglo I a. C., condena los *érge pharmakeiôn* (12:4) y ridiculiza la *magiké téchnē* de los egipcios. En el *Antiguo Testamento* la magia es practicada con frecuencia por extranjeros, y las religiones extranjeras son consideradas un tipo de magia, de modo similar a lo que ocurría entre los griegos, cuya malinterpretación de la religión persa hizo que se dotase de un nuevo significado a la palabra *mágos*. El profeta Ezequiel (8: 17) describe una embajada enviada a Jerusalén por el rey Nabucodonosor II en el año 586 a. C. Estos persas, entre ellos un *archimagos*, volviéndose de espaldas al templo, acercaban unos ramos (*zemora*) a la nariz y adoraban al sol; tal acción era, sin duda, una abominación para los espectadores judíos. El libro de *Daniel*, escrito en el siglo II a. C., narra la historia de un joven rehén judío en la corte del rey de Babilonia, poniendo de manifiesto que éste supera a todos los magos y adivinos babilonios en entendimiento y sabiduría.

El tema de la confrontación —«mi tipo de magia» frente a «su tipo de magia», o «mi religión» frente a «su magia»— recorre el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento*. Con frecuencia, la verdadera religión queda por encima de la magia extranjera. Veamos algunos ejemplos bien conocidos: José frente a los adivinos egipcios (*Génesis* 41); Moisés frente a los magos del faraón (*Éxodo* 7: 10-13, 19-23; 8: 1-3); la historia de Balaam (*Números* 22-24). En el *Nuevo Testamento* se atestigua el enfrentamiento de los apóstoles con Simón el Mago, antes mencionado (*Hechos* 8: 9-24); la discusión con Elimás, el consejero judío del procónsul romano (*Hechos* 13: 6-12); la profetisa de Filipos (*Hechos* 16: 16-18); los exorcistas judíos de Éfeso (*Hechos* 19: 13-20). Como es lógico, algunos *Apócrifos* insisten de modo abundante en este tema.

La magia se practicaba ocasionalmente en el antiguo Israel, aunque la Ley de Moisés establecía penas contra ella (*Éxodo* 22: 17; *Levítico* 22: 2-7; *Deuteronomio* 18: 9-14); se atacaba también la magia de las naciones extranjeras (*Isaías* 19: 1-3, 11-13, contra Egipto, y 44: 25, contra Babilonia). En el *Antiguo Testamento* la magia se asocia con frecuencia a la idolatría y la adoración de demonios.

Sobre la magia judía posterior estamos en la actualidad mejor informados gracias a la reconstrucción llevada a cabo por M. Margalioth del *Sepher Ha-Razim*. Es éste un manual de magia de principios del período talmúdico²⁸.

²⁷ Cf. A. Lefèvre, en *Dictionnaire de la Bible*, supl. 5 (1953), págs. 732-39. Otros artículos que pueden consultarse en este volumen son los siguientes: «Magie dans la Bible», «Malédiction», «Médecine», «Miracle», «Ordalie», «Parole», «Prière», «Prophétisme», «Psaumes», «Purifications», «Rites», «Sacraments», «Sacrifice», «Sang», «Serment», «Sorts», «Symboles».

²⁸ M. Margalioth, ed. (Jerusalén, 1966). Ha sido traducido al inglés por M. A. Morgan (Scholars Press, 1983). Véase también S. Liebermann, *Greeks in Jewish Palestine* (Filadelfia, 1942), págs. 91-114; J. Goldin, en *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity* (Notre Dame, Indiana, 1976), págs. 115-47; J. Neusner, «The Wonder-Working Lawyers of Talmudic Babylonia», en *Studies in Judaism* (Lanham, Maryland, 1987), págs. 46-70.

La magia helenística es un conglomerado sincrético, con origen en distintos «países», que tomó forma en Egipto. El término «sincretismo» se utiliza normalmente en la historia de la religión o de la filosofía, pero designa también la peculiar mezcla de elementos egipcios, judíos, griegos y babilonios que actuaron unos sobre otros en Alejandría, el gran crisol del mundo antiguo. Aunque los papiros mágicos pertenecen a un período posterior, el sistema que reflejan es más antiguo y probablemente cambió poco a lo largo de los siglos. Los papiros siguen siendo la fuente más importante para nuestro conocimiento de la magia helenística²⁹.

Hasta hace poco tiempo, estos textos eran estudiados fundamentalmente por papirólogos e historiadores interesados en las ideas religiosas y la sociedad del Egipto grecorromano. Junto con las tablillas de execración (*defixionum tabellae*) o los amuletos, proporcionan un tesoro de información. Los primeros estudios que les dedicaron investigadores como A. Dieterich, R. Wünsch, F. Pfister, Th. Hopfner, A. J. Festugière y A. D. Nock siguen siendo de enorme utilidad. Los textos publicados por K. Preisendanz y A. Henrichs cuentan ya con traducciones al inglés, con valiosas introducciones, notas, ilustraciones y un glosario, gracias a H. D. Betz y un grupo de investigadores (vol. I, Univ. of Chicago Press, 1986). Se incluyen no menos de cincuenta papiros descubiertos o publicados recientemente y también aparecen traducidas las partes en demótico de los papiros bilingües (en griego y demótico). El segundo volumen incluye un índice de palabras griegas, un índice de materias basado en las traducciones, una serie de paralelos entre los papiros mágicos y la literatura cristiana primitiva y una exhaustiva bibliografía³⁰.

La colección *New Documents Illustrating Early Christianity*, editada por G. H. R. Horsley *et al.* (Macquarie University, vol. 1, 1981 - vol. 6, 1991), incluye muchos textos mágicos y es muy útil por los comentarios que ofrece.

Resta por hacer, entre otras cosas, una interpretación de la teología, del tipo de religiosidad que se revela en los papiros. El desacuerdo que ha existido hasta ahora entre los estudiosos es considerable. E. R. Dodds³¹, por ejemplo, afirmaba que

²⁹ Cf., p. ej., A. F. Segal, en *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, ed. por R. van den Broek - M. J. Vermaseren (Leiden, 1981), págs. 349-75.

³⁰ Para trabajos más recientes, cf., p. ej., D. Wortmann, en *Bonner Jahrbücher* 168 (1968), págs. 56-111; R. Daniel, en *ZPE* 19 (1975), págs. 249-64; Christine Harrauer, *Meliouchos: Studien zur Entwicklung religiöser Vorstellungen in griechischen synkretistischen Zaubertexten* (Viena, 1987); M. Fantuzzi, en *RFIC* 119 (1991), págs. 79-86, quien reseña, entre otras obras, la de R. Merkelbach - M. Totti, *Abrasax: Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*. Vol. I: Gebete (Opladen, 1990) y R. W. Daniel - F. Maltomini, *Supplementum Magicum*, 2 vols. (Opladen, 1990-92). Estos dos volúmenes también incluyen textos escritos sobre recipientes de barro, tablillas de plomo y de plata, ropa de lino, etc. El material presente en el *Supplementum Magicum* está dividido convenientemente en seis categorías: (1) *phylaktéria*, 'amuletos', 'talismanes'; (2) *agōgai*, 'hechizos de amor'; (3) *arai*, 'maldiciones'; (4) *thymokátōcha*, 'represores de la ira'; *charitēsía*, 'hechizos para procurarse el favor de alguien'; (6) *manteía*, 'predicciones'. En algunas categorías encontramos textos paganos y cristianos (¡sí, hay maldiciones cristianas!), pero en las categorías (2) y (6) sólo hay textos paganos.

³¹ E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, 1965), pág. 73.

estos textos «operan constantemente con los escombros de las religiones de otros pueblos», mientras que A. J. Festugière³² cree que algunos textos pueden considerarse de naturaleza religiosa. Ésta era también la opinión de M. P. Nilsson³³, quien escribió: «Algunas invocaciones son muy hermosas y están marcadas por un auténtico espíritu religioso»³⁴.

Los preceptos dados en estos «ejemplares de trabajo de magos en ejercicio» (A. D. Nock) podían fácilmente copiarse en otros materiales. Un hechizo amoroso recientemente descubierto en una tablilla de plomo muestra este procedimiento. Probablemente fue escrito por un mago profesional en el siglo III o IV d. C., basándose en *PGM* 4, 296-34 o en un texto muy similar³⁵. Esta tablilla de plomo, de once centímetros cuadrados aproximadamente, fue hallada en el interior de una vasija de arcilla, junto con una estatuilla, también de arcilla, de una mujer arrodillada, con las manos atadas a la espalda y el cuerpo atravesado por agujas.

Este conjunto de objetos combina la tablilla de execración con la muñeca de vudú. Algunas veces, la maldición aparece sobre la muñeca, y en algún caso la muñeca está rota³⁶. Es evidente que las recetas mágicas servían para aplicarse a casos concretos e inmediatos, pero también podían ser copiadas, y de hecho lo fueron; algunas de estas instrucciones o recetas realmente requieren transcripciones.

En los últimos años se han realizado algunos estudios sobre amuletos, talismanes y gemas mágicas³⁷. La tradición bizantina, que transmite historias sobre Apolonio de Tiana, habla de un inusitado talismán³⁸: el taumaturgo erigía *telésmata* (= talismanes) en muchas ciudades. Éstos eran objetos sagrados destinados a proteger a la gente de todo tipo de plagas y enfermedades. Un gran escorpión, por ejemplo, podría proteger a una ciudad entera de los escorpiones. ¿Cuál era la idea que se encontraba tras esto? Probablemente, que un solo amuleto de tamaño monumental era suficiente para proteger de los escorpiones a gran número de personas, haciendo así innecesario que cada una llevara su propio amuleto.

³² A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et de l'Évangile* (París, 1981²), pág. 282.

³³ M. P. Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri* (Lund, 1949), pág. 155.

³⁴ Cf. también H. G. Gundel, en *Proceedings of the 12th International Congress of Papyrologists at Michigan* (Toronto, 1970), pág. 185.

³⁵ Horsley, *New Documents* 1 (1981), núm. 8.

³⁶ Sobre tablillas de maldición, cf. S. Eitrem - H. Herter, en *RAC* 2 (1954), págs. 380-85; K. Preisendanz, *ibid.* 8 (1972), págs. 1-19; D. R. Jordan, en *ZPE* 19 (1975), págs. 254-58; *id.*, *Contributions to the Study of Greek Defixiones* (Diss. Ann Arbor, 1985).

³⁷ Cf. F. Eckstein - J. H. Waszink, en *RAC* 1 (1950), págs. 397-411; A. Delatte - Ph. Derchain, *Les intailles magiques Gréco-Egyptiennes* (París, 1964); D. Wortmann, en *Bonner Jahrbücher* 175 (1975), págs. 63-82.

³⁸ G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonios von Tyana und das Neue Testament* (= *Studia ad Corpus Hellenisticum Novum Testamenti* 1, 1970), págs. 24 ss.

Es fácil imaginar todos los miedos y obsesiones que torturaban a los supersticiosos³⁹. Si alguien estaba continuamente preocupado por peligros ocultos —serpientes, escorpiones, el mal de ojo— tendría que llevar muchos amuletos, uno para cada peligro específico. Cuanto más supersticiosa fuese una persona, más sobrecargada iría por el peso de los amuletos que llevara alrededor del cuello o en los dedos en forma de anillos con gemas. (Toda la joyería, ciertamente, puede tener su origen más en la magia que en el embellecimiento.)

En todas las épocas han existido utensilios mágicos más perecederos, como fragancias aromáticas, cinturones y piedrecillas, mencionados en los papiros. Se creía que todos ellos concentraban las fuerzas ocultas de la Tierra, la Luna y las estrellas. Apolonio de Tiana (Filóstrato, *Vida de Apolonio* VII 39) reconoce implícitamente tales poderes. Y si las gemas tenían en su origen una función mágica, ¿por qué no el perfume? Los alquimistas fabricaban perfumes en Egipto, y en los ritos teúrgicos se utilizaban fuertes fragancias⁴⁰.

*Il est des forts parfums pour qui toute matière
Est poreuse: on dirait qu' ils pénètrent le verre.*

Este heterogéneo conjunto que constituye la magia helenística se extendió de Egipto a Italia, donde se unió a tradiciones autóctonas. Esto pudo ocurrir en cualquier lugar, incluso en países que habían proporcionado, en un primer momento, ingredientes al crisol de Alejandría. Los magos de esta ciudad se habían nutrido de otras culturas, como hemos observado anteriormente.

En Italia la situación es diferente. Los romanos conservaron algunas creencias y rituales muy antiguos que probablemente nunca llegaron a Alejandría. Por otra parte, la magia helenística puede que llegara a Italia en un momento en el que el sistema helenístico ya había tomado forma. Nigidio Fígulo representó, sin duda, un importante papel: era senador romano, amigo de Cicerón, un erudito en cierto modo (como Plinio el Viejo), astrólogo y clarividente; un romano, en definitiva, muy inusual⁴¹.

Por la Ley de las Doce Tablas (siglo v a. C.) tenemos información de algunas formas de magia muy antiguas que se practicaban en Italia y eran juzgadas como delitos. Una de ellas es la práctica de *fruges excantare*, es decir, arruinar la cosecha de otro campesino o hacer pasar a suelo propio la excelente producción de un vecino recitando ciertos encantamientos⁴². Es probable que ocurriera que en un mismo año y en el mismo terreno un campesino lograra una excelente cosecha,

³⁹ Véase en el texto núm. 2 la descripción que hace Teofrasto del carácter del «supersticioso».

⁴⁰ Para nuevas perspectivas, cf. Jacqueline de Romilly, *Magic and Rhetoric in the Ancient World* (Cambridge, Mass., 1975). Sobre magia y arte, cf., p. ej., J. Vidal, en *Dictionnaire des religions* (París, 1984), págs. 993 ss.

⁴¹ Véase el excelente estudio de D. P. Harmon, en *ANRW* 2.16.3 (1986), págs. 1909-73.

⁴² Cf. Anne-Marie Tupet, en *ANRW* 2.16.3 (1986), págs. 2610-17.

mientras los otros quedaban decepcionados. Presumiblemente, todos los campesinos habían ofrecido las mismas plegarias y sacrificios a los mismos dioses; de ahí que sospecharan que el campesino que había obtenido una producción visiblemente mejor había hecho algo en secreto, y este algo adicional sólo podía ser magia negra.

La Ley de las Doce Tablas también consideraba delito recitar un *malum carmen*. Un *malum carmen* es cualquier encantamiento mágico destinado a herir a alguien; el verbo es *incantare*, de ahí el sustantivo *incantamentum* y el verbo *enchanter* en francés, *to enchant* en inglés. La primitiva ley romana distinguía *malum carmen* de *famosum carmen*, que significa «calumnia», pero la calumnia y la difamación eran también un tipo de magia⁴³.

Se han encontrado nuevas maldiciones en los últimos años, por ejemplo, una inscripción bilingüe sobre una tablilla de oro procedente de Dacia, de finales del período imperial⁴⁴. En la parte griega se invoca a *Adōnai* y a los *theoi hypsistoi*, mientras que en la parte latina se lee: *Demon immunditiae te agitet, Aeli Firme. Stet supra caput Iuliae Surillae*, «que te persiga el demon de la impureza, Elio Firme. Que se coloque sobre la cabeza de Julia Surila». La letra F del primer nombre está atravesada con una aguja, y junto a la letra S del segundo nombre hay una pequeña cruz. El ejemplar más antiguo de este tipo de *defixio* hallado en Grecia data del siglo v a. C., y el más antiguo encontrado en Italia del siglo iv a. C.⁴⁵

En Italia, la creencia en el mal de ojo era, al parecer, muy antigua. *Fascinum*, palabra que designa un encantamiento causado por un enemigo que tiene el mal de ojo, parece estar relacionada con el griego *baskanía*, «envidia, celos». Una de las razones por las que se lanzaban encantamientos era, sin duda, la envidia y los celos. Para protegerse a uno mismo contra el mal de ojo era necesario llevar un amuleto, un talismán. De tales objetos, denominados *phylaktéria*, se ha encontrado un enorme número: algunas veces consisten en figuras de animales, especialmente dotados de cuernos («para expulsar al demonio con el demonio»), otras, en partes del cuerpo humano, por ejemplo un ojo atravesado con una flecha, una mano abierta, un falo (también llamado *fascinum* en latín)⁴⁶.

Es imposible decir qué rasgos de la magia itálica son típicos o únicos. La magia de todos los períodos y culturas tiene mucho en común, pero hay notables variaciones locales en cuanto a prácticas y creencias universales. Hay demasiadas lagunas en las fuentes con que contamos, pero las siguientes prácticas parecen ser

⁴³ Tupet, *op.cit.*, pág. 2595.

⁴⁴ G. H. R. Horsley, *New Documents* 2 (1982), núm. 12.

⁴⁵ Un ejemplo muy conocido, *CIL* 1.2.2520, ha sido tratado por W. S. Fox, en *AJP* 33, supl. 1, 1912, y por Tupet, *op.cit.*, págs. 2602 ss. Esta maldición está pensada para destruir a una mujer llamada Avonia y es dirigida a Prosérpina Salvia. El estilo es similar al de las maldiciones presentes en los papiros mágicos.

⁴⁶ Tupet, *op.cit.*, págs. 2606-10.

características de la brujería itálica: «rotura de serpientes» (*anguis ruptae*) por medio de encantamientos; el fenómeno del hombre lobo (*versipellis*, «que puede cambiar su piel»); *striges* o *strigae*, es decir, mujeres que podían transformarse en pájaros y eran temidas como vampiros; el uso de cadáveres o de partes de éstos para la brujería (Ericto en el libro sexto de la *Farsalia* de Lucano)⁴⁷.

Hay algunas costumbres o ritos curiosos que no pueden ser calificados fácilmente como «mágicos» o «religiosos». Por citar un ejemplo: *Tacita*, «la Silente», madre de los *Lares*, recibía culto durante los *Feralia*, período de nueve días en el mes de febrero, que estaba consagrado a los muertos familiares. Jóvenes muchachas se agrupaban en torno a una anciana que colocaba con tres dedos tres granos de incienso en el umbral de la casa como ofrenda a los *Manes*. Luego, ataba una muñeca de plomo con hilos, recitaba algunas fórmulas y mascaba siete judías pintas. Después de eso, cocinaba la cabeza de una sardina que había sido atravesada por una aguja de bronce. Tras haber vertido unas cuantas gotas de vino, bebía una buena parte, dividía el resto entre las muchachas y decía: «Hemos atado las lenguas hostiles, las bocas de nuestros enemigos», y mientras decía estas palabras, la anciana abandonaba la casa, probablemente no demasiado sobria.

Éste es el ritual que describe Ovidio (*Fastos* II 569-582), y sobre el que se ha escrito mucho⁴⁸. Puede entenderse como un ritual apotropaico, de naturaleza más mágica que religiosa. La anciana, que no formaba parte de la familia, sino que era una extraña requerida para este propósito específico, nos recuerda mucho a una bruja. La familia debía estar protegida contra las «malas lenguas», que podían ser tan perjudiciales como el «mal de ojo». Pero, ¿cuál es la conexión con el culto de los *Manes*?

9. «*Algunos magos*»

Recientemente se ha investigado en profundidad sobre algunos de los magos, taumaturgos y «pseudoprofetistas» de los siglos I y II d. C. Apolonio de Tiana, presentado con frecuencia como un imitador pagano de Cristo, sigue atrayendo a los historiadores⁴⁹. Han aparecido nuevos testimonios de su culto⁵⁰, y contamos con una nueva edición de sus «Cartas»⁵¹. Un teólogo que ha estudiado sus pro-

⁴⁷ Tupet, *op. cit.*, págs. 2617-26, 2647-53, 2657-68.

⁴⁸ S. Eitrem, *Hermes und die Toten* (Christiania, 1909), págs. 10 y 18; R. Wünsch, en *RhM* 56 (1901), págs. 402 ss.; H. J. Rose, en *JRS* 23 (1933), pág. 60; L. Deubner, en *ARW* 33 (1936), págs. 103 ss.; etc.

⁴⁹ Entre los estudios más recientes, se debe mencionar el de K. Gross, en *RAC* 1 (1950), págs. 529-32; G. Petzke, *op. cit.* (n. 37); J. L. Bernard, *Apollonius de Tyane et Jésus* (París, 1977). Hay una nueva traducción de C. P. Jones, con introducción de G. Bowersock (Baltimore, 1970).

⁵⁰ Horsley, *New Documents* 3 (1983), págs. 49 ss.; cf. C. P. Jones, en *JHS* 100 (1980), págs. 190 ss.

⁵¹ Obra de R. J. Penella, en *Mnemosyne*, supl. 56 (Leiden, 1979). De las 115 cartas conservadas como un *corpus*, junto con 16 conservadas en la *Vida* de Filóstrato, Penella rechaza o sospe-

zas⁵² llega a la conclusión de que no son en esencia diferentes de las que nos presentan los *Evangelios*; no sería difícil mantener la tesis opuesta, pues Apolonio, a diferencia de Jesús, trataba de manipular a la gente, haciéndole creer que estaba poseída y necesitaba ser exorcizada por él. Otro investigador⁵³ señala que hay una curiosa inconsistencia en la *Vida de Apolonio* de Filóstrato: por un lado, presenta a su héroe como un «sabio», en la línea de Pitágoras o Empédocles; por otro, enriquece esta tradición con una cantidad sustancial de folklore.

Simón el Mago ha sido ya mencionado. Sería útil compararlo con Alejandro de Abonuteico⁵⁴, el «falso profeta», y el tipo de mago en el que, según parece, quiso convertirse Apuleyo en cierto momento. Estas figuras son bastante diferentes, y sin embargo parecen tener algo en común: trataban de resucitar y encarnar la tradición del gran *chamán*. Lo que hace tan difícil una comparación entre ellos es la naturaleza de los testimonios: en el caso de Apolonio de Tiana sólo contamos prácticamente con el testimonio de un admirador incondicional, Filóstrato; en el de Simón el Mago y Alejandro de Abonuteico poseemos principalmente una tradición hostil; en cuanto a Apuleyo de Madaura, tenemos su propio testimonio, pero ha de ser utilizado con precaución, pues parte de él (la *Apología*) es interesado, y la otra parte (*Las Metamorfosis* o *El Asno de oro*) es ficción.

Es concebible que un joven brillante como Apuleyo, un platónico, deseara convertirse en *magus*, igual que algunos neoplatónicos como Jámblico se vieron atraídos posteriormente por las posibilidades de la teúrgia. La *curiositas*, que es, como su equivalente griego *periourgía*, casi un sinónimo de «conocimiento mágico», fue la que movió a Apuleyo, quien aprendió la lección de que la religión es superior a la magia, el camino difícil (*ipáthei máthos!*), y encontró la salvación en la religión de Isis. Su novela es la historia de una peregrinación espiritual que condujo al héroe desde el platonismo a una religión mística⁵⁵ a través de las artes mágicas.

cha de una tercera parte aproximadamente. Sobre la núm. 53, cf. C. P. Jones, en *Chiron* 12 (1983), págs. 137-44.

⁵² Cf. G. Petzke, *op. cit.* (n. 38).

⁵³ Cf. F. E. Brenk, en *ANRW* 2.16.3 (1986), pág. 2136; E. L. Bowie, en *ANRW* 2.16.2 (1978), págs. 1652-99.

⁵⁴ Sigue siendo de obligada consulta O. Weinreich, «Alexander, der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des 2. Jahrh. n. Chr.», *NJbb* 24 (1921), págs. 129-51; pero, véase también Phillips, *op. cit.* (n. 3), pág. 158, nn. 52-53.

⁵⁵ Cf. A. J. Festugiére, *Personal Religion Among the Greeks* (Berkeley, 1954), cap. 5; F. Solmsen, *Isis Among the Greeks and Romans* (Cambridge, Mass., 1979); J. Gwyn Griffiths, *op. cit.* (n. 2), 52-64. Sobre las dos *lamiae*, cf. Brenk, *op. cit.* (n. 53), págs. 2132 ss.; sobre la relación entre Lucio y la encantadora y engañosa Fotis, cf. R. de Smet, en *Latomus* 46 (1987), págs. 612-23.

10. *Distintas actitudes frente a la magia y artes ocultas*

En conclusión, merecería la pena estudiar las actitudes opuestas a la magia y a las artes ocultas en la Antigüedad. Ya hemos visto que la magia se representa con frecuencia como una caricatura de la religión, como algo extraño y ajeno difícil de controlar. Tanto en Grecia como en Italia existía un poderoso aparato religioso, y los grupos esotéricos, no conformistas, eran *eo ipso* sospechosos y podían ser denunciados como heréticos. Esta actitud está bien atestiguada en la *Biblia* y a lo largo de la Edad Media. En el antiguo Egipto, por otra parte, la magia era más o menos tolerada, a no ser que amenazase a la sagrada persona del faraón.

En el canto XI de la *Odisea*, el héroe evoca las almas de los muertos y solicita una profecía al adivino Tiresias. Esto es en esencia un ritual mágico, cuyas instrucciones procedían de Circe, considerada normalmente una hechicera, aunque podría ser una divinidad menor superviviente de una cultura pregriega. En el *Himno homérico a Deméter* (vv. 228-30) se rechaza la brujería, llamada *epēlysiē*, pero el texto está corrupto y la propia palabra *epēlysiē* se ha introducido basándose en otro pasaje incierto del *Himno a Hermes* (v. 37). Platón reconoce como un hecho los abusos de *pharmakeia* y los censura. Algunos filósofos que representan el platonismo medio y no pocos neoplatónicos estaban interesados en la magia, la teúrgia o la demonología. Los estoicos, con pocas excepciones, creían en la adivinación. Fue Posidonio quien formuló el principio de simpatía cósmica, dotando de una base filosófica a la magia, la astrología y otras ciencias ocultas.

La legislación romana más antigua que conocemos, la Ley de las Doce Tablas, condenaba diversas formas de brujería. Más tarde, en el imperio, la magia se convirtió en algo ilegal, aunque las leyes no siempre se llevaban rigurosamente a la práctica⁵⁶.

Un edicto de un papiro egipcio del año 198/9 d. C.⁵⁷ es particularmente interesante. Fue promulgado durante el reinado de Septimio Severo, conocido antes de su ascensión al trono por su costumbre de consultar a los astrólogos, y, más tarde, por su determinación de no permitir a nadie hacerlo. Temía que alguien pudiera formular la misma pregunta que él estaba acostumbrado a hacer: ¿cuándo morirá el emperador? Tan sólo el hecho de formular esta pregunta — como sabemos por Amiano Marcelino (29, 1, 25 ss.)⁵⁸ — constituía un grave delito, puesto que podía indicar una conspiración.

⁵⁶ Cf. F. H. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics* (Filadelfia, 1954); R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order* (Cambridge, Mass., 1960), págs. 95 ss. y 125 ss.; Phillips, en *Magika Hiera*, págs. 260 ss. y n. 17 a.

⁵⁷ Cf. Horsley, *New Documents* 1 (1981), núm. 49.

⁵⁸ Sobre Amiano Marcelino como fuente para creencias religiosas y prácticas mágicas, cf. Phillips (n. 56), págs. 260 y 263-264.

¿Cuál era la actitud de la Iglesia? Para la Iglesia primitiva parece que la magia, la demonología y la adivinación eran hechos inevitables. Habría sido muy difícil para la nueva fe suprimir de la noche a la mañana hábitos y creencias tan profundamente arraigados. Los nuevos conversos seguían temiendo, de algún modo, el poder de los antiguos ídolos a su alrededor, y lógicamente se preocupaban por la presencia de espíritus y demonios malignos en este mundo. Por tanto, llevaban amuletos y practicaban algún tipo de magia por precaución⁵⁹. Los primeros amuletos cristianos son del siglo iv, y los últimos, del siglo viii.

Pero fue el siglo iv el que presenció un endurecimiento en la postura de la Iglesia frente a toda forma de magia. Lo observamos en los escritos de San Juan Crisóstomo, San Agustín y en el Canon 36 del Concilio de Laodicea, cuya celebración tuvo lugar entre el 341 y el 381. El Canon 36 especifica que «los sacerdotes y clérigos no pueden ser hechiceros (*mágoi*), encantadores (*epaoidoi*) o astrólogos (*mathēmatikoî*), ni deben hacer amuletos (*phylaktéria*), que son veneno para las almas». Quienes todavía llevaran tales amuletos debían ser expulsados de la Iglesia⁶⁰. Si estas prácticas fueron condenadas con tanta dureza, debieron de practicarse con amplitud hasta aproximadamente el 381, y las pruebas arqueológicas sugieren que no cesaron hasta mucho tiempo después.

En fin, los libros mágicos se quemaron en diversas ocasiones: por orden de las autoridades paganas, bajo Augusto y, de nuevo, bajo Diocleciano, pero también por los nuevos conversos de Éfeso guiados por San Pablo.

Hasta aquí algunas observaciones que me parecen fundamentales. Por supuesto, podría decirse mucho más en cada uno de los casos concretos, pero es preciso poner punto y final. Ojalá los lectores de este libro, que se ofrece ahora en español, puedan disfrutar de él y ojalá de entre ellos alguno se incorpore al número de los estudiosos de los *arcana mundi*, cuya presencia en los textos clásicos griegos y latinos es tan abundante, rica y sugerente.

⁵⁹ Cf. J. Engemann, en *Jahrbuch für Antike und Christentum* 18 (1975), págs. 22-48; D. E. Aune, en *ANRW* 2.33.2 (1980), págs. 1507-57.

⁶⁰ Cf. B. M. Metzger, en *Hist. and Lit. Studies, Pagan, Jewish and Christian* (= *New Testament Tools and Studies* 8, 1968), págs. 106 ss.; Horsley, *New Documents* 3 (1983), núm. 116.

NOTA DE LOS TRADUCTORES

Arcana Mundi, cuya versión castellana hemos realizado, está organizada en seis grandes apartados («Magia», «Milagros», «Demonología», «Adivinación», «Astrología» y «Alquimia»), para los que el autor ha seleccionado una espléndida colección de textos griegos y latinos, acompañados de unas introducciones generales a cada uno de los referidos apartados e introducciones particulares a los respectivos textos, ciento veintidós en total, resultando un conjunto que armoniza la unidad y variedad.

Nuestro trabajo ha consistido en traducir del inglés con la máxima fidelidad las mencionadas introducciones, respetando todas sus características (se han dejado, por ejemplo, en latín los títulos de las obras que así aparecen en el original; se han puesto en castellano las que aparecían en inglés; se han omitido las usuales «notas del traductor», etc.). La naturaleza específica de la materia tratada nos ha aconsejado siempre la mayor prudencia.

También hemos intentado respetar la Bibliografía original, a no ser en el caso de las obras de Caro Baroja y Laín Entralgo, que Luck cita en traducción inglesa y nosotros hemos hecho preceder de sus originales castellanos, quedando, así, según las ediciones mencionadas. Las citas a pie de página han mantenido las mismas referencias, incluso en obras cuya presencia es abundante, como la de E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, que cuenta hace tiempo con traducción castellana de M. Araujo, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.

Los textos clásicos, que aparecen traducidos por Luck al inglés, se han tomado en su inmensa mayoría de la *Biblioteca Clásica Gredos*, que cuenta con la casi totalidad de textos incluidos en *Arcana Mundi*¹.

Estas traducciones ofrecían, en nuestra opinión, ciertas ventajas; por una parte, estaban realizadas por especialistas; por otra, las peculiaridades de los distintos traductores aportaba matices a los mismos textos, que pueden evocar,

¹ Los nombres de los diferentes traductores aparecen a pie de página. Si se omite esa mención se deduce que se han traducido de los originales griegos y latinos, teniendo en cuenta la versión de Luck.

a su manera, las naturales diferencias entre los autores clásicos, lo que enriquecería la versión castellana de *Arcana Mundi*.

Esta opción implicaba algún que otro inconveniente, que creemos haber solucionado.

Los textos clásicos no se ofrecen en todas las ediciones de modo uniforme, por lo que podrían esperarse algunas diferencias entre las traducciones de Luck y las de los traductores españoles. Se han revisado, pues, las traducciones de la *Biblioteca Clásica Gredos*, comparándolas con las introducciones y traducciones del original inglés, para descubrir las diferencias que pudieran suponer incoherencias internas. El número de «incoherencias» no es grande y su naturaleza es leve. La solución ha consistido en mantener inalterados tanto el original de las introducciones como las versiones castellanas de los diferentes traductores y aclarar lo que ha parecido necesario en nota a pie de página; por ejemplo, en pág. 136, en la introducción del texto 20, leemos: «Para esta operación mágica un gato debe *convertirse en Osiris*, es decir, ser asesinado»; en la traducción de los *PGM* no aparece mencionado el nombre de Osiris, sino Hesiés: «coge un gato y conviértelo en Hesiés»; nosotros hemos respetado tanto el texto de Luck como el del traductor, y en nota a la que se remite se dice: *L* (Luck) = Osiris. En la página 322, en la introducción al texto 83 de Séneca (*Agam.* 867 ss.), Luck considera que las palabras de Casandra, «locura» (*madness*), «éxtasis» (*ectasy*) y «visión» (*vision*) indican lo que está sucediendo, pero estos tres términos no quedan así reflejados en la traducción castellana, en la que se menciona «delirio», «visiones» y de nuevo «delirio». En la nota del texto aparecerá: *L* habla de locura (*madness*), éxtasis (*ecstasy*) y visión (*vision*).

La ausencia de indicaciones supone, naturalmente, que hay coincidencia total entre la introducción y el texto.

En los textos de la edición inglesa, Luck incorpora paréntesis aclaratorios; éstos han sido respetados y la letra cursiva y su inclusión entre corchetes indica que no pertenecen a los textos clásicos.

Otra diferencia aparece a propósito de los *Textos de los papiros de magia griegos (PGM)*. Luck y los traductores castellanos siguen la misma edición, la de Preisendanz, pero mientras Luck remite al volumen y páginas en que aparece el texto seleccionado, los traductores españoles lo hacen al número del papiro y líneas o versos correspondientes. En nota a pie de página, para su fácil localización, al lado del nombre de los traductores se halla la equivalencia; por ejemplo, en la página 132, en el texto 17 Luck remite a *PGM* 1, 76-79, y en la nota 148, junto al nombre de los traductores, se añade: (= IV 3, 155-242). En el Prefacio realizado para esta edición, el autor remite también al número de papiro.

Una pequeña cuestión que solucionar provenía de las diferencias existentes a veces entre las distintas traducciones de los nombres propios (Heracles/

Hércules; Odiseo/Ulises; Oromasdes u Ormuzd; Cronos/Crono; Ostanes como palabra esdrújula o llana etc.). En estos casos también han sido respetadas las versiones de los traductores y se ha procurado, en la medida de lo posible, eliminar incoherencias entre introducciones y texto. En el Índice se ha intentado solucionar posibles problemas: aparecen los distintos nombres remitiendo unos a otros; por ejemplo, *Hércules-Heracles*, y en *Heracles* se dice solamente: «cf. Hércules».

A lo largo de la obra, en las diversas introducciones aparecen numerosas citas textuales de la literatura clásica o de la bibliografía moderna; para su traducción se ha seguido, siempre que ha sido posible, la *Biblioteca Clásica Gredos*, y en los casos en que se trata de una cita literal se hace constar a pie de página.

Finalmente, en el Índice de fuentes antiguas nos ha parecido conveniente, salvo en casos muy concretos, mencionar las obras clásicas en sus traducciones castellanas.

PREFACIO

Arcana Mundi, el título de este libro, puede traducirse como «los secretos del universo». La expresión aparece en la tragedia de Séneca *Hércules Loco* (v. 596), y Lucano, quien quizá la tomó de su tío, la utilizó en su poema épico *Farsalia* (V 196). Ambos, Séneca y Lucano, estaban profundamente interesados por los fenómenos ocultos — un interés que fue característico de toda la época neroniana — y a ambos debemos importantes testimonios.

No puede llegarse a comprender realmente el mundo de los antiguos griegos y romanos sin un cierto conocimiento de lo que hoy se llama «folklore» — lo que solía llamarse, en un sentido despectivo, «superstición» —. La mayoría de los historiadores modernos no presta demasiada atención a este tema, y durante mucho tiempo estuvo de moda pasar por alto estos aspectos más oscuros y, para nosotros quizá, desconocidos de la vida cotidiana en Grecia y Roma: de algún modo todo este abracadabra no parece convenir al elevado concepto del «esplendor griego» y de la «grandeza romana». No podemos, sin embargo, idealizar por más tiempo a los griegos y a su «genio artístico» o a los romanos y a su «sobrio realismo». Magia y brujería, el miedo a los *daimones* y a los fantasmas, el deseo de manipular los poderes invisibles; todo ello desempeñaba un papel importante en el mundo antiguo.

Recientes investigaciones en los campos de la antropología, el folklore y las religiones comparadas han demostrado la necesidad de un nuevo acercamiento a las creencias y costumbres antiguas asociadas con la magia. La lingüística también ha contribuido a ello. Por mencionar un ejemplo, la última edición del *Complete English-Maori Dictionary*, compilada por Bruce Biggs y publicada en 1981 por Oxford University Press, recoge aproximadamente diecinueve sinónimos de *conjuero* en general y, al menos, dos docenas de entradas para tipos más específicos de operaciones mágicas como «conjuero y rito para causar la muerte», «conjuero para uso de un pretendiente rechazado» o «conjuero para mover una canoa». Los maoríes también parecen tener palabras especiales para distintos tipos de sueños — por ejemplo, «un sueño en el que aparece un muerto» o «un sueño sobre una persona que flota en el aire» —.

La riqueza de sinónimos o cuasi-sinónimos en una lengua refleja los intereses de sus hablantes. Pequeñas diferencias de significado pueden ser muy importantes. Lo que la mitología comparada sugirió hace tiempo queda confirmado por el testimonio lingüístico: personas de diferentes sociedades y culturas en todo el mundo piensan, sienten y reaccionan de modo similar. Tienen los mismos tipos de sueños, esperanzas, miedos, problemas y obsesiones, y todo esto se refleja por una parte

en la lengua, en el mito y en la literatura, y por otra en el folklore, en el ritual y en la religión.

Mi interés por los fenómenos ocultos se remonta a un pasado lejano. Cuando era un colegial en Suiza, mi profesor y amigo Fritz Schneeberger me inició en el conocimiento de las hierbas medicinales que crecen en las montañas y me enseñó el uso del péndulo, un sencillo instrumento mágico. Más tarde leí los libros de Alfred Fankhauser sobre magia y astrología y comencé a explorar el mundo del «ocultismo» medieval y renacentista a través de los viejos tomos latinos de la Biblioteca Municipal de la ciudad de Berna. Hacia la misma época leí a C. G. Jung, cuya tesis doctoral tenía por título *La Psicología y Patología de los llamados Fenómenos Ocultos*; este curioso trabajo se publicó primero en alemán, en 1902, y actualmente puede leerse en inglés en la Colección Bollingen sobre los Estudios Psiquiátricos de Jung. Los trabajos posteriores de Jung me ayudaron a comprender cómo las experiencias y teorías de los antiguos magos, alquimistas y astrólogos arrojaban nueva luz sobre la estructura de la psique humana.

Como estudiante de Teología en la Universidad de Berna asistí a las clases de Max Haller sobre la historia y la fenomenología de las religiones; fue Haller quien me hizo leer un libro muy útil de Karl Beth sobre religión y magia.

A finales de los años cuarenta fui a París como estudiante de Filología Clásica y en la École Pratique des Hautes Études tomé parte en un curso titulado «El origen del alma», que fue impartido por el Padre Festugière. Por aquel tiempo, el Padre Festugière colaboraba con Arthur Darby Nock en la edición del *Corpus Hermeticum* en la colección Budé y me recomendó para una beca que me permitió estudiar en la Universidad de Harvard con Nock, quien más tarde se convirtió en mi colega y amigo.

Aunque no he conocido a E. R. Dodds, he leído y releído sus libros con admiración. En cierto sentido, pues, él también ha sido mi maestro.

Cuando por primera vez impartí el curso «Magia y Ciencias Ocultas en la Antigüedad» en la Universidad Johns Hopkins en 1972, se me ocurrió cuán útil sería un libro base, una colección de textos traducidos. A medida que continué impartiendo este curso, en ocasiones dos veces por año, traduje tales textos, añadiendo breves introducciones o comentarios. El libro que ha resultado no es un tratamiento exhaustivo. Simplemente he intentado acercarme a un tema difícil mediante un atento examen de los textos antiguos e interpretándolos en su contexto histórico recurriendo a las investigaciones modernas. El mío es un intento de aproximación, pero confío en que los textos mismos y las referencias bibliográficas sean útiles a otros.

Agradezco mucho al lector anónimo sus provechosos comentarios y a Eric Halpern, Editor de Humanidades de la Johns Hopkins University Press, sus consejos. Penny Moudrianakis, mi correctora, ha leído el manuscrito atentamente y lo ha mejorado en muchos aspectos; a ella quedo muy agradecido. David Azzolina me ha hecho ahorrar mucho tiempo al iniciarme en el manejo de un ordenador de la Biblioteca Milton S. Eisenhower. Como siempre, debo reconocer una deuda muy especial a mi esposa, Harriet. Mi hija Annina me ha ayudado a organizar y mecanografiar el manuscrito. También Patricia Steccone ha mecanografiado algunas páginas. A todos ellos mi más profundo agradecimiento.

I
MAGIA

INTRODUCCIÓN

Escoger una definición precisa de «magia» no es fácil; podemos, pues, comenzar con una interpretación práctica. Según Lynn Thorndike, la magia incluye «todas las artes y ciencias ocultas, supersticiones y folklore»¹. Sin embargo, no es ésta en verdad una definición satisfactoria, pues la magia no es sino una de las ciencias ocultas. Además, Thorndike usa el vago término *superstición*, que caracteriza las actitudes de una época y civilización presumiblemente más ilustradas. Finalmente, incluye el *folklore*, que en sí mismo no es un arte oculto, aunque los cuentos populares con frecuencia *tratan de* brujas, hechizeras y personajes por el estilo. En el presente contexto, definiría la magia como una técnica cuya creencia se basa en poderes localizados en el alma humana y en el universo más allá de nosotros mismos, una técnica que pretende imponer la voluntad humana sobre la naturaleza o sobre los seres humanos sirviéndose de poderes suprasensibles. En definitiva, puede ser una creencia en los poderes ilimitados del alma.

La multitud de poderes puede, quizá, reducirse a la noción de poder o *mana*. Los equivalentes griegos que encontramos en los textos helenísticos, son *dýnamis* «poder», *cháris* «gracia» y *areté* «eficacia». A este *mana* mágico se puede acceder fácilmente; todo lo que necesita es un recipiente o canal, y el verdadero *magus* es ese médium, de forma que incluso sus vestidos o cualquier cosa que toque puede recibir y acumular el *mana*.

En una sociedad politeísta como Grecia o Roma era lógico que el Poder único tomara las formas y nombres de muchos poderes —dioses, démones, héroes, almas incorpóreas— que estaban dispuestos, o incluso ansiosos, de trabajar para el *magus*. Cuando el *magus* evocaba estos poderes por medio de sus conocimientos y técnica mágicos, podía ayudar y curar o destruir y matar.

Un concepto importante en toda la magia es el principio de simpatía cósmica, que no tiene nada que ver con la compasión, sino que significa algo así como «acción y reacción en el universo»². Todas las criaturas, todas las cosas

¹ Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 1:2.

² Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 1:76, 89.

creadas, están unidas por un vínculo común. Si una es afectada, otra, sin importar la distancia o aparente inconexión, siente el impacto. Ésta es una idea importante y noble, pero en la magia se aplicaba principalmente para conseguir control sobre las cosas. Los científicos piensan en términos de causa y efecto, mientras que los *magi* lo hacen en términos de «simpatías» o «correspondencias» en el sentido definido anteriormente. Las posiciones de los planetas en los signos del zodiaco, así como sus aspectos en recíproca relación, gobiernan los caracteres y destinos de los seres humanos, no por una especie de influencia mecánica directa, sino más bien por una «vibración» oculta. El microcosmos refleja y reacciona ante el macrocosmos, pues ambos comparten ciertas afinidades profundas. Esta doctrina fue defendida, con variaciones, por pitagóricos, platónicos y estoicos. Entre los estoicos cabría mencionar a Posidonio de Apamea (ca. 135-50 a. C.) y, entre los neoplatónicos, a Jámblico (ca. 250-325 d. C.), cuyo tratado *Sobre los misterios egipcios* trata de la *teúrgia* o «magia superior», que él define como una actividad que excede a la inteligencia del hombre, una actividad basada en el uso de símbolos tácitos que son conocidos plenamente sólo por los dioses. De hecho, el *magus* superior o teúrgo no comprende totalmente lo que hace; la «simpatía» opera de algún modo a través de él. El secreto es «poder a través de la simpatía» y «simpatía a través del poder».

¿Puede trazarse una clara distinción entre religión y magia? Se han intentado muchas aproximaciones al problema, pero ninguna parece adecuada. Cuatro posiciones fundamentalmente diferentes sobre la relación entre magia y religión se han sostenido: (1) que la magia se transforma en religión (K. T. Preuss); (2) que la religión trata de reconciliar los poderes personales después de que la magia haya fracasado (Sir James Frazer); (3) que religión y magia tienen raíces comunes (R. R. Marrett); y (4) que la magia es una forma degenerada de religión (P. Wilhelm Schmidt). Se ha dicho que la persona religiosa ora a la deidad de una manera humilde y sumisa, mientras que el *magus* obliga a sus dioses por medio de amenazas; que la persona religiosa confía más o menos en la buena voluntad o misericordia de un dios, mientras que el mago utiliza ciertos conocimientos especiales que le dan poder (algunas veces conoce el nombre secreto al cual un demon responderá). Esto podría ser cierto en líneas generales. Sin embargo, encontramos connotaciones religiosas en algunos textos de magia (núm. 23), y los *magi* utilizan rituales y liturgias no diferentes a las realizadas en las grandes religiones del presente y del pasado. Sus preocupaciones son las mismas: salud, riqueza, belleza, niños, protección ante peligros y desastres, etc.

Para los *magi*, sin embargo, existe la magia negra, mientras que, casi por definición, la religión por sí misma no puede hacer mal. Sin embargo, las amenazas a deidades no son desconocidas en contextos religiosos. Cuando Germánico, el hijo adoptivo del Emperador Tiberio (y mucho más popular que

su padre adoptivo), murió de forma misteriosa, Tácito (*núm. 13*) no descartó operaciones mágicas y, cuando el pueblo de Roma escuchó la noticia, apedrearón los templos y arrojaron a la calle las estatuas de los dioses³. Se dice que incluso en tiempos más recientes los pescadores italianos trataban a las estatuas de sus santos del mismo modo. Siempre que hacían una buena pesca, ofrecían a sus santos incienso, flores y velas; pero, cuando la pesca no era buena, maldecían las estatuas y las golpeaban. La ley de «simpatía» está en vigor: si se golpea la estatua de un santo o de un dios, sentirá dolor y, de algún modo, reaccionará⁴.

A partir de esto, algunos estudiosos creen que no existe una diferencia fundamental entre religión y magia. Puede haber una: orar por algo, dar gracias por algo, puede concebirse en la magia, pero no la conciencia de pecado y la oración por el perdón⁵. El *magus* no reconoce el pecado; él está, en cierto modo, por encima de la moralidad y la ley, una ley que se le rinde. En una sociedad en la que prácticamente todo el mundo creía en la magia y la practicaba de alguna forma, este desprecio por la moralidad convencional y las leyes del Estado podía haber alentado una conducta criminal, pero las razones por las que magos y astrólogos —junto con los filósofos— fueron periódicamente discriminados en la época del Imperio eran principalmente políticas.

Las raíces de la magia son sin duda prehistóricas. Existen razones para pensar que algunas creencias y rituales mágicos fundamentales se remontan al culto de la gran diosa Tierra⁶. En tiempos históricos, recibió culto en Grecia y otros países mediterráneos bajo diversidad de nombres: *Gâ* o *Gaïa*, *Deméter*, *Ceres*, *Terra Mater*, *Bona Dea*, *Cybele*, *Ishtar*, *Atargatis* etc. Debió de existir un importante culto a una Madre Tierra en la Grecia prehistórica mucho antes de que llegaran los invasores indoeuropeos conocidos como los helenos. Sin duda, la propia Deméter de los antiguos griegos debe algo a esa deidad prehelénica y es concebible que las partes del ritual (sacrificios humanos, por ejemplo), que fueron rechazadas, más tarde sobrevivieran en secreto. El hecho de que los cuchillos de hierro sean generalmente tabú en los sacrificios mágicos sugiere que pudieron tener origen en la Edad de Bronce o de Piedra. En otros casos, los griegos daban una nueva interpretación a los santuarios existentes de la Madre Tierra, por ejemplo en Delfos, donde vinculaban el antiguo

³ Suet., *Calig.* 5.

⁴ R. Ehnmark, en *Ethnos* 21 (1956): 1; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, 13 vols. (Nueva York: Pantheon Books, 1963-68), 2, pág. 155; M. Smith, *Jesus the Magician* (Nueva York: Harper, 1978), 1 *passim*.

⁵ M. Smith, *Jesus the Magician*, 1.

⁶ A. Dieterich, *Mutter Erde*, 3.^a ed. (Leipzig: Teubner, 1925); I. F. Burns, en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, 12 vols. (Nueva York: Scribner, 1908-21), 4, pág. 145 (a partir de ahora citada como *ERE*); E. O. James, *The Cult of the Mother Goddess* (Londres: Thames and Hudson, 1959).

oráculo de la Tierra, con su profetisa, a su dios Apolo. El inevitable conflicto entre una antigua y una nueva religión puede ayudar a explicar por qué la magia, como profesión, seguía siendo algo sospechoso y temido entre los griegos, y por qué las grandes brujas de la mitología griega, Medea y Circe, son presentadas como malvadas o peligrosas. De hecho, puede que fueran diosas de una religión anterior o sacerdotisas del culto a la Madre Tierra. Sus conocimientos sobre raíces, hierbas y hongos — dones de la tierra — formaban parte, posiblemente, de su preparación sacerdotal. Aquí tenemos otra vez la interpretación de una civilización nueva que conquistó a una antigua.

Es muy posible que los primeros griegos entendieran mal la naturaleza de algunas religiones y cultos extranjeros — al parecer se esforzaron muy poco por entenderlos —. Por eso, gran parte de la ciencia de la magia puede simplemente reflejar las creencias y rituales de antiguas religiones en países de los que los griegos tenían solamente un conocimiento vago. Tan «original» malentendido nos ha dado, al parecer, la misma palabra *magia*, que deriva de *mágoi*, una tribu o casta meda reconocida en el antiguo Irán como especialista en conocimiento ritual y religioso. Algunas veces, van asociados al culto del fuego. Como sabemos por la *Apología* de Apuleyo, los griegos y romanos veían en los *mágoi* a los sacerdotes de Zoroastro (Zaratustra) y Ormuzd (Ahura Mazda), pero estos dos seres divinos o semidivinos fueron también considerados como los inventores de la magia (núm. 28). Esto puede sencillamente reflejar un prejuicio griego que data del siglo v a. C. Las doctrinas y ritos de una religión extranjera eran relatados probablemente de un modo engañoso y entendidos no como religión, sino como una especie de perversión de la religión. Al mismo tiempo, puesto que esta religión (o lo que fuese) era tan exótica, tan diferente, tan antigua, los griegos debieron de sospechar que los *mágoi* tenían acceso a conocimientos secretos⁷.

Por otra parte, la apropiación de nombres, conceptos y rituales de religiones extranjeras es una de las características de la antigua brujería, como atestiguan los papiros mágicos. Aunque ciudades como Alejandría y Roma estaban llenas de santuarios de deidades exóticas, al parecer había todavía espacio para más especulación y más experimentos. Sin duda, de manera similar, las religiones del antiguo Egipto fueron malinterpretadas o al menos simplificadas por los griegos del período helenístico que vivían en Egipto, y estas prácticas religiosas sobrevivieron, a través de una serie de transformaciones, en la corriente principal de la doctrina mágica⁸.

La historia antigua nos muestra una sucesión de grandes imperios — Egipto, Persia, Atenas, Macedonia, Roma —, existiendo en cada uno de ellos su

⁷ Bidez y Cumont, *Les Mages hellénisés*; R. N. Frye, *The Heritage of Persia* (Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1962), pág. 75.

⁸ P. Ghalioungui, *Magic and Medical Science in Ancient Egypt* (Londres: Hodder and Stoughton, 1963), pág. 18.

Panteón de poderes divinos. Cuando una cultura conquistaba a otra, se apropiaba de algunos de sus dioses, normalmente de aquellos que podían identificarse con una deidad autóctona o, al menos, los adecuados para convertirse en ayudantes, cortesanos por así decir, de estas deidades. Los elementos verdaderamente extravagantes de una religión extranjera eran al parecer rechazados y despreciados por los conquistadores y considerados como brujería, pero la brujería seguía teniendo vida propia. Las brujas griegas procedían de Tesalia o del Mar Negro, es decir, de países situados en los confines del mundo. Los marsos, una tribu o nación de la Italia central, mantuvieron su identidad hasta fines del siglo II a. C., según parece. A primera vista, su civilización era lo bastante diferente de la romana como para que resultase algo estrafalaria. De ahí que los magos marsos (quizá sacerdotes de algunas de sus deidades locales) gozasen de gran reputación en Roma: eran especialmente famosos por curar mordeduras de serpiente.

Finalmente, cuando la victoriosa Iglesia Cristiana comenzó su persecución de brujas y hechiceros, sus acciones iban dirigidas a menudo contra los cultos paganos supervivientes. En la Europa continental, así como en Gran Bretaña, algunos devotos de los antiguos dioses celtas y grecorromanos se habían negado a convertirse al cristianismo y los ritos que realizaban (necesariamente en secreto) se interpretaron como ritos mágicos. Los celtas adoraban a un dios macho y con cuernos que puede que a los romanos les recordara al dios Pan, un dios menor sin duda, pero que podía provocar terror, «pánico», si uno se encontraba con él a plena luz. Esta combinación de dioses astados, uno celta, uno clásico, creaba una deidad muy poderosa en torno a la cual se reunían los *pagani*. En efecto, tan poderoso era este dios que los sacerdotes cristianos le atribuyen el papel de prototipo del Demonio, con cuernos, pezuñas, garras, una cola y un aspecto velludo. Estos grupos también poseían conocimientos de los poderes de las hierbas, raíces y hongos y, aunque este conocimiento no estaba incluido en la ciencia médica de moda en aquel momento, los pacientes dados por incurables por sus doctores consultaban, probablemente, a la bruja local y, si ésta los curaba, su práctica iba muy posiblemente en aumento.

Si esta deidad céltico-romana era considerada como el Demonio, sus devotos femeninos o sacerdotisas fueron etiquetadas de brujas, y éste puede haber sido el origen de la locura de la caza de brujas en la Europa medieval y en la primitiva América colonial. A nosotros, la Iglesia medieval nos parece monolítica, universal, inquebrantable, pero debieron de existir bastantes pruebas de disensión, de cisma y de este tipo de paganismo clandestino para que la Iglesia tomara las medidas que tomó. No podía haber tolerancia hacia algo que era ajeno a la Iglesia —*extra Ecclesiam nulla salus*— y, si estos desgraciados se oponían a la conversión, ofrecían pruebas del poder que el Demonio tenía sobre ellos, un poder que debía romperse si no en este mundo, al menos en el otro.

 LA MAGIA COMO FENÓMENO SOCIAL Y COMO CIENCIA

Existe, en efecto, una especie de cooperación o simbiosis entre la religión tradicional y la magia. La capacidad de predecir el futuro es, ciertamente, un poder oculto, una forma de magia. Sabemos de muchos adivinos y antiguos profetas, algunos de ellos muy respetados, otros considerados meros adivinos; pero, sin duda, los lugares más importantes de adivinación fueron los grandes santuarios.

En Delfos, el método de adivinación practicado por la Pitia, la sacerdotisa-profetisa que se situaba encima de una profunda grieta del suelo y recibía su trance y sus visiones del interior de la tierra, no tenía ninguna relación con el culto al dios Apolo. Era una médium que recibía impulsos y mensajes de la Gran Madre, que, por supuesto, conocía el futuro de la tierra y el de toda la humanidad. El trance, el éxtasis de la sacerdotisa, su ininteligible lenguaje (probablemente no diferente a la *glössolalia* de los primeros cristianos) eran ajenos a todo el mito de Apolo y a las formas de culto tal como lo entendemos. Pero el oráculo era tan antiguo que los sacerdotes de Apolo lo mantuvieron bajo su control y, a lo largo de los siglos, lo convirtieron en uno de los más poderosos centros religiosos, políticos y económicos del mundo antiguo. Quizá los sacerdotes de Apolo recelaban del método antiguo, pero, por muchas razones, reconocieron su valor y lo autorizaron. Hablando en términos generales, fenómenos ocultos como el trance, las visiones y el éxtasis se toleraban sólo dentro del contexto del santuario y debían ser supervisados por sacerdotes de una religión reconocida⁹.

Se ha argumentado recientemente que se utilizaba una droga para provocar alucinaciones programadas durante los ritos de iniciación en el templo de Deméter, en Eleusis¹⁰. Sin embargo, el uso de la misma droga en fiestas privadas por privilegiados «señoritos» atenienses como Alcibiades y su camarilla se consideraba una profanación y una violación. En un contexto religioso, la droga mágica se toleraba —de hecho era indispensable—, pero fuera de ese contexto se condenaba.

En los últimos años, ha habido un enorme interés por el exorcismo de demonios. El exorcismo es la antigua técnica mágica de expulsar los demonios

⁹ R. Wasson, C. A. P. Buck y A. Hofmann, *The Road to Eleusis* (Nueva York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1978).

¹⁰ D. MacDowell, en su comentario a Andócides, *Sobre los Misterios* (Oxford: Clarendon Press, 1962), ap. N.

de los cuerpos de aquellos enfermos que se creía que estaban poseídos. Era practicado en la Antigüedad por «curanderos» y taumaturgos, mucho después de que Hipócrates hubiera establecido los fundamentos de la medicina científica. Cristo exorcizaba y, en la Iglesia primitiva, la capacidad de expulsar demonios era considerada un don espiritual, así como hablar en lenguas desconocidas. Hoy, el exorcismo es todavía una prerrogativa de la Iglesia Católica Romana y solamente sacerdotes ordenados pueden practicarlo. Esto revela la misma tendencia ya observada a institucionalizar los poderes mágicos dentro de un contexto religioso más amplio.

Así, la magia puede considerarse una religión que ha sido deformada y malinterpretada, más allá de lo reconocible, por un contexto hostil, casi desde los comienzos de la historia. El contexto cambió, pero la tradición de la magia continuó a través de muchas metamorfosis. En la época de Cristo se había convertido en una ciencia, sin perder del todo su carácter religioso. Este proceso tuvo lugar probablemente en Egipto, un país que actuó como crisol de diferentes civilizaciones y tradiciones, que combinó influencias de Occidente y Oriente y dio origen a una gran cantidad de sistemas místicos. Trataremos del papel de Egipto más adelante. Llegados a este punto, puede ser útil considerar los elementos científicos que tenía la magia desde los más remotos tiempos.

La magia, como ciencia, ha tratado siempre de localizar las fuerzas secretas de la naturaleza (*phýsis*), sus simpatías y antipatías. En cierto sentido, los *magi* eran científicos (*physikoi*) cuyo trabajo no era reconocido por los científicos «modernos», aunque probablemente se sirvieron de ellos. Los *magi* estaban menos interesados en la ciencia pura que en manipular los poderes (*dynámis*) de la naturaleza. Al mismo tiempo, exploraban el alma humana, sus estados y expresiones conscientes e inconscientes. Claramente, sabían de los efectos psicodélicos de ciertas plantas, pero, probablemente, también practicaban la hipnosis; utilizaban las técnicas del ayuno, la vigilia y prolongadas plegarias. Ciertas religiones utilizaban las mismas técnicas. Lo que hoy se considera ciencia o filosofía formaba a veces parte de la religión o la magia de la Antigüedad y se presentaba a menudo como una visión o una revelación enviada por un dios:

La religión (en la Antigüedad tardía) hizo de la ciencia su subordinada. La llamada ciencia de la Antigüedad tardía es especulativa y mística y apela a las revelaciones y a las relaciones con el mundo sobrenatural. Pero, como la magia, también tiene una intencionalidad práctica y no investiga por investigar. La idea fundamental era el concepto de simpatía... Las analogías con las que el racionalismo griego trabajaba crecían como malas hierbas en el invernáculo del misticismo¹¹.

¹¹ M. P. Nilsson, *Greek Piety*, trad. al inglés por H. J. Rose (Nueva York: Norton, 1969), págs. 14-15.

La magia antigua podía llegar a los mismos resultados que la ciencia, pero no los atribuía al razonamiento humano o a la experimentación; más bien, los atribuía al contacto directo o indirecto con un poder sobrenatural. La magia antigua trataba normalmente del mundo material, pero se creía que ese mundo era gobernado y controlado por presencias invisibles. Tales presencias tenían que ser controladas por el *magus*, que quería conseguir conocimiento y poder a través de ellas para cambiar el presente y predecir o influir en el futuro. Por eso, en tiempos antiguos la magia era una técnica esotérica así como una ciencia, algo que no era accesible a todo el mundo, sino que debía ser revelado por un dios o aprendido a través de un proceso de iniciación. No podía haber muchos *magi* dentro de un mismo contexto, y estos *physikoí* admitían pocos discípulos.

Puede que la magia antigua se basara en ideas «primitivas», pero la forma en que nos fue transmitida no era de ningún modo primitiva. Por el contrario, la magia en este sentido existió sólo dentro de culturas altamente desarrolladas y constituyó una parte importante de ellas. No sólo las clases bajas, los ignorantes y los incultos creían en ella, sino que hasta el final de la Antigüedad también los «intelectuales» estuvieron convencidos de que poderosas fuerzas sobrenaturales actuaban en torno a ellos, pudiendo ser controladas por ciertos medios.

LA MAGIA COMO TEMA LITERARIO

Puede que la mejor manera de estudiar la magia antigua sea examinar diversos textos literarios. Los poetas griegos y romanos estaban interesados en la magia y proporcionan algunas buenas descripciones de procedimientos mágicos. La primera operación de magia documentada en griego se encuentra en el libro X de la *Odisea* (núm. 1). Constituye una de las muchas aventuras que el héroe de la epopeya tuvo que soportar en su camino de vuelta de Troya. Dicha epopeya fue compuesta probablemente en el siglo VIII a. C., pero refleja la Edad Heroica de Grecia, que coincidía aproximadamente con la segunda parte del II milenio a. C. En otras palabras, Homero está escribiendo sobre cosas que se suponía habían ocurrido unos quinientos años antes de que él naciera, sirviéndose, para ello, de la tradición oral (de cuentos populares, mitos y leyendas, y quizá también de baladas populares en verso). El personaje de la bruja, Circe, parece característico de los cuentos populares de muchas culturas.

Convendría observar que la brujería de Circe consiste en el uso de una varita y que Ulises, para defenderse de ella, requiere de una hierba llamada *mōly*, que le es revelada por el dios Hermes. Varios requisitos de magia se

combinan aquí: un misterioso instrumento que se parece a una vara, pero que está obviamente dotado de poderes especiales; una hierba que no era fácil de encontrar; y un dios que revela a uno de sus favoritos un secreto que le salvará. Así, al principio de la literatura griega documentada encontramos los tres elementos que caracterizarán a la magia como sistema en la época helenística: un instrumento mágico, una hierba mágica (comenzando una larga tradición de herbarios) y un dios que revela un importante secreto.

Circe es una hermosa mujer —seductora y tentadora como Calipso— a quien Ulises visita en su isla y que transforma a sus compañeros en cerdos. No está claro por qué lo hace: quizá porque odia a los hombres; quizá porque representa una más antigua sociedad matriarcal; o porque ella es, precisamente, un poder semidivino superviviente de una cultura anterior, un poder relativamente inofensivo si uno se mantiene a distancia, pero muy peligroso si se pone a su alcance. Esta última explicación puede tener algún apoyo en la historia de Lucio, tal y como es contada por Apuleyo en *El asno de oro* (núm. 29): efectivamente, el héroe de esa novela se mete en problemas sólo cuando visita el país de las brujas, Tesalia. Presumiblemente, si Ulises hubiera permanecido alejado, habría estado a salvo. Pero, si se cree o semicree en la brujería, entrar en el territorio de una bruja es buscar problemas. Aunque Circe transforma a los compañeros de Ulises en cerdos, no tiene poder sobre el propio Ulises, porque Hermes le ha dado una hierba mágica, el *mólly*, signifique lo que signifique. Pero ni siquiera Hermes puede proteger a Ulises de los encantos físicos de Circe; cuando Circe se da cuenta de que no tiene poder sobre él, le ofrece su cama, se hacen amantes y él se queda durante algún tiempo¹².

Circe es hija del Sol, uno de los Titanes; siendo Medea nieta del mismo. Los Titanes representan una generación o dinastía anterior a los dioses. No sólo puede Circe transformar hombres en bestias, sino que también puede predecir el futuro. Éste es otro poder mágico. A través de sus predicciones e instrucciones, Homero enlaza a Circe con el otro tema mágico de la epopeya, la escena de nigromancia del libro XI de la *Odisea* (núm. 50). Siguiendo las instrucciones de Circe, Ulises excava una fosa, derrama como ofrenda a los muertos una bebida compuesta de miel, leche, vino y agua, y sacrifica dos reses negras de manera que su sangre fluya hacia la fosa. Esto atrae en bandadas a las sombras de los muertos, y al beber la sangre recuperan, durante breve tiempo, la capacidad de comunicarse con los vivos.

En los siglos posteriores a Homero surgieron algunos hombres con poderes sobrenaturales que no pueden ser etiquetados o clasificados con precisión. Pertenecen, en parte, a la historia de la filosofía y ciencia griegas y, en parte, al campo de la religión griega, pero son también *mágoi* o taumaturgos. En su

¹² C. M. Bowra, *Homer* (Nueva York: Scribner, 1972), págs. 125-28.

importante libro *The Greeks and the Irrational*, E. R. Dodds ha sugerido para ellos el término *chamán*, y es ciertamente posible ver en ellos hechiceros altamente sofisticados¹³. La palabra *chamán* deriva del tungusio *saman* «sacerdote», «hechicero». El *chamanismo*¹⁴, que se funda en el animismo y el culto a los antepasados, fue practicado como religión por los indios de Norteamérica. Llegar a ser un *chamán* requería estricta preparación y duro ascetismo, que conducían a una especie de delirium o trance, durante el cual se presentaba una visión. Aislamiento de la comunidad, ayuno y oración, y monótonos ejercicios como girar en torno a uno mismo podían ayudar a producir esta experiencia, pero probablemente se utilizaban también ciertas drogas. En sus conocidos libros *Las enseñanzas de Don Juan* (1968) y *Relatos de poder* (1974), por nombrar sólo dos de una serie, Carlos Castaneda describe el mundo de Don Juan, un *chamán* yaqui del siglo xx.

Quizá, los tres *mágoi* griegos o *chamanes* más famosos entre Homero y el período helenístico, cuando la magia se convirtió en una ciencia aplicada, fueron Orfeo, Pitágoras y Empédocles. Los tres son sorprendentemente similares, pero cada uno tiene, sin duda, una identidad propia. Pitágoras y Empédocles vivieron en el siglo v a. C. Orfeo fue una figura más mítica; pero el orfismo, el movimiento religioso llamado así por él, era una realidad, y realidades semejantes tienen normalmente un fundador y líder.

Orfeo y Pitágoras se relacionan con importantes grupos o escuelas filosóficas y religiosas de la historia de la cultura griega, mientras que Empédocles se puede considerar más como un fenómeno aislado, aunque tuvo discípulos. La escuela médica siciliana que se cree fundada por Empédocles se mantuvo floreciente durante mucho tiempo. Se sabe que los tres expresaron sus ideas en poesía y prosa, y sus seguidores debieron de poner por escrito en un momento dado muchas de estas composiciones, pero pocas de ellas permanecen. Lo que se ha conservado son fragmentos o alteraciones hechas por autores posteriores. Las semejanzas entre estas tres excepcionales figuras sugieren la existencia en la civilización griega de una especie de taumaturgo que era, a la vez, un pensador original y un gran maestro, alguien que ofrecía una teoría filosófica para explicar el universo y el alma humana — macrocosmos y microcosmos — y que pudo también ser poeta. En los tres ejemplos parece que estamos frente a la imagen del *chamán*, conocido desde culturas más primitivas, pero transferido a un gran filósofo, maestro o poeta.

¹³ Dodds, *The Greeks and the Irrational*; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 6 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1962-81), 1, págs. 146 ss.; 2, págs. 12 ss. Versión española de Alberto Medina González (Madrid, Gredos, 1984-93), I, págs. 147 ss.; II, págs. 26 ss.

¹⁴ Sobre el *chamanismo* ver, entre otros, J. A. MacCulloch, en *ERE*, 11, págs. 441 ss.; M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris: Payot, 1951); H. Findeisen, *Schamanentum* (Stuttgart: Kohlhammer, 1957).

Chamanismo es un término útil porque es más neutral que *magus* o *taumaturgo* (milagrero). Antropólogos, folkloristas y estudiosos en el campo de las religiones comparadas llevan trabajando en ello mucho tiempo, pero fue E. R. Dodds quien lo introdujo en la historia de la cultura griega. Como escribe Dodds, un *chamán* es una «persona psíquicamente inestable» que ha recibido una llamada a la vida religiosa (o filosófica), que se somete a la disciplina ascética (ayuno, largos períodos de oración en soledad) y que adquiere poderes sobrenaturales y algunas veces también la capacidad de escribir poesía, lo cual es realmente un poder reconocido (al menos lo era para los antiguos)¹⁵. Puede curar enfermos, comprender el lenguaje de los animales, estar en diferentes sitios al mismo tiempo, etc.

Esta definición se ajusta bastante bien a Orfeo, Pitágoras, Empédocles y a algunos otros (incluyendo a Apolonio de Tiana, que aparece mucho más tarde). Dodds ha sabido mostrar, en particular, que la tradición ha dotado a Orfeo de las principales características de un *chamán*: era poeta, *magus*, maestro religioso y emisor de oráculos o profeta¹⁶. Con su música (una especie de encanto mágico) podía hacer venir a los pájaros, calmar a las fieras e incluso hacer que los árboles le siguieran cuando cantaba y tocaba su instrumento. Como los *chamanes* de otras culturas, era capaz de descender vivo al infierno y regresar. Su yo mágico siguió viviendo como una cabeza que cantaba y que continuó emitiendo oráculos durante muchos años después de su muerte.

La atribución de poderes mágicos a Pitágoras, tal como se documenta en los días de Aristóteles, ha sido descartada por muchos historiadores de la filosofía griega de la ciencia, pero estudiosos como W. Burkert tienden a aceptarla como parte de la tradición genuina¹⁷. Pitágoras tenía un muslo dorado; los ríos le daban la bienvenida con un sonoro «¡Salve, Pitágoras!»; tenía el don de la profecía; podía estar en diferentes lugares al mismo tiempo. Como Orfeo, tenía poder sobre los animales y él, a su vez, los respetaba hasta el punto de predicar un estricto vegetarianismo. Todas estas características indican que Pitágoras no era un ser humano corriente; era un «hombre divino», *theios anér* —o *chamán*, para utilizar el término más objetivo¹⁸—.

Empédocles se atribuía poderes para curar enfermos y rejuvenecer ancianos; también afirmaba poder influir en el tiempo (producir lluvia en una sequía o calmar una tormenta) e invocar a los muertos. Es evidente que él —o sus discípulos— se consideraba un taumaturgo. ¿Cómo podía ser también un gran científico? ¿Empezó como mago, para luego dejarlo, y se aficionó después a la ciencia natural, o era un científico que posteriormente se convirtió a una forma de orfismo o pitagorismo? Ésta es la manera en que Dodds, de modo divertido,

¹⁵ Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pág. 140.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 147.

¹⁷ Arist., frag. 191 Rose (3.^a ed.) (= págs. 130 ss. Ross).

¹⁸ Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, págs. 162 ss.

plantea el problema, pero añade, en un tono más serio, que no deberíamos hacer estas preguntas, pues Empédocles era un *chamán*, una combinación de poeta, *magus*, maestro y científico. Para él no existía una clara contradicción entre estas diversas funciones o vocaciones; formaban una unidad¹⁹.

Después de Empédocles, la lista de dones inusuales en individuos excepcionales parece reducirse; el *chamanismo* llega, por así decir, a ser unidimensional o especializado. Uno posee el don de curar o el don de la profecía, pero no ya la gama universal de poderes sobrenaturales de los que estaban dotados los primitivos *chamanes*. Esta especialización o limitación de dones espirituales fue observada en la Antigüedad por Pablo en su *Primera Carta a los Corintios* y por Plutarco en su tratado *Sobre la desaparición de los oráculos*. Comparados con los grandes taumaturgos de la Grecia arcaica, la mayoría de los practicantes posteriores de una u otra ciencia oculta (intérpretes de sueños o adivinos) parecen *chamanes* que hayan perdido su gama completa de poderes. Fue, por tanto, un gran adelanto el que Dodds nos enseñara a ver a Orfeo, Pitágoras y Empédocles como *chamanes*, cada uno compartiendo con los otros dos (y con algunas figuras menores, tales como Ábaris) los rasgos característicos de esa personalidad, pero cada uno con su propio papel y mensaje específicos y su manera personal de expresarlo.

Pitágoras, tanto a través de su leyenda como de su doctrina, ejerció gran influencia sobre el platonismo, pero el propio Platón habla poco de prácticas de magia. Que creía en la astrología (y otras formas de adivinación) es fuertemente sugerido por el *Timeo*, y que creía en démones queda razonablemente claro partiendo de la tradición de la escuela platónica. En sus *Leyes* (933A-E) da por sentada la existencia de curanderos, profetas y hechiceros. Estos practicantes existían en Atenas y, sin duda, en otras ciudades griegas, y debían ser tenidos en cuenta y controlados por las leyes. Pero Platón añade que no se debería tener miedo de ellos. Sus poderes son reales, pero en sí mismos representan una forma de vida bastante humilde.

Aristóteles está convencido de que los planetas y los astros fijos influyen en la vida que se da en la tierra y, en principio al menos, creía también en la existencia de démones. En su *Historia de los animales* (mejor título sería *Investigaciones biológicas*, porque *historia* originariamente significa «investigación», no «historia» en el sentido moderno) ya sugiere la teoría mágica de simpatías y antipatías en el mundo animal bajo la influencia de los astros, una teoría que refleja buena parte del folklore griego antiguo. Algunas de estas teorías pseudocientíficas se encuentran en los libros VII-X de la *Historia*, mas, puesto que no cuadran con nuestra imagen de Aristóteles, hay serias dudas acerca de su autenticidad. El libro X, por ejemplo, falta en el manuscrito más antiguo que existe; pero, si bien el propio Aristóteles puede que no lo escri-

¹⁹ Dodds, *The Greeks and the Irrational*, págs. 145-46.

biera de esta forma, parece reflejar la doctrina de su escuela. Los libros VII y IX también han sido rechazados por los editores modernos; sin embargo, parece que el libro VII utiliza material de respetables escritos hipocráticos y que el IX cuenta con el apoyo de Teofrasto; por lo tanto, no pueden descartarse a la ligera estas partes como invenciones posteriores²⁰.

En su colección de *Caracteres*, el alumno de Aristóteles, Teofrasto (ca. 370-285 a. C.), nos ha proporcionado el maravilloso «Retrato del supersticioso» (núm. 2). En griego, *superstición* es *deisidaimonía*, literalmente «miedo a poderes sobrenaturales». Algunos de los poderes mencionados por Teofrasto son deidades *bona fide* que recibieron culto en Atenas, y, probablemente, los sacerdotes de estas deidades estimulaban algunos de los sentimientos que se retratan en el personaje del relato. Sin embargo, además de a los sacerdotes, la persona supersticiosa consulta a los «consejeros». Éstos son sin duda los más oscuros practicantes de las artes ocultas, pero parecen ser incluso más racionales que él. Seguramente, no todos los atenienses contemporáneos de Teofrasto estuvieron tan obsesionados por esos miedos, pero su retrato se basa en la observación personal y representa una especie de estudio científico.

El período helenístico (aproximadamente los tres últimos siglos a. C.) se caracteriza por un nuevo interés en la magia. De este período tenemos textos en abundancia, tanto en griego como en latín, algunos literarios y otros para uso práctico. Aunque los papiros de magia existentes se escribieron en los primeros siglos de la era cristiana, sus conceptos, fórmulas y rituales reflejan este período anterior, el tiempo en que las ciencias ocultas se transformaron en un gran sistema. Esta sistematización tuvo lugar probablemente en Egipto. Los griegos que vivían allí tuvieron la oportunidad de observar las religiones y formas de culto, folklore y superstición de los nativos, y, como griegos, debieron de tratar de dar sentido a lo que veían. Puesto que debemos unas notables descripciones de operaciones mágicas a dos poetas helenísticos que vivieron en Egipto a principios del siglo III a. C.²¹, parece apropiado tratarlos en primer lugar y seguir, después, con los papiros de magia, antes de intentar decir algo sobre la magia helenística en general.

Apolonio de Rodas (así llamado porque, aunque había nacido en Egipto, pasó los últimos años de su vida en la isla de Rodas) es famoso por su epopeya *Las Argonáuticas*, uno de cuyos personajes principales es Medea. Nuestro texto (núm. 3) está tomado del relato que narra el regreso de los argonautas del Mar Negro. Desembarcaron en la isla de Creta, pero sus playas estaban defendidas por un monstruo llamado Talo, «un gigante de bronce que arrancaba trozos de roca para arrojarlos contra ellos». Talo es presentado por el poeta

²⁰ Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, págs. 26 ss.

²¹ Apolonio de Rodas y Teócrito, que representan ambos el estilo alejandrino en la poesía griega.

como un superviviente de la Edad de Bronce, período en el que la gente estaría hecha realmente de bronce; había sobrevivido en la Edad Heroica (la Edad del mito en la que todo esto ocurrió) y Zeus le había otorgado la guardia de Europa. Es fácil ver por qué Talo estaba relacionado con Creta: en esta isla, Dédalo, el gran artífice, creó estatuas tan reales que parecían poder haberse ido de no haber estado encadenadas al suelo. (Esto, por otra parte, es una divertida exageración del realismo del arte minoico tal y como lo vieron los griegos de un período posterior.) Crear tales estatuas parecía un tipo de magia en sí. Como era de esperar, Dédalo fue el primer ser humano en volar. Talo, naturalmente, atemorizaba a los argonautas (pese a que eran grandes héroes). Éstos se habrían alejado remando si Medea no hubiera acudido a salvarlos. Hubo obviamente ocasión para su magia y este monstruo «quasi» mágico era un verdadero desafío para ella. Sabía que podía destruir a Talo, a menos que hubiera en él vida inmortal, es decir, a menos que fuera un dios. Un producto de la magia podía ser destruido mediante contramagia.

Nuestro texto describe la lucha entre Medea y el monstruo. Medea venció porque los poderes malignos que había en ella y a su alrededor, poderes que podía controlar y encauzar en una fuerza única, eran tan fuertes que el monstruo fue literalmente abatido. Medea entró en un estado de trance durante el cual se materializó su odio, y las «imágenes de muerte» que había concebido adquirieron una realidad completa. Ésta es tal vez la primera descripción explícita del poder del mal de ojo y de la magia negra. La debemos a un poeta griego muy sofisticado, el cual afirmó sobresaltarse por el mero pensamiento de que alguien pudiera hacer algún mal por medio de operaciones de magia. Lo creyera o no el propio Apolonio, podemos estar casi seguros de que la mayoría de sus contemporáneos sí lo hacían²².

Teócrito (ca. 310-250 a. C.) es conocido principalmente como poeta pastoril, pero también escribió varias piezas que describían la vida cotidiana en la gran capital moderna de Alejandría²³. Una de éstas (núm. 2 en las ediciones modernas) lleva por título *Pharmakeutría*, que es el equivalente femenino de *pharmakeutés* y significa «bruja» o «hechicera»; deriva de *phármakon* «droga», «veneno», «poción» o «hechizo». Cualquier hierba, sustancia química o requisito utilizado en medicina o magia podía llamarse *phármakon*. No sabemos si el propio Teócrito o un editor antiguo dio este título al poema, pero es apropiado, aunque la mujer no es en verdad una profesional. Nuestro texto (núm. 4) es un largo monólogo. Simeta, una joven griega que vive en una ciudad, presumiblemente Alejandría, está enamorada de un joven atleta. Fue amor a primera vista y durante algún tiempo fueron felices juntos. Pero ahora,

²² Sobre el mal de ojo véase F. T. Elworthy, en *ERE*, 5, págs. 608 ss.; E. A. W. Budge, *The Mummy: Chapters in Egyptian Funereal Archaeology*, 2.^a ed., reimp. (Nueva York: Biblio and Tannen, 1964), págs. 316 ss.

²³ H. Schweizer, *Aberglaube und Zauberei bei Theokrit* (Basilea, 1937).

él lleva once días sin acudir a su casa y ella decide hacerle volver por medios mágicos, amenazando con medidas más poderosas si este hechizo amoroso no da resultado. Ha consultado ya a los profesionales, de los que puede que existieran bastante pocos: «¿A qué vieja dejé de acudir que entendiera de encantamientos? Pero no hallaba alivio». Luego, según el principio de «hágalo usted mismo», lleva a cabo, con algunos requisitos previos muy sencillos, una operación de magia en su casa. Los ingredientes que utiliza son harina de cebada, hojas de laurel, salvado, cera, líquidos (vino, leche o agua) para libaciones, fáfara (una planta) y lagarto pulverizado (utilizado por los alquimistas durante toda la Antigüedad y la Edad Media). Sus instrumentos son una rueda mágica, un rombo de bronce y un gong. Dispone además de una orilla del manto de su amante — en el pensamiento mágico cualquier objeto que pertenecía a una persona representaba a esa persona— y ella la hace trizas y la arroja a las llamas. Después dirige diversos encantamientos a la luna llena en el cielo y a Hécate en el infierno, aunque de algún modo misterioso las dos son idénticas.

El relato de Teócrito de esta ceremonia mágica es poético, no reflejo de una ceremonia concreta, y, sin embargo, hay un asombroso grado de verdad en él, pues los papiros de magia existentes, amuletos y tablillas de execración, aunque de un período posterior, ilustran casi cada fase de la operación tal como él la registra, lo cual hace sin ser tedioso u obscuro, como ocurre a menudo con tales documentos²⁴.

LITERATURA Y REALIDAD

Los poetas observaban las operaciones mágicas desde fuera; pero también tenemos el testimonio de los iniciados, los profesionales. Hacia el final del último siglo a. C., la magia helenística estaba completamente formada como sistema y todas las prácticas ocultas de las que tenemos conocimiento — astrología, alquimia, demonología— se habían convertido en ciencias aplicadas que, hasta cierto punto, podían enseñarse y aprenderse. Gran parte de la ins-

²⁴ Rituales similares se han observado en otras culturas. En su *Popular Antiquities of Great Britain*, 2 vols. (Londres: J. R. Smith, 1870), 1, págs. 379 ss., John Brand cita y explica un poema de Thomas Gray:

Two hazel nuts I threw into a flame,
 And to each nut I gave a sweetheart's name:
 This with the loudest bounce me sore amaz'd,
 That in a flame of brightest colour blaz'd.
 As blaz'd the nut, so may thy passion grow,
 For 'twas thy nut that did so brightly glow.

El poema parece una adivinanza mágica. Una muchacha lanza nueces al fuego, dando a cada una el nombre de un joven, para averiguar cuál de ellos la ama de verdad. No es un verdadero hechizo amoroso, como en Teócrito, pero está estrechamente relacionado.

trucción se realizaba probablemente en secreto, con pequeños grupos de discípulos que estudiaban con un maestro. Se creía que los sacerdotes egipcios eran los guardianes de antiguos misterios que nunca habían compartido con los no iniciados, de manera que no tenemos prácticamente ninguna información sobre esta clase de aprendizaje. Sin embargo, contamos con muchos manuales y tratados sobre las ciencias más tecnificadas, como la astrología y la alquimia, y un cuerpo sustancial de recetas y fórmulas para uso práctico (es decir, los papiros de magia). La tendencia hacia la especialización continuó. El astrólogo profesional ya no era normalmente un *magus* en ejercicio; a medida que estas ciencias se hicieron más complejas, fue más difícil que en lo que duraba una vida se pudiera llegar a ser maestro de ellas. Sin duda, algunos «hechiceros» se interesaban como pasatiempo en más de una de estas artes y, como un ideal al menos, se reconocía la existencia del mago fáustico, que es también un gran astrólogo, alquimista, demonólogo y físico. No era diferente al científico «puro» que se formaba en la escuela de Aristóteles y estaba interesado por el mundo de la física, por las criaturas vivientes, plantas, piedras y metales; pero su experiencia y métodos eran distintos²⁵.

Según nuestro punto de vista, las diferentes materias se explicarían e interpretarían unas a partir de otras a pesar de que se mantuvieran separadas. Los textos de astrología egipcios que trata F. Cumont revelan las supersticiones que la gente de la Antigüedad compartía, a saber, las esperanzas y miedos, los deseos y ambiciones de la gente corriente²⁶. Los papiros mágicos nos muestran la clase de poder que los hombres deseaban tener sobre otros, y los amuletos que llevaban y también guardaban indican cómo se defendían las supuestas víctimas. Entonces como ahora, la gente deseaba para sí misma y para sus seres queridos salud y belleza, riqueza, éxito en los negocios, política, deportes y amor, y, si habían sido heridos o humillados, venganza. Es curioso el hecho de que en el Egipto helenístico los antiguos dioses autóctonos (Isis, Osiris, Horus, Anubis, Tifón) se convirtieran en fuente de los poderes mágicos. Sus nombres y atributos fueron asumidos por practicantes de magia que probablemente no tomaban parte en los cultos ordinarios egipcios. De modo parecido, la fórmula «Jesús, dios de los hebreos» aparece en un encantamiento que obviamente no era utilizado por un judío o un cristiano. El Padre Nuestro también aparece como fórmula mágica. Es el mismo fenómeno del que antes dábamos cuenta: los dioses de una cultura extranjera no reciben el tratamiento de dioses verdaderos, pero, dado que parecen servir de algo en esa otra cultura, se cree que tienen poderes que podrían ser útiles en operaciones de magia²⁷.

²⁵ Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, pág. 189.

²⁶ F. Cumont, *L'Égypte des astrologues* (Bruselas: Fondation Égyptol. Reine Elizabeth, 1937).

²⁷ Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, págs. 71 ss.; A. D. Nock, en *Journal of Theological Studies* 15 (1954), págs. 248 ss.

Más adelante trataremos algunos textos literarios (Horacio, Virgilio, Apuleyo, Luciano y otros) que nos informan sobre doctrinas y rituales mágicos. Llegados a este punto, parece más conveniente considerar los papiros de magia, aquellos rollos y hojas de Egipto que, tomados en conjunto, formaban la colección de encantamientos de un mago en ejercicio. Aunque su fecha es relativamente tardía (siglo III o IV d. C.), reflejan ideas mucho más antiguas, haciendo referencia a las doctrinas y técnicas que se desarrollaron, probablemente, a finales del período helenístico. Se considera que muchas son copias de copias; de hecho, algunas de ellas (por ejemplo, el *Papiro de Londres* 46) parecen derivar de, al menos, dos textos anteriores y hay una (el *Papiro de Oslo*) que parece ser la aproximación de un ejemplar anterior apenas legible²⁸.

Los primeros papiros mágicos descubiertos en Egipto fueron traídos a Europa por Johann d'Anastasy, vicecónsul sueco en El Cairo de 1828 a 1859. Compró una colección completa que se había encontrado, según se le dijo, en una tumba cerca de Tebas, pero nadie parecía saber exactamente dónde o cuándo. Esta asombrosa colección contenía recetas y fórmulas para todo tipo de magia: encantamientos amorosos, exorcismos, maldiciones. En aquella época debió de causar no menos sensación que el descubrimiento de los *Rollos del Mar Muerto* o el *Dýskolos* de Menandro, y su importancia no debería ser infravalorada hoy. Se puede pensar en ello como la biblioteca de trabajo de un mago, una biblioteca que fue enterrada con él (en algún momento del siglo IV d. C.) para proveerlo de conocimientos mágicos en el otro mundo²⁹. Algunos de estos papiros fueron adquiridos por el Museo de Antigüedades de Leiden a principios del siglo XIX, otros por museos de Londres, París y Berlín. El *Gran Papiro Mágico*, por ejemplo, se encuentra en París; consta de 36 hojas escritas por ambos lados, con un total de 3.274 líneas³⁰.

Lo que tenemos, sin duda, es sólo una pequeña parte de la literatura de magia disponible en cualquier momento de la Antigüedad. Por *Hechos* 19, 18-20 sabemos que Pablo hizo que muchos efesios quemasen sus libros de magia (que valían una gran cantidad de dinero); Éfeso fue, al parecer, uno de los grandes centros de la magia, y *Ephesia grammata* se traduce como «palabras mágicas». La lengua de los papiros de magia requeriría un estudio separado. Reflejan diversos niveles de técnica literaria, pero, generalmente, correspon-

²⁸ Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, págs. 23 ss.

²⁹ K. Preisendanz, en *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 75 (1950), págs. 223 ss.

³⁰ Los papiros mágicos griegos fueron publicados por K. Preisendanz, E. Diehl, S. Eitrem y otros (Leipzig: Teubner) en 3 vols.: 1 (1928), 2 (1931), 3 (1941). Sólo algunas copias del volumen 3 sobrevivieron a la Segunda Guerra Mundial. Una nueva edición de la obra completa está siendo preparada actualmente por A. Henrichs, de la Universidad de Harvard. Contando los descubrimientos más recientes, casi doscientos papiros mágicos se han publicado hasta la fecha. Los papiros de Londres y Leiden (= *PGM* 61) fueron publicados por Bell, Nock y Thompson en *Proceedings of the British Academy* 17 (1931), págs. 235 ss.

den al griego estándar; no son incorrectos, pero presumiblemente están más cerca de la lengua hablada que de la poesía o prosa artística. Muchos términos se toman, según parece, de los cultos místéricos; así, las fórmulas mágicas son algunas veces llamadas *teletai* (literalmente «celebraciones de misterios»), y al propio mago se le llama *mystagōgós* (el sacerdote que guía a los candidatos a la iniciación).

Los textos están escritos con frecuencia en forma de receta: «Toma los ojos de un murciélago...» (núm. 24). Se supone que estas recetas, además de los oportunos encantamientos y gestos, producen una variedad de efectos: garantizan sueños reveladores y el talento de interpretarlos correctamente; envían démones para acosar a los enemigos; deshacen matrimonios o matan a personas de insomnio. Hay una clara línea de crueldad en algunas de estas ceremonias, y Teócrito, en el texto tratado arriba (núm. 4), muestra cómo el hechizo amoroso, que parece bastante inofensivo, puede convertirse en hechizo de odio si la víctima no corresponde. Lo mismo puede decirse para la ceremonia mágica de Dido al final de la *Eneida* IV (núm. 9). El mago parece pensar: «Si tú no quieres amarme, te mataré», un sentimiento que ha causado incontables tragedias en la literatura y en la vida real.

Los óstraca mágicos son una variedad o subespecie de los papiros de magia, pero el material utilizado (trozos de cerámica) era más económico (algunos papiros normalmente recomiendan el uso de óstraca) y los textos tenían que ser más breves. Se extienden cronológicamente del siglo IV a. C. hasta la época bizantina y operan en la misma línea que los encantamientos de los papiros. Un encantamiento amoroso de *Oxyrhynchus*, por ejemplo, está destinado a romper el matrimonio de una mujer y atraerla hacia el hechicero.

Las «tablillas de execración», *tabellae defixionum*, son otra fuente muy importante para nuestro conocimiento de la magia. El término *defixio* deriva del verbo latino *defigere*, que significa literalmente «clavar», «fijar», pero que también tenía el significado más siniestro de entregar a alguien a los poderes del infierno. Por supuesto, era posible maldecir a un enemigo mediante la palabra hablada, tanto si estaba presente como si no lo estaba, y se creía que esto era efectivo. Pero por alguna razón se consideraba más efectivo escribir el nombre de la víctima en una lámina de plomo (se utilizaban también otros materiales) con fórmulas mágicas o símbolos y enterrar esta tablilla en o cerca de una tumba reciente, en un lugar de ejecución o un campo de batalla, para dar a los espíritus de los muertos —que se suponía flotaban por tales lugares en su camino al infierno— poder sobre la víctima. Algunas veces, las tablillas de execración eran traspasadas por un clavo (la *defixio* se llevaba al extremo) o arrojadas a pozos, fuentes o ríos³¹.

³¹ Sobre execraciones véase A. E. Crawley, en *ERE*, 4, págs. 367 ss.; G. van der Leeuw, *La Religion dans son essence* (París: Payot, 1948), págs. 395 ss.

Las tablillas de execración abarcan una extensión más amplia en el tiempo que los papiros de magia: los primeros ejemplos son del siglo v a. C.; los últimos, del siglo v d. C.; son particularmente frecuentes en el período helenístico y hacia el final de la Antigüedad. Los ejemplos más antiguos son muy simples: «X actúa sobre Y, cuya madre es Z», donde X es un dios o demon (helénico) e Y es la víctima. Es curioso que la víctima sea identificada por la madre antes que por el padre, como podría esperarse, puesto que ésta era la forma común de presentar a alguien. Además, llama la atención que los dioses familiares griegos puedan ser sustituidos por démones mágicos. Más tarde, cuando los textos se hacen más complicados, contienen gráficos mágicos, series de vocales y nombres de dioses extranjeros, a los que probablemente se considera más poderosos que los autóctonos. Las tablillas de execración iban dirigidas con frecuencia a un atleta, un auriga por ejemplo, para impedirle ganar. El pueblo estaba normalmente dividido según sus preferencias por un atleta o equipo determinados y, puesto que, sin duda, se hacían grandes apuestas por la victoria o derrota de uno u otro, las emociones alcanzaban gran altura.

Se llevaban amuletos como protección contra las maldiciones, el mal de ojo y los poderes malignos en general³². Estos objetos estaban hechos con frecuencia de materiales baratos, pero se creía que las piedras preciosas tenían poderes especiales; también eran más duraderas y, así, miles de gemas talladas que tenían una función mágica antes que ornamental han sobrevivido³³. Se podían llevar alrededor del cuello o en un anillo. En un jaspe egipcio, por ejemplo, podía grabarse una serpiente mordiendo su propia cola, dos estrellas, el Sol y las palabras *Abrasax*, *Iaô* y *Sabaôth* (siendo *Abrasax* una palabra mágica e *Iaô*, así como *Sabaôth*, diferentes nombres de la deidad suprema judeo-cristiana).

La palabra *amuleto* deriva probablemente de *amolitum* (ver Plinio, *Historia Natural* XXVIII 38, XXIX 66, XXX 138), mientras que *talismán* podría ser una adaptación árabe del griego *télesma* «iniciación». Cualquier devoto de la magia, ya fuera gentil, judío o cristiano, podía llevar amuletos mezclados con elementos babilonios, egipcios, griegos y cabalísticos, sin miramientos con respecto a su fe o filiación³⁴. Los amuletos llevan las mismas fórmulas que los papiros, aunque las inscripciones fueron casi con toda seguridad copiadas de éstos en forma más abreviada y concentrada. De nuevo, parece

³² Ver C. Bonner, *Studies in Magical Amulets* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1969).

³³ Sobre estas gemas véase S. Eitrem, en *Symbolae Osloenses* 19 (1939), págs. 57 ss. Su uso debe de ser antiguo; ver Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, págs. 303 ss.

³⁴ F. C. Burkitt, *Church and Gnosis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932), págs. 35 ss., trata de los amuletos gnósticos.

que los papiros eran los textos de trabajo del hechicero profesional y se les podía dar diversos usos³⁵.

El mundo de los antiguos estaba lleno de poderes mágicos que actuaban en todas direcciones, y mucha gente debió de sentirse constantemente amenazada. Según parece, protegerse llevando un amuleto no era lo bastante seguro y, puesto que el ataque es la mejor defensa, buena parte de la magia negra se realizaba supuestamente como simple medida de precaución: si se sospechaba que alguien había enviado una maldición, se enviaba otra sobre él, haciendo que se supiera. En consecuencia, quedaba establecida una especie de equilibrio en el que uno podía vivir tranquilo y seguir adelante con sus ocupaciones diarias.

Algo convendría decir sobre ingredientes mágicos, instrumentos y recursos. Los instrumentos mágicos se utilizaban una y otra vez; de la misma manera, los encantamientos y sortilegios se repetían en cada ocasión. Sin embargo, las hierbas y otros ingredientes se gastaban y debían reponerse. La magia con plantas y el uso de una varita son tan antiguos como Homero. La bruja aficionada de Teócrito también usaba hierbas y, además, una rueda mágica, un rombo de bronce y un gong. Junto a esto, debían llevarse distintivos y anillos especiales durante la ceremonia. Tal impedimenta del mago, que probablemente data del siglo III d. C., fue descubierta en Pérgamo. Constaba de una tabla y una base de bronce cubierta de símbolos, un plato (también decorado con símbolos), un gran clavo de bronce con letras inscritas en sus lados planos, dos anillos de bronce y tres piedras negras pulidas en las que estaban inscritos los nombres de poderes sobrenaturales. Este equipo funcionaba, al parecer, sobre el principio del tablero de la ruleta³⁶.

El historiador romano Amiano Marcelino (XXIX 1, 25-32) describe una especie de antiguo tablero de Ouija que fue utilizado en una sesión de espiritismo en el 371 d. C. con muy desafortunados resultados para todos los participantes³⁷. Se componía de un disco de metal en cuyo borde estaban grabadas las veinticuatro letras del alfabeto griego, sostenido por un trípode hecho de madera de olivo. Para consultar este oráculo portátil, era necesario llevar un anillo suspendido en una fina hebra de hilo. Después de largas plegarias y

³⁵ Estos textos proporcionaban al mago instrucciones detalladas para sus propias prácticas, pero podían utilizarse breves fragmentos para los amuletos que el mago vendía luego a sus clientes.

³⁶ R. Wünsch, «Antikes Zaubergehärt aus Pergamon», *Jahrbuch des deutschen Archäologischen Instituts, Ergänzungsheft* 6 (1905). En un artículo poco conocido, «Die pergamenische Zauberscheibe und das Tarockspiel» (*Bulletin de la Société Royale de Lund* 4 [1935-36]), S. Agrell trata de establecer una conexión entre los símbolos encontrados en los tres círculos concéntricos alrededor del borde del plato y las veintidós cartas del tarot.

³⁷ E. R. Dodds, «Supernatural Phenomena in Classical Antiquity», publicado por primera vez en *Proceedings of the Society for Psychological Research* 55 (1971) y reimpresso, con adiciones, en su libro *The Ancient Concept of Progress*, págs. 156 ss.

sortilegios dirigidos a una «deidad de adivinación» anónima (quizá Apolo), el anillo empezó a girar de una letra a otra, formando palabras y nombres, algunas veces incluso frases en verso. Dos preguntas, que sin duda solían hacerse durante tales sesiones de espiritismo, se formularon también esta vez, y esto convirtió el experimento en algo claramente ilegal y subversivo: «¿Cuándo morirá nuestro emperador?» y «¿Quién será nuestro próximo emperador?». A la primera pregunta contestó el oráculo poéticamente (pero con precisión, según parece); en cuanto a la segunda, el anillo deletreó *thêta*, después *epsilon*, después *omikrón* (dando «Theo-»). Llegados a este punto, un participante impaciente llegó a la conclusión de que el oráculo estaba a punto de deletrear *Theodorus*, y el grupo paró todo el procedimiento justo allí. De algún modo, las autoridades se enteraron de la reunión secreta y todos los implicados —incluido Teodoro, que negó todo conocimiento de ello— fueron arrestados, juzgados y ejecutados. Siete años más tarde se hizo evidente que el oráculo había tratado de comunicar la verdad. El emperador Valente fue asesinado y ¡el nombre de su sucesor era Teodosio!

El uso de símbolos, números y palabras extrañas en la magia debe de ser muy antiguo, aunque la fórmula *abracadabra* no está atestiguada antes de Sereno Samónico, el autor de una obra *Res Reconditae*, que fue asesinado en el 212 d. C.³⁸ Los símbolos son signos que contienen experiencia humana y pueden producir poderosas reacciones, algunas veces incluso más poderosas que la realidad que representan³⁹. Los números son símbolos también, y la mística de los números está bien atestiguada en la magia helenística⁴⁰.

Lo que resulta evidente es la permanencia y universalidad de la magia en el mundo antiguo. Aunque algunos testimonios pueden ser relativamente tardíos, las doctrinas y prácticas que revelan son con frecuencia mucho más antiguas. Ciertas fórmulas y recetas se transmitieron durante generaciones, quizá con pequeños cambios y, si bien se encuentran en tablillas y papiros que datan del principio de la era cristiana, probablemente se habían practicado durante siglos. Además, no hay duda de que el mismo tipo de magia se practicó por todo el Imperio Romano⁴¹.

³⁸ *Abraxas*, otra palabra mágica, se encuentra a menudo en gemas. *Hocus-pocus* (abracadabra) aparece mucho más tarde, y su etimología es discutida; algunos la hacen derivar de la fórmula pseudo-latina *Hac Pax Max Deus Adimax*, que fue usada por primera vez en la Edad Media por estudiantes vagabundos que realizaban trucos mágicos; otros ven en ella una parodia del *hoc est corpus* «éste es el cuerpo», que el sacerdote dice durante la Consagración.

³⁹ C. Wilson, *The Occult* (Nueva York: Random House, 1971), pág. 106. El uso de la estrella de cinco puntas como protección contra los espíritus malignos parece ser muy antiguo y se mantiene hasta bien entrada la Edad Media; ver M.-T. d'Alverny, en *Antike und Orient im Mittelalter*, ed. P. Hilpert (Berlín: De Gruyter, 1962), págs. 158-59.

⁴⁰ Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 256 ss.

⁴¹ J. M. R. Cormack, «A Tabella Defixionis in the Museum of... Reading», *Harvard Theological Review* 44 (1951), págs. 25 ss.

TIPOS DE OPERACIONES MÁGICAS

El material con que contamos permite una división de las operaciones mágicas en dos tipos principales, *teúrgicas* y *goéticas*. La palabra *teúrgia* requiere una breve explicación. En algunos contextos parece ser simplemente una forma sublimada de magia, practicada por una figura sacerdotal sumamente respetada, no por cualquier mago. Dodds dice: «Proclo define admirablemente la teúrgia como ‘un poder superior a toda sabiduría humana, que abarca las bendiciones de la adivinación, los poderes purificadores de la iniciación y, en una palabra, todas las operaciones de la posesión divina’» (Procl., *Theol. Plat.* [=63 Dodds]). Puede ser descrita más simplemente como magia aplicada a un fin religioso y que se apoya en una supuesta revelación de una personalidad religiosa... Por lo que podemos juzgar, los procedimientos de la teúrgia eran muy similares a los de la magia vulgar⁴². Aquí vemos de nuevo la dificultad de separar magia y religión: si la definición de Dodds es válida, cualquier operación teúrgica debe tener a la vez un aspecto mágico y religioso. En un rito teúrgico típico, la divinidad aparece de alguna de estas dos maneras: (1) es contemplada en trance, en cuyo caso el alma del teúrgo o médium abandona el cuerpo, sube al cielo, ve allí a la divinidad y regresa para describir la experiencia; (2) desciende a la tierra y es vista por el teúrgo en un sueño o cuando está completamente despierto. En el último caso, no se necesita ningún médium; solamente se requieren ciertos «símbolos» y fórmulas mágicas. Los «símbolos» podían ser una hierba, una piedra, una raíz, un sello o una gema grabada, y las fórmulas podían incluir las siete letras del alfabeto griego que representan los siete dioses planetarios⁴³. Algunas veces, la presencia divina se manifiesta más indirectamente; bien a través de un médium, de la llama de una lámpara o del agua de un cuenco.

El término *goēteía* es un sinónimo de *mageía*, pero tiene, según se cree, connotaciones todavía más negativas, mientras que la *teúrgia* es claramente superior a las dos. Quizá, estos tres términos reflejan una larga batalla entre creyentes y no creyentes, así como una tentativa de los diversos grupos de creyentes practicantes por distinguir su «magia» de los tipos o técnicas inferiores que existieron en toda época. De aquí podría deducirse que el término *teúrgia* fue introducido para hacer de la magia una práctica respetable para los filósofos de la Antigüedad tardía, quienes se habrían horrorizado de ser llamados *mágoi* o *goētēs*, especialmente lo último, puesto que ese término

⁴² Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pág. 291.

⁴³ Estos símbolos eran colocados en secreto por el oficiante en el interior de la estatua de un dios; ver *ibid.*, pág. 292.

podía también designar a un malabarista o charlatán (el tipo gitanesco de far-sante que se dedicaba a hacer rápidas ganancias en ferias y festivales por todo el mundo griego).

Los filósofos que estaban interesados en la magia se describían a sí mismos como teúrgos y a los practicantes de clase baja como *mágoi* o *goētés*. Según Plotino (*Enéadas* IV 4, 26), la teúrgia pretende demostrar la simpatía en el universo y utiliza las fuerzas que fluyen a través de todas las cosas para estar en contacto con ellas. Admite que funciona, pero rechaza algunas de sus afirmaciones y prácticas (*Enéadas* IV 3, 13; IV 26, 43-44). Así, el teúrgo alcanza en realidad lo que el filósofo solamente puede pensar (Jámbli., *Mist.* III 27).

El término *teúrgo* fue introducido, al parecer, por Juliano, un caldeo heleenizado que vivió bajo Marco Aurelio. Los teúrgos formaron una secta religiosa pagana tardía. No sólo hablaban sobre los dioses, como hacían los teólogos, también realizaban ciertas acciones mediante las cuales, afirmaban, los dioses se veían afectados. «La teúrgia, como el espiritismo, puede describirse como magia aplicada a un fin religioso y que se apoya en supuestas revelaciones de una personalidad religiosa»⁴⁴. Su libro sagrado, los *Oráculos Caldeos*, está perdido, pero algunas partes de él pueden reconstruirse. Utilizaban médiums. De este modo, había una importante diferencia entre los teúrgos y los teólogos; los últimos, básicamente, pensaban y hablaban de los dioses; los primeros trataban de influir en ellos, los forzaban a aparecer, incluso se encarnaban⁴⁵.

Estas operaciones teúrgicas atraían a los neoplatónicos, quienes creían que por medio de ejercicios ascéticos y con una iniciación apropiada podían hacer que los poderes divinos bajasen a la tierra o que sus propias almas ascendiesen al cielo. A Tésalo de Trales (siglo I a. C.) un sacerdote egipcio de Tebas le proporcionó una visión real del dios Asclepio⁴⁶. En otras palabras: el pensamiento teológico o filosófico no es suficiente; han de seguirse ciertas acciones, procedimientos o ritos.

Pero, ¿es la teúrgia realmente diferente de la magia? Hasta cierto punto lo es. Franz Cumont la consideraba «una respetable forma de magia, un tipo de brujería ilustrado»⁴⁷, y podemos añadir que los grandes teúrgos de la Antigüedad fueron hombres y mujeres muy cultos y con una reputación impecable, totalmente diferentes de los vendedores de maldiciones y encantamientos⁴⁸.

Sabemos muy poco sobre el ritual en sí, sin duda porque se mantenía en secreto, pero estaba, al parecer, basado en la doctrina de la simpatía entre las cosas visibles y las cosas invisibles, seres de este mundo y seres de otro

⁴⁴ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, págs. 200-201; del mismo autor, ver también *The Greeks and the Irrational*, apéndice.

⁴⁵ Ver E. des Places en *Entretiens de la Fondation Hardt* 21 (1975), págs. 78-79.

⁴⁶ Ver Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 1, págs. 56 ss.

⁴⁷ F. Cumont, *Lux Perpetua* (Paris: Geuthner, 1949), pág. 362.

⁴⁸ Ver Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 1, págs. 319 ss.

mundo. La iniciación del emperador Juliano⁴⁹ nos da una idea del ritual, pero la información que tenemos es imprecisa, casi incoherente, llena de simbolismo y alusiones que tendrían sentido sólo para los miembros iniciados:

voces y ruidos, gritos, música turbulenta, embriagadores perfumes, puertas que se abrían solas, fuentes luminosas, movimiento de sombras, niebla, humaredas de olores y vapores, estatuas que parecían cobrar vida, observando al *princeps*, unas veces de manera afectuosa, otras amenazante, pero finalmente le sonreían y aparecían a la vista, rodeadas por los rayos; truenos, relámpagos, terremotos anunciando la llegada del dios supremo, el inefable Fuego...

Se desconoce cómo se conseguían todos estos efectos, pero recuerdan a los ritos de iniciación requeridos en las religiones místicas⁵⁰. No hay prueba de que todo fuera un fraude y es difícil creer que trucos mecánicos, estudiadas escenificaciones y cosas similares pudieran engañar a un hombre como Juliano. Es mucho más verosímil suponer que Juliano se sometió a algún tipo de «programación» (meses de adoctrinamiento, ejercicios ascéticos, etc.) que, mediante el uso de drogas, ingeridas o inhaladas, producían un estado alterado de conciencia en el momento crítico.

Además de la palabra hablada (*tō legōmenon*), se necesitaban ciertos requisitos y ritos (*tō drōmenon*). Porfirio nos proporciona el retrato de un teúrgo (en realidad una estatua, pero las implicaciones, creo, son inconfundibles), la cabeza ceñida con vendas y floridas ramas, su rostro untado o incluso realmente maquillado, una ramita de laurel en una mano y símbolos mágicos en los zapatos⁵¹. Y Jámblico escribe:

El teúrgo, en virtud de misteriosos signos, controla los poderes de la naturaleza. No como mero ser humano o como (quien) posee alma humana, sino como quien es del rango superior de dioses, da órdenes impropias de la condición de hombre. En realidad no espera llevar a cabo todas estas cosas extraordinarias, pero al usar tales palabras muestra qué clase de poder tiene y lo grande que él es, y que, gracias a su conocimiento de estos símbolos misteriosos, está obviamente en contacto con los dioses⁵².

Parece que incluso Jámblico, que creía en la teúrgia, hace ciertas distinciones: no todo lo que el gran teúrgo dice y hace tendrá un efecto mágico inmediato; gran parte de ello sirve para crear una disposición de ánimo, una atmós-

⁴⁹ J. Bidez, *La Vie de l'empereur Julien* (París: Les Belles Lettres, 1930), pág. 79.

⁵⁰ Ver J. E. Harrison, en *ERE*, 7, pág. 322; G. Luck en *American Journal of Philology* 94 (1973), págs. 147 ss.

⁵¹ Ver Porfirio, *De Philosophia ex Oraculis Haurienda*, ed. G. Wolff (Leipzig, 1856), págs. 164-65; y Euseb., *Prep. Evang.* IV 50 ss., en la edición de E. des Places (*Sources Chrétiennes* 262 [1979]), donde O. Zink estudia las vistosas vestiduras, los líquidos y flores, y los gestos utilizados en operaciones mágicas de este tipo.

⁵² Jámbl., *Mist.* VI 6.

fera que prepara al fiel para cosas más grandes que han de venir, tales como la *autopsía*, la aparición de la luz divina sin figura o forma alguna.

La teúrgia podría, por tanto, definirse como un intento de restablecer, mediante adoctrinamiento, preparación y ritual —en pocas palabras, mediante una «programación»— y posiblemente también utilizando ciertas drogas, la condición de los grandes *chamanes* de la Grecia arcaica tales como Pitágoras (cuya biografía escribió Jámblico).

Leer sobre operaciones mágicas puede ser una experiencia tentadora. El lector es a menudo conducido a un determinado punto, pero el verdadero secreto —las palabras o ritos que hacen actuar a la magia— parece encontrarse más allá de ese punto. Lógicamente, hay cosas que nuestros textos no revelan; y se entiende que el mago no confiara todo al papiro, sino que se reservara lo que consideraba un elemento esencial para la instrucción privada. La astrología es quizá la única ciencia «oculta» que podía aprenderse en un buen manual. Sin embargo, ninguno de los textos de la Antigüedad que han sobrevivido nos da una completa introducción; hay siempre lagunas, quizá dejadas a propósito, para que los lectores tuvieran que estudiar con un astrólogo profesional. Lo mismo puede decirse de la alquimia: los textos son o demasiado generales o demasiado técnicos, y si se quería estudiar la materia, había que estar cerca de un practicante experimentado, observarlo, consultarle, usar su equipo y sus libros⁵³. Hay, a cada paso, alusiones, símbolos, una especie de taquigrafía mística que sería inteligible y útil sólo para el iniciado y que tendría que ser explicada por un maestro. Parece seguro aventurar la afirmación de que la magia «funcionaba» sólo dentro de un grupo —con frecuencia un grupo muy reducido— de devotos y practicantes que se daban apoyo mutuo incluso cuando, desde el punto de vista de una persona ajena, su magia fallaba.

Formas de magia relativamente simples y primitivas, como las atestigüadas en Homero y en Apolonio de Rodas (*núms. 1 y 3*), implican también un tipo de ritual. Hacia el final del período helenístico este ritual se había convertido en algo muy complejo. Generalmente incluía *klêsis* «invocación» y *prâxis* «ritual»⁵⁴. La invocación llamaba a un poder divino por su nombre, aunque algunas veces el nombre no estaba escrito, según nuestros documentos: se mantenía en secreto o se dejaba un espacio en blanco para que el *magus* lo llenara. El nombre del dios o la diosa no era suficiente; debía acompañarse de una serie de epítetos que describían los poderes de la divinidad (*aretalogía*). Los *magi* querían que tales listas fueran lo más completas posible, pues podría ser peligroso omitir un epíteto al que el dios tuviera especial cariño; por tanto, las

⁵³ La forma correcta de pronunciar ciertos sonidos y palabras era un secreto transmitido de forma oral; ver Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pág. 292. La tradición oral representaba, obviamente, un papel importante en la enseñanza de la magia y de otras ciencias ocultas, y nuestro conocimiento ha de seguir siendo incompleto o inseguro por la pérdida de esta tradición.

⁵⁴ Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, págs. 42-43.

listas tendían a aumentar. La invocación era también una manera de recordar al poder divino ocasiones pasadas en las que había ayudado al invocante de un modo sorprendente o en las que había realizado algún tipo de milagro. Podía también incluir un ruego concreto para una ocasión específica, por ejemplo, lo que se esperaba que la divinidad hiciera ahora por el invocante.

La *prâxis* tendía a ser tan compleja como la *klêsis*. Se recitaban largas letanías, principalmente en griego, pero a veces en una especie de no-lenguaje que consistía en series de palabras mágicas. Presumiblemente, se recitaban de un modo que podía ser aprendido sólo con un reconocido maestro. Los gestos debían hacerse correctamente, utilizando el tipo apropiado de equipo. Algunas de estas ceremonias debían durar varios días y noches. Se inhalaban sustancias (azufre, por ejemplo), se vertían libaciones, se producían efectos visuales y acústicos y, sin duda, se utilizaban drogas para conseguir un estado de trance. Tenemos referencias sobre misteriosos sonidos producidos por el mago: cloqueos, susurros, gemidos, relamerse los labios, profundas inspiraciones y espiraciones silbantes⁵⁵. En algunos casos era incluso necesario comerse el texto mágico, como *PGM* 1, 14 prescribe: «Escribir estos nombres con tinta de Hermes. Después de haberlos escrito como se ha dicho, enjuagarlos en agua de manantial de siete fuentes, beberlo con el estómago vacío durante siete días, cuando la luna es ascendente. ¡Pero beber una cantidad suficiente!». Los magos también escribían ciertas palabras o nombres con su propia sangre⁵⁶.

Parece paradójico que de ciertos períodos estemos mejor informados sobre rituales de magia que sobre ritos religiosos. Además, aunque los rituales de magia dejan ver con frecuencia lo que parece ser un auténtico sentimiento religioso, los elementos de persuasión, chantaje y siniestras amenazas a menudo se incorporan y son reforzados por los rituales.

La magia helenística representa un conglomerado de muchas influencias diferentes. Se apropiaba libremente de elementos de religiones y ciencias ocultas de diferentes culturas (griega, judía, egipcia, persa, etc.), pero incluso los elementos religiosos eran seleccionados para un propósito práctico: los dioses de la brujería eran venerados no en consideración a su gloria, sino por la ayuda que podían ofrecer en situaciones específicas. Con frecuencia se pedía a estos dioses que cumplieran deseos que el invocante no confesaría abiertamente; por ello, las oraciones y encantamientos mágicos normalmente se «susurraban» o «siseaban», mientras que en los templos de un dios o diosa se pronunciaban legítimas oraciones en voz alta. Pero el sincretismo de la magia helenística tuvo un paralelo en el sincretismo de las religiones helenísticas de Egipto, un país donde coexistían muchas culturas diferentes, un país que había estado abierto a influencias orientales durante siglos y que ahora, bajo gobernantes

⁵⁵ *PGM* 7, págs. 786 ss., 13, págs. 946.

⁵⁶ D'Alverny, en *Antike und Orient im Mittelalter*, pág. 164.

griegos, se le había dotado de una capital, Alejandría, que se convertiría en uno de los centros intelectuales del mundo.

Volvamos, pues, a los orígenes persas de la magia. Se creía que los sacerdotes persas, los *mágoi*, habían heredado su ciencia de los caldeos. Caldea o «la tierra de los caldeos» era el nombre de un país (según el *Génesis*, era la patria de Abraham), pero un caldeo podía ser también un astrólogo o un intérprete de sueños, originariamente quizá un miembro de una casta sacerdotal que estudiaba rituales ocultos y los transmitía. Zoroastro (siglo VI a. C.) fue el más grande maestro, sacerdote y mago (una figura comparable, en cierto modo, a Orfeo) del primer Imperio Persa. Vivió durante el reinado de los Aqueménidas y escribió obras de magia, astrología, adivinación y religión. Se le considera el creador de un sistema de demonología que fue adoptado en diversas etapas y en diversas formas por los judíos, griegos y cristianos. Otro gran *magus* persa, Ostanés, acompañó a Jerjes en su campaña contra Grecia (480 a. C.), sin duda como consejero del rey. Después de su derrota en Salamina, el rey abandonó a Ostanés y éste se convirtió en maestro de Demócrito (nacido ca. 470 a. C.), al parecer animando a su discípulo a viajar a Egipto y a Persia. Demócrito es conocido, sobre todo, como gran científico (su teoría atomista del universo anticipa la física y química modernas) y puede que diese a conocer la magia persa en alguna de sus muchas obras.

Los *mágoi*, que llegaron a Palestina desde un lejano país oriental para ofrecer su adoración al niño recién nacido en Belén, son representados como reyes y como sabios. Sin duda, son expertos en astrología, pues una estrella o una constelación insólita les ha hablado del nacimiento de un rey.

Zoroastro, Ostanés y los tres *Reyes Magos* marcan medio milenio. Durante ese tiempo y en los siglos venideros, el mundo occidental asoció a Persia con la magia y el saber oculto.

En Egipto, según nuestra teoría, se creó una especie de currículum de ciencias ocultas durante el período helenístico. Para los griegos que vivían allí, muchas ceremonias religiosas debieron de parecer operaciones de magia. Por lo tanto, los griegos probablemente consideraron también como magia ciertos procesos de manufacturación que los egipcios mantenían en secreto. Desde el principio, la alquimia parece haber sido una mezcla de magia y auténtica tecnología, pero el secreto que envolvía a ambas posiblemente exageraba el papel de la primera. Algunas características típicamente egipcias de la magia helenística son: (1) la magia no se practica principalmente como una protección necesaria contra los poderes malignos que rodean al individuo; antes bien, es un medio para utilizar los poderes buenos y los malignos con el fin de lograr los propósitos y deseos de uno. (2) El que opera con los papiros de magia simula ser un dios para asustar a los dioses. Esta actitud de fingimiento, de asumir temporalmente una identidad sobrenatural, es muy característica de la magia en general. (3) El poder mágico está vinculado a ciertas palabras, cla-

ramente diferentes del lenguaje normal; se pronuncian de un modo determinado o se escriben sobre gemas, papiros y cosas por el estilo junto a ciertos signos y diagramas. (4) El poder está vinculado también a ciertos gestos y ritos; estos ritos son similares a los utilizados en cultos religiosos, pero es de suponer que son lo suficientemente diferentes y distintivos como para evitar malentendidos: era común, por ejemplo, sacrificar animales negros a los poderes del infierno para asegurarse de que ninguno de los dioses celestes lo reclamaría para sí.

La influencia griega sobre la magia helenística solamente puede ser esbozada una vez llegados a este punto. Hasta cierto límite, la magia helenística fue una creación griega en suelo egipcio: los filósofos griegos le habían dado una base y habían hecho de ella un sistema. No obstante, en términos de detalle, mientras que las operaciones mágicas son familiares, los papeles de los dioses no lo son. Hermes llega a identificarse con el egipcio Tot, no sólo como el padre de la ciencia y del saber en general, sino también como el dios que conduce las almas al Hades. Hécate, la más antigua diosa del infierno, se convierte, junto con Perséfone, en la divinidad *par excellence* de las brujas, como hace la diosa Luna, Selene, que preside sus ritos nocturnos. Apolo, el dios oficial del oráculo de Delfos, llega a vincularse de múltiples maneras a la adivinación. Pan, como dios de las brujas, proporciona la imagen tradicional del Demonio; de ahí que representara un importante papel en las ceremonias de magia a finales de la Antigüedad, aunque los textos no dan una imagen coherente de este desarrollo.

Debemos, así mismo, considerar la influencia del judaísmo, y especialmente de la magia judía, sobre la magia helenística⁵⁷. Alejandría contaba con una numerosa población judía a finales del período helenístico y parece que contribuyó bastante a la cultura helenística en general. En un nivel, tenemos la demonología de Filón, un judío platónico, y, en otro, toda clase de supersticiones populares⁵⁸.

El *Antiguo Testamento* proporciona una gran cantidad de información sobre prácticas y creencias mágicas, y el mismo hecho de que estuvieran proscritas nos indica que realmente existían⁵⁹. A su vez, hacia el final del período helenístico, la magia judía estuvo fuertemente influida por ideas griegas y egipcias⁶⁰. En ese tiempo, muchos judíos —como los griegos y los romanos— creían en el mal de ojo, el poder de ciertas palabras o expresiones y de la saliva, los *omina* dados por los pájaros, la protección que proporcionaban

⁵⁷ El libro de L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen* (Estrasburgo, 1898), es todavía útil.

⁵⁸ A. A. Barb, en *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. Momigliano, págs. 118-19.

⁵⁹ J. Dan, en *Encyclopaedia Judaica* (1971), s.v. «Magia».

⁶⁰ Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, págs. 27, 43.

los amuletos, y así sucesivamente⁶¹. La diferencia entre magia negra y magia blanca se comprendía. Se practicaba la nigromancia (a los nigromantes se les llamaba «conjuradores de huesos»), así como el exorcismo (puesto que las enfermedades, en general, y la locura, en particular, eran explicadas por la posesión), normalmente como último recurso cuando la ciencia médica fallaba⁶².

Puesto que practicaba el exorcismo y debido a algunas versiones popularizadas de los *Evangelios*, Jesús fue considerado un mago por algunos maestros del Talmud y, sin duda, era tenido como tal por los romanos, que no pensaban en él como líder religioso⁶³. Es fácil ver cómo incluso Moisés podía parecer un mago poderoso además de un gran maestro y líder, el inventor de la filosofía, del saber, de la escritura, etc., como el egipcio Tot. Moisés y Aarón hacen magia al estilo egipcio en presencia del Faraón (*Éxodo* 7, 8-14; 8, 1-15) para competir con los hechiceros egipcios y, aunque los hechiceros pueden imitar hasta cierto punto la magia judía, Moisés y Aarón ganan la prueba porque reciben consejos del Señor. En la Antigüedad, varios libros de magia fueron atribuidos a Moisés (*PGM* 13).

Se creía que la gran sabiduría de Salomón incluía la magia, y un texto de magia, el *Testamento de Salomón*, circulaba bajo su nombre; fue escrito, probablemente, a principios del siglo III d. C., pero los manuscritos que lo atestiguan no se conocieron antes de los siglos XV y XVI⁶⁴. El más conocido, el de la *Sabiduría de Salomón*, un libro bíblico considerado apócrifo por judíos y protestantes, fue compuesto alrededor del siglo I a. C. En él, Salomón dice: «Dios... me dio el verdadero conocimiento de las cosas, como: un entendimiento de la estructura del mundo y del modo en que los elementos trabajan, el principio y el final de las eras y lo que se encuentra entre ellas... los ciclos de los años y las constelaciones... los pensamientos de los hombres... el poder de los espíritus... las virtudes de las raíces... lo aprendí todo, secreto o manifiesto». Claramente, Salomón es presentado como el científico más grande, pero también como el mayor ocultista de su época: ha estudiado astrología, la magia de las plantas, demonología, adivinación, pero también *tà physiká* «la ciencia». Algunos traductores oscurecen este hecho; escriben, por ejemplo, «el poder de los vientos» cuando el contexto muestra que se refiere a demonios. Josefo, ciertamente, entendió el pasaje de esta manera. Escribe (*Ant. Jud.* VIII

⁶¹ *Ibid.*, págs. 96 ss.

⁶² *Ibid.*, pág. 53.

⁶³ Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, pág. 129; M. Smith, *Jesus the Magician*, págs. 45 ss. La tesis de S. Eitrem, en *Die Versuchung Christi* (Oslo: Grøndahl, 1924), de que el propósito de la Tentación, según los *Evangelios Sinópticos*, es inducir a Cristo a convertirse en mago, debería haber recibido una atención mucho mayor; véanse, sin embargo, los comentarios de H. J. Rose en *Classical Review* 38 (1924), pág. 213.

⁶⁴ Cf. C. C. McCown (ed.), *The Testament of Solomon* (Leipzig: Teubner, 1922); K. Preisdanz en *PW*, supl. vol. 8 (1952), págs. 684 ss.

45): «Dios le dio (a Salomón) conocimiento del arte que se utiliza contra los demonios, para sanar y beneficiar a los hombres». Incluso añade que Salomón era un gran exorcista y dejó instrucciones sobre cómo realizar este tipo de curación. Esto podía significar que en la época de Josefo existió un texto de magia que enseñaba cómo exorcizar demonios en el nombre de Salomón⁶⁵. En el *Diálogo con Trifón* (85, 3) de Justino, a un mago judío se le habla en los siguientes términos: «Si exorcizas un demonio en el nombre de alguno de los que en otro tiempo vivieron a la vez que tú —reyes, hombres justos, profetas, patriarcas—, no te obedecerá. Pero si exorcizas al demonio en (el nombre)... del Dios de Isaac y del Dios de Jacob, puede obedecerte. Sin duda, tus exorcistas emplean técnicas de magia cuando exorcizan, a la manera de los gentiles, y utilizan fumigaciones y sortilegios».

A finales de la Antigüedad, los judíos tenían la reputación de ser grandes magos, y los diversos nombres de su deidad —Jao por Yahvé, Sabaôth, Adonay— aparecen con frecuencia en los papiros de magia. Muchas personas ajenas al tema debieron de pensar en Yahvé como una deidad secreta, pues no podía verse ninguna imagen suya y su nombre verdadero no se pronunciaba. Aquí vemos de nuevo una teología malentendida o ritual religioso con base en especulaciones sobre la magia⁶⁶.

Se considera que las raíces de la cábala, «tradición recibida», se remontan al siglo I d. C., cuando aparecieron los primeros tratados en Palestina⁶⁷. La cábala se explica mejor como sistema o método de devoción mística judía que tiene ciertos elementos de magia. Floreció en España en los siglos XII y XIII, pero es mucho más antigua. Los cabalistas creían en la posibilidad de una comunión directa con Dios, en el descenso y encarnación del alma y en la transmigración de las almas. Extrajeron significados ocultos de la Biblia al interpretarla alegóricamente o al utilizar la numerología, dando a cada letra hebrea de una palabra o frase un valor numérico. El mundo, según ellos, está habitado por demonios, y los hombres necesitan amuletos para protegerse a sí mismos. En resumen, la tradición cabalística ha preservado, de forma sistemática y coherente, combinada con la doctrina platónica y neoplatónica, una gran cantidad de ciencia oculta desde finales de la época helenística.

Una vez examinada la «verdadera» magia, la brujería práctica y cotidiana de la época, podemos volver ahora a los textos literarios.

⁶⁵ Ver D. Winston (trad.), *The Wisdom of Solomon*, Anchor Bible Series, vol. 43 (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1979), págs. 172 ss. El autor de este libro apócrifo estaba, evidentemente, familiarizado con el Platonismo Medio y puede que perteneciera al círculo de Filón de Alejandría.

⁶⁶ Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, pág. 31.

⁶⁷ Ver G. Scholem, en *Encyclopaedia Judaica* (1971), 10, págs. 489 ss.; B. Pick, *The Cabala* (La Salle, Ill.: Open Court, 1974).

OTROS TEXTOS LITERARIOS

En su égloga octava, Virgilio (70-19 a. C.) nos da una versión o adaptación libre del segundo poema de Teócrito (*núm. 8*; cf. *núm. 4*). Prescinde de algunos detalles y le da un final feliz —la magia funciona y el amante vuelve— pero, por lo demás, es bastante fiel al original. Poemas como éstos describen la vida de las llamadas clases bajas (pastores y campesinos) con una especie de realismo poético, aunque, sin embargo, van dirigidas a una audiencia muy sofisticada. La bruja aficionada de Virgilio no puede asignarse a ninguna clase social; se supondría que es una muchacha de campo, pero su pasión es noble, romántica como la de cualquier heroína griega, y habla en un perfecto verso latino. Indudablemente, este tipo de magia se practicaba tanto en Italia como en Grecia y en Egipto. Virgilio puede haber omitido algo aquí y allí o añadido algo de colorido, pero, en conjunto, la operación de magia suena a auténtica.

Una ceremonia más seria de magia es descrita por Virgilio al final del libro IV de la *Eneida* (*núm. 9*). El héroe de la epopeya, Eneas, ha desembarcado en la costa norte de África; allí se encuentra con la reina Dido, que acaba de empezar a construir una nueva ciudad, Cartago. Su imagen no es, en absoluto, la de una bruja, sino que más bien se parece a una reina de un cuento de hadas oriental con un pasado trágico. Se enamora de Eneas y quiere que se quede con ella como príncipe consorte. Esto recuerda al episodio de Circe en la *Odissea* (*núm. 1*) y al encuentro de Jasón y Medea en *Las Argonáuticas* de Apolonio. En todas estas epopeyas, un héroe viajero con una misión que cumplir encuentra a una hermosa y exótica mujer que es potencialmente peligrosa, aunque amable y hospitalaria mientras dura su amor por el héroe. Cuando Eneas abandona a Dido, porque el hado exige que funde un imperio propio, el amor de ésta se convierte en odio.

Decidida a destruir a su infiel amante, lleva a cabo un complejo rito de magia. Construye una pira gigante en el patio principal de su palacio y prepara, con la colaboración de una famosa sacerdotisa-bruja, un elaborado sacrificio a los poderes del infierno. Se da cuenta de que ningún encantamiento amoroso puede devolverle a Eneas y, desesperada, se suicida, dando un definitivo énfasis de muerte a su maldición. Era una creencia extendida que los suicidas, las víctimas de asesinatos y los hombres muertos en batalla —en resumen, todos aquellos que morían antes de tiempo— podían desencadenar enormes poderes de destrucción en el momento de su muerte e, incluso, durante algún tiempo después. Dido había, por tanto, decidido y extendido su maldición a través de su muerte. No destruyó a Eneas, que, como Ulises, estaba protegido por sus propios dioses y pudo alcanzar la costa de Italia sano y salvo después

de muchas otras aventuras, pero su maldición persistió. Generaciones después, Roma estuvo a punto de ser conquistada por Aníbal y su ejército cartaginés, pero, una vez más, los dioses de Roma impidieron que ocurriera lo peor.

En su último deseo de herir a Eneas —y a Roma—, Dido es más como Medea que como Circe (ver *núm. 11*). Pero también se parece a Cleopatra, la reina de Egipto, que en vida de Virgilio tuvo relaciones amorosas con dos ilustres romanos: Julio César y Marco Antonio. La imagen de Cleopatra estaba tan deformada por la propaganda romana del momento, que su poder sobre estos dos hombres podía explicarse como brujería, un arte que ella pudo fácilmente haber aprendido en su país de nacimiento. Así, Virgilio tomaba algo de las heroínas míticas Circe y Medea y algo de un personaje histórico, Cleopatra⁶⁸.

⁶⁸ Conviene prestar atención al hecho de que Afrodita, Circe, Medea y Dido perviven en la mitología germánica en, al menos, dos versiones, la historia de Tannhäuser y la de Lorelei. Tannhäuser era un caballero andante y juglar que pasó —no del todo contra su voluntad— muchos años con Frau Holde (o Hulda, o Holle) en la montaña de Venus. Frau Holde, «la encantadora mujer», parece ser una diosa pagana (relacionada con Afrodita) que sobrevivió, con toda su corte, a la victoria del Cristianismo sobre el paganismo. Viviendo en lo más profundo de una montaña, podía ser encontrada por héroes privilegiados como Tannhäuser. Por otra parte, los enanos y elfos de los cuentos de hadas europeos viven también en montañas; son interpretados normalmente como antiguos demonios de la naturaleza, a los que la Iglesia trató de apartar de la vida de las gentes, pero no consiguió eliminarlos por completo. Tannhäuser es hechizado por esta diosa antigua y, sin embargo, eternamente bella y seductora. Pero finalmente logra marcharse y continuar una peregrinación a Roma, donde confiesa sus pecados al Papa Urbano. Según la vieja balada alemana, Tannhäuser le dice al Papa: «Doña Venus es una hermosa mujer, encantadora y llena de gracias, y su voz es como la luz del día y la fragancia de las flores... Si fuera dueño de todo el cielo, se lo daría gustoso a Doña Venus; le daría el sol, la luna y todas las estrellas». El Papa responde: «El demonio al que llaman Venus es el peor de todos. No podría nunca salvarte de sus hermosas garras».

Al final, Tannhäuser se salva por un milagro que incluso el Papa ha de reconocer. Ha sido perdonado. Pero según el antiguo cuento popular, la diosa pagana del amor ha sido degradada al papel de una malvada bruja, aunque la Iglesia reconoce todavía su gran poder sobre los hombres. Tannhäuser, el poeta, vuelve al culto pagano de la belleza pero debe humillarse ante la cabeza de la Iglesia. En su estudio *The Science of Folklore* (págs. 106 ss.), Krappe sostiene que la historia entera no es alemana, que nunca fue popular en la Edad Media y que es de origen celta, aunque Tannhäuser es un nombre alemán. Puede ser celta, pero lo que parece ser importante es que sustituye la isla griega en la que una antigua diosa había sobrevivido como bruja por una montaña en el Norte que sirve como sede secreta de una antiguamente poderosa divinidad romana.

De un modo similar, Lorelei es una seductora mujer que se sienta en una roca del Rhin, peinando su dorada cabellera, y atrae a la muerte a los barqueros que no pueden apartar sus ojos de ella. Es detenida y juzgada como bruja, pero el obispo que preside el tribunal eclesiástico queda tan conmovido por su hermosura que permite que triunfe la compasión. También aquí, Krappe (pág. 92) considera que no es éste un cuento genuino alemán. Al parecer, no está atestiguado en ninguna fuente medieval y podría ser, en efecto, como Krappe piensa, una creación de la época romántica, al menos en la forma en la que lo conocemos. La inolvidable canción de Heine:

Ich weiss nicht, was soll es bedeuten,
dass ich so traurig bin;

Horacio (65-8 a.C.) fue contemporáneo y amigo de Virgilio. Dos de sus poemas (*Épodos* V y *Sátiras* I 8) tratan de brujería. El *Épodo* V (núm. 6) merece una atención especial; en él, para llevar a cabo sus fines mágicos, unas brujas asesinan a un niño. Un grupo de brujas encabezado por Canidia ha secuestrado a un muchacho romano de noble nacimiento y lo ha enterrado bajo tierra hasta la barbilla. Cerca de su cabeza colocan un plato de comida que no puede alcanzar. Pretenden hacerle morir de hambre y luego extirpar su hígado, que, según creen, aumentará de tamaño a causa de su creciente hambre. En vano suplica el niño a las degeneradas brujas: éstas quieren su hígado para hacer una pócima de amor particularmente poderosa. La pretendida víctima es un hombre llamado Varo, que todavía no ha respondido a los usuales encantamientos y pociones de Canidia, y ella supone que Varo se ha frotado con un ungüento mágico que le ha proporcionado una terrible rival suya. Dándose cuenta de que no será perdonado, dirige una terrible maldición contra las brujas. Esta maldición es también una forma de magia, pues los espíritus de quienes mueren jóvenes o de forma violenta pueden convertirse en demonios de venganza.

En la *Sátira* I 8 (núm. 7), Horacio trata sobre la brujería en un tono más festivo. Aquí, la estatua de madera del dios Priapo está hablando. La estatua ha sido colocada en los hermosos jardines del Esquilino en Roma, como amenaza para ladrones y pájaros. Pero estos jardines fueron en otro tiempo un cementerio de pobres, y por la noche, a la luz de la luna, las brujas, de nuevo dirigidas por Canidia, todavía frecuentan el lugar, excavando en busca de huesos humanos o invocando a las sombras para propósitos de nigromancia. Realizan además otros tipos de magia, y los rituales son tan repugnantes, que incluso Priapo, que no es un dios muy refinado, se enerva y expele un sonoro pedo. Este acto funciona como encantamiento: las brujas huyen gritando; una de ellas pierde su peluca, la otra su dentadura postiza.

Después de una cuidadosa lectura de estas dos piezas, es difícil decir si un hombre culto y autor famoso como Horacio creía realmente en la brujería. En uno de los poemas parece tomarla con bastante seriedad; en el otro, la ridiculiza. Naturalmente, el hecho de que escriba sobre Canidia con tan intenso sentimiento confiere a ésta un tipo especial de realismo, y la convierte, junto con Medea y la Ericto de Lucano, en una de las grandes brujas de la literatura antigua. Que la brujería se practicaba en la Roma antigua por mujeres más o menos parecidas a la Canidia de Horacio no puede dudarse; que mucha gente tenía miedo de estas mujeres es igualmente cierto. Sin embargo, por regla general, parece que vivieron clandestinamente, por así decir, en los suburbios

ein Märchen aus uralten Zeiten,
das kommt mir nicht aus dem Sinn

lo ha hecho popular desde entonces, pero el poeta romántico tiene razón: ésta es una historia de época inmemorial; la Circe de Homero sigue viva.

de Roma, amenazadas por leyes que, aunque no siempre se aplicaban, proporcionaban fuertes castigos.

En lugar de seguir un estricto orden cronológico, tal vez sería mejor tratar brevemente de Séneca, el filósofo y autor dramático (ca. 5 a. C.-65 d. C.), y de su sobrino, Lucano (39-65 d. C.), el poeta épico, puesto que continúan la tradición literaria de la terrible bruja. Las tragedias de Séneca reflejan el gusto por lo horrible, lo cruel y lo grotesco, que parece tan característico del primer Imperio Romano. Selecciona algunos de los mitos griegos más horripilantes para darles un tratamiento dramático (*Tiestes*) y prolonga el tema de la magia, nigromancia y otros similares, propiciados por la tradición mítica (*Medea* [ver núm. 11]) e incluso donde apenas es aludido (*Hércules en el Eta* [ver núm. 10]). Por el diálogo entre Deyanira y su nodriza (núm. 10), sabemos que era bastante común que las esposas celosas consultaran a una bruja (Séneca proyecta esto a la Edad mitológica); y resulta que la nodriza, muy oportunamente, es ella misma una bruja. Deyanira se ofrece a ayudarla cogiendo hierbas raras de lugares remotos, pero no está segura de que la magia vaya a funcionar en el caso de su infiel marido, Hércules; aquí hay, al menos, una implicación: un gran héroe como él no puede ser influido por medios mágicos. Al final es vencido por un veneno mortal que le da Deyanira, creyendo que era un encantamiento amoroso.

En los dos fragmentos seleccionados de la *Medea* de Séneca [núm. 11] se aprecia notablemente cómo ha cambiado la imagen de Medea en los tres siglos transcurridos desde que Apolonio escribiera su epopeya (núm. 3). Sus invocaciones y encantamientos no se dejan ya a la imaginación del lector: se explican detalladamente. El poder de su odio, que ella puede poner en marcha, le permite intensificarlo a voluntad, siendo el tema dominante, pero Medea tiene ahora todo un repertorio de horrores, de los que selecciona aquellos que más eficazmente provocan destrucción. Su magia implica ahora a todo el universo; afirma que puede hacer bajar la constelación de la Serpiente.

Los papiros de magia ilustran la sensación de poder que llenaba al oficiante durante el desarrollo del ritual. Séneca debió de conocer tales textos, pero les da una elaboración retórica, una elegancia literaria de la que difícilmente eran capaces los magos profesionales. Como Horacio, él dota a las artes mágicas de una realidad poética y aterradora. Ya se representaran estas obras en escena o fueran simplemente recitadas, debieron de impresionar fuertemente al público contemporáneo, y se creía que esa fuerte conmoción, la *ékplēxis*, tenía valor terapéutico. Podemos decir casi con toda seguridad que Séneca creaba el horror no por el hecho mismo del horror, sino porque, como filósofo estoico, creía que la conmoción que se producía limpiaba el alma de todas las emociones que interfieren con la tranquilidad de ánimo. Como estoico, Séneca también creía en la simpatía cósmica, y así, algunos de los principios de la

magia tendrían validez para él, aunque puede que no aceptara sus exageradas pretensiones.

Los horrores y poderes más remotos de la brujería son descritos por Lucano en el libro VI de la *Farsalia* (núm. 58), sin duda en un esfuerzo por superar a su tío, Séneca. Antes de la decisiva batalla de Farsalia (48 a. C.), en la que las fuerzas de Julio César derrotaron a las de Pompeyo, los dos ejércitos habían estado avanzando por Tesalia, el país clásico de la brujería. Allí, uno de los hijos de Pompeyo consulta a la famosa bruja Ericto sobre el resultado de la inminente confrontación. En la epopeya de Lucano, Ericto es la bruja más poderosa, aunque también la más odiosa y repugnante. Más poderosa y horrible que Medea, puede obligar a algunos de estos dioses menores a estar a su servicio y hacerles estremecer con sus encantamientos. A través de su encuentro con Ericto, una aparición espantosa, se espera que el lector experimente de nuevo una conmoción. Al final se preguntará si tal monstruo debería ser odiado o respetado: amarlo sería imposible, y en esto ella es totalmente diferente de Circe, Medea y Dido, que fueron todas amadas, aunque poco tiempo, por héroes viajeros. Shelley admiraba grandemente a Lucano, y es posible que este pasaje de un poeta que su marido situaba por encima de Virgilio diera a Mary Shelley el argumento para su novela *Frankenstein*. La idea de un ser humano creado artificialmente o de un cadáver resucitado puede ser muy antigua, pero Lucano era mucho más asequible que cualquier tratado de alquimistas antiguos que sólo estaban experimentando con esto.

Llegados a este punto, convendría hablar de tres personajes históricos del siglo I d. C. que, según parece, tuvieron al menos algunos de los poderes del *chamán* documentados en tiempos anteriores por Orfeo, Pitágoras y Empédocles. Es, casi, como si esta antigua tradición de *chamanismo* hubiera sido revivida por un tiempo. Estas tres figuras que pretendo comparar desde un punto de vista puramente histórico, partiendo de pruebas polémicas y con toda la debida cautela son: Jesús de Nazaret, Simón el Mago y Apolonio de Tiana⁶⁹.

Es difícil describir a Jesús en los términos en que lo hacía esta concreta tradición, pero, puesto que era llamado «mago» por judíos y gentiles, parece legítimo examinar algunas de estas acusaciones. Desde el punto de vista de cualquier profano, Jesús pudo parecer el típico taumaturgo: exorcizaba demonios, curaba enfermos, resucitaba a los muertos, hacía predicciones; pero, aparte de andar sobre las aguas, nunca realizó el tipo de magia ostentosa que realizaron Moisés y Aarón cuando desafiaron a los magos egipcios. No obstante, no practicaba la nigromancia. Con todo, durante mucho tiempo se le

⁶⁹ A. D. Nock, en *Beginnings of Christianity*, vol. 5, ed. F. J. F. Jackson y K. Lake (Londres: Macmillan, 1933), págs. 164 ss.; P. de Labriolle, *La Réaction païenne*, 6.^a ed. (París: L'Artisan, 1948), págs. 175 ss.; E. M. Butler, *The Myth of the Magus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1948), págs. 66 ss. Ver también, más adelante, n. 78.

acusó de robar los «nombres de los ángeles del poder» de los templos egipcios (Arnobio, *Adv. Gent.* I 43). «Ángeles del poder» podría traducirse como «demonios poderosos», y el concepto egipcio de «palabras de poder» podría estar relacionado con la creencia de Jesús en los ángeles que están junto al trono del Padre⁷⁰. Jesús tiene poder sobre las mentes de los hombres y representa un límite más allá del cual no puede ir la imaginación humana. Según los *Evangelios*, no practica la nigromancia, pero la historia de su vida está adornada por rasgos que pueden encontrar paralelos en otros lugares: su origen divino, su nacimiento milagroso, la anunciación y la natividad rodeados por sucesos inusuales; es amenazado en la infancia; es introducido en su propio ministerio por Juan el Bautista, un evangelista anterior que se rindió ante él; tiene que enfrentarse a Satán, un poderoso demon que representa las fuerzas del mal en el mundo, y rechaza hacer un pacto con él, venciendo en una prueba de fuerza espiritual. Entre estos encuentros y confrontaciones pueden establecerse esos paralelismos a los que nos referíamos: Ábaris se rindió a Pitágoras, así como Juan el Bautista se rindió a Jesús, y Zoroastro tuvo que oponerse a demonios malignos.

Sin embargo, la cuestión importante parece ser ésta: cuando Jesús fue desafiado a demostrar su divinidad realizando el tipo de magia que mucha gente podría esperar de él, se negó a hacer tal cosa. Su «magia» era espontánea y sólo la hacía por compasión, no para impresionar a los escépticos o exhibirse; de hecho, en ocasiones se impacienta con quienes necesitan «señales y prodigios» para creer en él. La magia parece fluir de él, no como un esfuerzo consciente ni como resultado de complicados rituales, sino simplemente por el poder (*dýnamis*) que transmite. El poder sanador de Jesús actúa cuando el paciente y los presentes tienen fe en él (*Lucas* 8), pero también cuando el paciente no tiene conciencia de que va a ser curado (*Mateo* 8). En general, la fe no parece importar, el poder actúa de todas maneras, surgiendo después la fe; ésta no es, pues, condición indispensable. La fe puede generar el milagro, pero el milagro también genera la fe.

Es importante señalar que Jesús nunca afirmó hacer milagros por sí solo; antes bien, enseñaba que todo su poder procedía del Padre y que a Él podía acceder fácilmente, sin sacrificios complicados ni encantamientos. No había conjuro, ni abracadabra. Además, Jesús no aceptaba honorarios por lo que hacía: consideraba parte de su ministerio curar al enfermo y transmitió el don a sus discípulos. Clemente de Alejandría (*Strom.* VI 3) dice que los paganos se equivocaban al negar los milagros referidos en los *Evangelios*, pues Dios es infinitamente grande y puede fácilmente hacer milagros en cualquier momento, sin ayuda de las artes mágicas.

⁷⁰ Ver Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, pág. 38.

El relato de Mateo acerca de que a Jesús lo llevaron a Egipto siendo un niño fue utilizado por fuentes hostiles para explicar su conocimiento de la magia; según una historia rabínica, regresó tatuado con hechizos⁷¹. También se señala en la tradición rabínica que Jesús estaba «loco», lo que, probablemente, significa «emocionalmente inestable», una de las características del *chamán*, o estar ocasionalmente «en estado de trance» (por ejemplo, al recibir una visión). Los *Evangelios* hablan de «la bajada del Espíritu», los ajenos al cristianismo de «posesión por un demon», y ambos están describiendo, posiblemente, el mismo fenómeno místico: los primeros, como lo explicaría Jesús; los segundos, de forma negativa. Se ha llegado a sugerir que la afirmación de Jesús de ser «el Hijo de Dios» es una fórmula utilizada en los ritos mágicos por el oficiante, que se identifica a sí mismo como cercano al poder sobrenatural que invoca⁷².

Una palabra de cautela debería añadirse aquí en relación a estas y otras teorías similares, pues eso es lo que son, teorías, y no hechos. Parte del material procede de fuentes hostiles a Jesús y a la Iglesia primitiva; se inventaban o tergiversaban palabras y hechos para desacreditarlo. Los paralelos con los papiros de magia, aun cuando fueran decisivos, son de dudoso valor, pues pudieron estar influidos por historias que circulaban acerca de Jesús. Hemos visto el afán de los magos por ampliar su repertorio de fórmulas, ritos y nombres, especialmente si parecían funcionar en el contexto de un nuevo movimiento religioso. Sin duda, existían magos contemporáneos que no se limitaban a seguir la tradición; observaban lo que estaba ocurriendo en el mundo y añadían material nuevo a su repertorio. Jesús debió de parecerles un mago como ellos, muy poderoso y del que podían aprender mucho. Esto, ciertamente, no significa que fuera un mago. Las personas ajenas al cristianismo eran incapaces de comprender lo nuevo y diferente de la vida y enseñanzas de Jesús, y lo reducían a su propio nivel. Algunos aspectos del ministerio de Jesús pueden quizá quedar esclarecidos por lo que hacían o decían los magos de su época, pero la totalidad de su ministerio no tiene paralelo. Es precisamente la dimensión no mágica de Jesús lo que hizo que la Iglesia primitiva experimentara una fuerte expansión en tan poco tiempo; si se hubiese tratado de magia, la historia podría haber tomado un curso diferente.

Simón es el nombre de un *magus* mencionado en *Hechos* 8, 9 ss. y en otros lugares⁷³. Ejerció en Samaria, hacia la época de la crucifixión, y sus discípulos

⁷¹ Ver M. Smith, *Jesus the Magician*, págs. 150 ss.

⁷² *Ibid.*, pág. 151.

⁷³ Ver R. S. Casey, en *Beginnings of Christianity*, 5, págs. 151 ss. Véase también G. N. L. Hall, en *ERE*, 11, págs. 541 ss.; y P. Carrington, *The Early Christian Church*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1957).

lo llamaban «el poder de Dios llamado grande»⁷⁴. Simón estaba fuertemente impresionado por las curaciones y exorcismos de Felipe y por el don del Espíritu, que procedía de la imposición de manos de los apóstoles; por tanto, no sólo «creyó y fue bautizado», sino que pidió a los apóstoles que le comunicaran el don para que pudiera él ejercerlo también. Ésta es la actitud típica del mago profesional, e ilustra lo que se dijo anteriormente. Para Simón, el carisma de esta nueva religión es una especie de magia que puede adquirirse a cambio de un precio, y está dispuesto a pagarlo, como probablemente había hecho antes con el tipo de magia que había aprendido. La dura reprensión que recibe de Pedro —y él es lo bastante afable como para no tomarla a mal— muestra de qué forma la Iglesia primitiva trazaba una línea entre sí misma y practicantes de magia tales como Simón⁷⁵.

Tenemos de nuevo noticia de Simón por Justino Mártir (por ejemplo, *Diálogo con Trifón* 120), que dice que era un *magus* nacido en Samaria, a quien veneraban sus seguidores como el Dios supremo y con el que vivía una mujer fenicia, una antigua prostituta llamada Helena; era considerada la «noción principal» que emanaba de él, aunque en un contexto diferente. Era un poder caído, para cuya salvación él había aparecido. Justino también relata que en Roma, en la isla del Tíber, se erigió una estatua en su honor con la inscripción SIMONI DEO SANCTO, «A Simón, el Dios Sagrado». Por una asombrosa coincidencia se encontró en Roma un monumento con una inscripción que comienza con las palabras SEMONI SANCO DEO, pero, sin duda, era ésta una estatua de un dios itálico muy antiguo conocido como Semo Sancus, quizá casi olvidado ya, al que se rendía culto en la isla del Tíber, y es posible que los seguidores de Simón utilizaran la vieja estatua para su propio culto. O quizá Justino, simplemente, interpretó mal la inscripción SEMONI SANCO DEO por SIMONI DEO SANCTO.

Según otros autores cristianos primitivos (por ejemplo, Epifanio, *Adv. Haeres.* VI 21, 2 ss.), Simón creó su propia Trinidad, en la que él era el Padre, Jesús el Hijo y Helena algo así como el Espíritu Santo; pero en otro sentido, Simón en realidad era los tres. Esta singular muestra de teología parece mos-

⁷⁴ La fórmula, tan curiosa como parece, suena a auténtica; quizás sea una adaptación de algunos de los dichos de Jesús.

⁷⁵ Hay una historia paralela en *Hechos* 13, 6-12. Durante su estancia en Pafos, en Chipre, Pablo, Juan y Bernabé conocieron a un *magus* y pseudoprofeta judío llamado Elimas. Este pertenecía al séquito del procónsul Sergio Paulo, un romano que estaba ansioso por «oír la palabra de Dios». Cuando el *magus* judío intentó predisponer al procónsul romano en contra de los misioneros cristianos, Pablo, «lleno del Espíritu Santo», le miró, le maldijo y le cegó, después de lo cual el procónsul se convirtió. Este suceso puede situarse un año o dos antes del 45 d. C.; véase Nock, en *Beginnings of Christianity*, 5, págs. 182 ss. La discusión de Nock sobre los *magi* judíos de la época —el papel que alguien como Elimas podría haber representado en el séquito de un oficial romano (una especie de consejero espiritual), la escena de enfrentamiento ante alguna autoridad y la suerte del *magus* derrotado en su propio terreno— es aún importante.

trar la habilidad con la que Simón adaptaba los *Evangelios* a sus propias necesidades. En efecto, parece como si él comenzara como *magus* y después, inspirado por el ejemplo de Jesús, se transformara en una figura de culto, adoptando del cristianismo lo que le convenía. Él y Helena eran adorados ante las estatuas de Zeus y Atenea; esto, sin duda, estaba pensado para hacer el ritual más atractivo a los gentiles. Decían algunos de los primeros autores cristianos que los sacerdotes de la religión de Simón practicaban a la vez la magia y el amor libre, una combinación de acusaciones que aparece en toda la Historia.

De los testimonios con que contamos, Simón el Mago aparece como una especie de *chamán*, un practicante de ciencias ocultas (que se suponía había aprendido en Egipto) con aspiraciones parecidas a las de Cristo. A diferencia de Jesús, utilizaba démones para sus propios intereses, practicaba la nigromancia e incluso afirmaba, según los «*Reconocimientos clementinos*»⁷⁶, haber creado un ser humano. El texto puede estar corrupto, pero en general el significado parece claro: Simón afirmaba haber invocado el alma de un muchacho inocente que había sido asesinado y le había ordenado entrar en un nuevo cuerpo que había hecho de aire, formando así un nuevo ser humano. Se jacta de que esta hazaña era mucho más noble que la creación de Adán por Dios Padre, «pues él creó a un hombre de tierra, pero yo de aire —algo mucho más difícil—». Cuando la gente pedía ver a este *homunculus*, Simón respondía que de nuevo lo había hecho desaparecer en el aire.

El momento de la verdad llegó cuando, según *Hechos*, Simón y Pedro se desafiaron uno a otro ante el emperador Nerón en Roma. Como anteriores confrontaciones entre un simple mago y un verdadero líder religioso⁷⁷, fue una contienda de poderes espirituales. Simón logró realmente volar por el aire durante un momento, impresionando a Nerón, pero Pedro rompió el hechizo e hizo que el mago se estrellara con tan mala suerte que nunca se recuperó. Su resurrección a los tres días, que él mismo había predicho (siempre que fuera enterrado vivo), nunca tuvo lugar, «porque él no era el Cristo», advierte Hipólito sarcásticamente (*Refut. herej.* VI 20, 3).

El tercer *magus* de este período fue Apolonio de Tiana, que nació en Capadocia algunos años después que Jesús, según parece, y alcanzó el reinado de Nerva (ca. 97 d. C.). Aproximadamente un siglo después, Flavio Filóstrato escribió una exhaustiva *Vida de Apolonio de Tiana* (ver núm. 26), que, aunque

⁷⁶ *Recogn. Clement.* 2, 15; *Homil. Clement.* 2, 26. Estos pasajes están citados en P. M. Palmer y R. P. More, *Sources of the Faust Tradition* (Nueva York: Octagon Books, 1978), pág. 16. La consecuencia fue que Simón mató al niño; véanse las brujas del *Épodo* V de Horacio.

⁷⁷ Moisés y los magos egipcios ante el Faraón (*Éxodo* 7); Pablo y Elimas ante el procónsul (*Hechos* 13, 6-12).

no precisamente fidedigna, es sin embargo nuestra fuente más importante⁷⁸. Filóstrato, un escritor profesional, era un protegido de la emperatriz Julia Domna, madre del emperador Caracalla. Esta hermosa y culta dama estaba interesada en la filosofía, la religión y la ciencia; Galeno, el gran físico y autor médico, era otro de sus protegidos. Ésta poseía un documento que pretendía ser las memorias de un cierto Damis de Nínive, un discípulo de Apolonio; ella se lo entregó a Filóstrato como material tosco para que le diera un pulido tratamiento literario. Filóstrato accedió, y de su biografía, muy digna de leerse, surge el desconocido asceta, maestro viajero y taumaturgo llamado Apolonio. Normalmente se le etiqueta de neopitagórico; en realidad es más bien como un nuevo Pitágoras. Representa en verdad, en una época diferente, la misma combinación de científico, filósofo y *magus*, aunque explica este tipo de «magia» como ciencia. En el siglo I d. C. tuvo lugar un resurgimiento del pitagorismo; sus centros fueron Alejandría y Roma. Si podemos confiar en su biógrafo, Apolonio viajó hasta la India, donde intercambiaba ideas con los brahmanes, considerados verdaderos filósofos pitagóricos.

Lo que sabemos de la enseñanza de Apolonio es bastante coherente con la doctrina tradicional de Pitágoras. Los animales tienen un alma divina, del mismo modo que los seres humanos; de ahí que sea pecado matar a un animal, para comerlo, utilizar su piel o vellón como vestidos o para ofrecerlo a los dioses como sacrificio. Se requiere el vegetarianismo y una vida pura y ascética en general. Apolonio creía también en la transmigración de las almas y afirmaba recordar sus propias vidas anteriores, pero negaba explícitamente ciertas hazañas asombrosas que le eran atribuidas por Filóstrato (*Vida de Apolonio de Tiana* VIII 7): por ejemplo, que había descendido al infierno y que podía resucitar a los muertos. Dado que fue arrestado dos veces por acusaciones de magia, una vez bajo Nerón y de nuevo bajo Domiciano, debía de tener muchas razones para reducir a dimensiones razonables los milagros que se le atribuían. Probablemente, sus discípulos lo hicieron más taumaturgo de lo que él mismo quería ser. En algunos aspectos, Apolonio recuerda a Sócrates: disfrutaba con los vivos debates filosóficos y se le daba muy bien utilizar las premisas del oponente contra él, reduciéndolo *ad absurdum*. Como Sócrates, tenía un *daimónion* (ver núm. 53). A diferencia de Sócrates, publicó; sabemos de un tratado, *Sobre los sacrificios*.

A principios del siglo IV d. C. se hizo un nuevo esfuerzo por desacreditar a los cristianos, quizá para justificar las persecuciones ordenadas por Diocleciano. Un alto oficial de su administración, Hierocles de Nicomedia, escribió un panfleto anticristiano titulado *El amante de la verdad*, en el que trataba de

⁷⁸ Ver, más arriba, n. 69; cf. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 1, págs. 242 ss.; T. Whittaker, *Apollonius of Tyana and Other Essays* (Londres: Sonnenschein, 1906); y W. R. Halliday, *Folklore Studies* (Londres: Methuen, 1924), 6.

mostrar que Apolonio era superior a Jesús como maestro y también como taumaturgo. Su tesis fue combatida, probablemente poco después del 310 d. C., por el historiador de la Iglesia Eusebio, un superviviente de las persecuciones⁷⁹.

Apolonio era venerado por sus seguidores como un hombre santo o un ser divino, y tenía un santuario en su lugar de nacimiento, Tiana. En cierto momento, hubo una estatua suya en la capilla privada de un emperador romano, junto con las estatuas de Abraham, Orfeo, Jesús y otros⁸⁰. Pero ni siquiera el entusiasmo de la emperatriz Julia Domna, su hijo Caracalla y el elegante estilo literario de Filóstrato pudieron extender su culto por todo el Imperio. Juliano, fervoroso creyente de la teúrgia y defensor del paganismo, nunca menciona a Apolonio.

Convendría decir algo sobre los movimientos espirituales de la Antigüedad tardía, que, aunque con frecuencia no se distinguen claramente uno de otro, eran, en aquel entonces, diferentes. A pesar de que se acercaban más a las teologías excluyentes y sus seguidores no practicaban necesariamente la magia, pueden calificarse de «ciencias ocultas».

En primer lugar discutiremos el gnosticismo⁸¹. El término deriva de *gnôsis* «conocimiento», no cualquier conocimiento, sino el conocimiento *par excellence*, «el conocimiento de Dios». Para los seguidores de este ideal, la meta más alta en la vida era escapar del ambiente de mal que los rodeaba, para ascender al reino del bien, que es, al mismo tiempo, la última realidad. Escapar del mundo visible por el «conocimiento de Dios» es estar salvado. Ser gnóstico significa mostrarse superior a todas las cosas terrenales y, de ese modo, perder interés por el cuerpo, sus necesidades, funciones y emociones. Todo lo demás derivaba de esto; por tanto, no era necesario idear un sistema de moralidad para los problemas de la vida diaria, como sí hicieron el estoicismo imperial y la Iglesia cristiana primitiva.

Se ha sugerido que el gnosticismo derivaba del orfismo pero que también estaba influido por la religión astral babilónica y por el hermetismo. Esto es difícil de probar, porque por aquella época, el orfismo, como el pitagorismo, había perdido mucho de su carácter originario.

⁷⁹ Un estudioso francés del siglo xvii escribió una *Apology for All Great Men Who Were Wrongly Accused of Magic* (primero publicado en francés, París, 1625). Entre los defendidos están Pitágoras y Sócrates; Apolonio es caracterizado como un líder religioso que imitó la figura de Cristo; y la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato es presentada como una imitación de los *Evangelios*.

⁸⁰ *Scriptores Historiae Augustae, Alex. Severus*, 29, 2; ver M. Smith, *Jesus the Magician*, págs. 88-89.

⁸¹ Ver C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (Londres: Hodder and Stoughton, 1935); R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zürich: Artemis, 1949), págs. 181 ss.; W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand* (Frankfurt: Scheffler, 1960); R. M. Grant, *Gnosticism: A Source Book* (Nueva York: Harper, 1961).

Algunos líderes gnósticos —por ejemplo, Carpócrates de Alejandría (ca. 120 d. C.)— utilizaban, al parecer, conjuros, drogas y mensajes de espíritus y démones, pero, puesto que gran parte de esta información nos ha sido transmitida por autores cristianos hostiles a los gnósticos, no se considera fidedigna. Al parecer, había un auténtico interés dentro del gnosticismo por reconciliar el cristianismo con la filosofía y las ciencias ocultas de la época, pero, por lo general, los gnósticos estaban más interesados por comprender el funcionamiento de los mecanismos cósmicos que por ponerlos en marcha o detenerlos⁸².

El hermetismo es un movimiento afín. Tenemos un considerable número de escritos herméticos que prometen a la humanidad un conocimiento más profundo de ella y un control sobre la naturaleza⁸³. La magia, la astrología y la alquimia formaban todas parte del hermetismo. El propio nombre deriva de Tot, manifestación egipcia del dios griego Hermes, que es para algunos el dios más importante de Grecia, Roma y Egipto en torno a la época del nacimiento de Cristo, y se le honra por tanto con el título de Trismegisto, «el tres veces grande». En un intento de atraer a los prosélitos judíos, se le asociaba incluso con Moisés (Euseb., *Prep. Evang.* IX 27, 3)⁸⁴. Aquí observamos la tendencia a elevar a un dios griego relativamente menor al más alto rango posible y enriquecer su imagen, por así decir, con rasgos tomados de otras religiones, especialmente de las más antiguas y venerables. Un dios tan complejo sería un poderoso rival de la popular diosa Isis⁸⁵.

Debió de existir bastante rivalidad y competencia entre estos grupos. Sin duda, tenían mucho en común, pero cada uno debía tener un rasgo distintivo que exigía total entrega por parte del neófito. Desde nuestra época es difícil percibir los rasgos diferenciadores, salvo por la polémica de los autores cristianos, que ayudaron a definir la esencia del cristianismo.

La *Historia Natural* de Plinio el Viejo (23/24-79 d.C.) es un voluminoso estudio de conjunto sobre ciencia, pseudociencia, arte y tecnología. Para reflejar el estado de conocimiento de la época helenística tardía se basa en unas cien autoridades anteriores. Esta enorme recopilación trata de cosmología, geografía, antropología, zoología, botánica, farmacología, mineralogía, metalurgia y sus usos en el arte antiguo. Es un tesoro de información y desinformación, pero, puesto que casi todas las ciencias que Plinio utilizó se han

⁸² En la Biblioteca Copta de Nag Hammadi se han encontrado nuevos textos gnósticos. Véase G. MacRae en *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. supl. (Nashville, Tenn.: Abingdon, 1976), págs. 613-19.

⁸³ Festugière y Nock, *Corpus Hermeticum*, 4 vols.

⁸⁴ Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, pág. 207.

⁸⁵ Sobre la supervivencia del hermetismo ver W. Shumaker, *The Occult Sciences of the Renaissance* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1972), págs. 201 ss.; F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), *passim*.

perdido, es de valor considerable para nosotros y ejerció una gran influencia en el pensamiento científico posterior. El propio Plinio no era un filósofo ni un científico especializado en el sentido moderno de la palabra, pero había leído muchísimo, siempre tomando notas, y había desarrollado una filosofía, en parte derivada de estoicos medios, como Posidonio, en la que tenían cabida tanto los poderes de la religión como los de la magia popular y avanzada. Su actitud y su curiosidad general pueden compararse con las de Apuleyo. Creía en las tradiciones antiguas y estaba convencido de que el poder de ciertas hierbas o raíces era revelado a la humanidad por los dioses, aunque también reconocía el papel del azar. Los hombres tropezaban por casualidad con la verdad; entonces, la probaban con la experiencia. Los poderes divinos, en su preocupación por el bien de la humanidad, poseen medios para hacernos descubrir los secretos de la naturaleza, y esto es en realidad lo que hoy llamamos progreso. En su sabiduría y amor, los dioses nos acercan gradualmente a su condición; ésta es la aspiración de Fausto: «ser como los dioses». Siempre habrá progreso de este tipo, según Plinio⁸⁶. Cómo actúa en el futuro próximo no es tan importante; a la larga procede de poderes benévolos. Este concepto está firmemente arraigado en el estoicismo medio: aquí tenemos una «simpatía cósmica» que, si se comprende y utiliza debidamente, actúa para el bien de la humanidad.

Con toda su erudición, Plinio conservó muchas creencias y prácticas religiosas y de magia, y gran parte de esta tradición era folklore con pretensiones científicas. No creía en la eficacia de todas las artes mágicas; de hecho, era consciente de que la mayoría de las afirmaciones de los hechiceros profesionales eran exageradas o, simplemente, falsas (XXV 59, XXIX 20, XXXVII 75). Los hechiceros no habrían puesto por escrito sus encantamientos y recetas a menos que despreciaran y odiaran a la humanidad (XXXVII 40). Si sus promesas significaran algo, el emperador Nerón, que estudiaba magia con los mejores maestros y tenía acceso a los mejores libros, habría sido un mago formidable, pero, en realidad, no hizo nada extraordinario (XXX 5-6). La conclusión de Plinio, sin embargo, es prudente: aunque la magia es ineficaz y detestable (*intestabilis*), con todo, contiene al menos «sombras de verdad» (*veritatis umbras*) que son debidas a las «artes de hacer venenos» (*veneficae artes*). Por tanto, son las drogas lo que realmente funciona, no el *abracadabra* de hechizos y rituales. Sin embargo, sostiene Plinio, «no hay nadie que no tema los hechizos» (XXVIII 4), y al parecer él no se excluye. Los amuletos y dijes que llevaba la gente como una especie de medicina preventiva ni los elogia ni los condena. Es mejor pecar por precaución, pues, quién sabe, un nuevo tipo de magia, una magia realmente eficaz, puede estar desarrollándose

⁸⁶ Plinio, *HN* II 62; Manil., *Astron.* I 95 ss.; Sén., *Cuest. Nat.* VI 5, 3; VII 25; Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 23.

en alguna parte en este mismo momento. De ahí que los magos profesionales, como hemos visto, estuvieran siempre a la expectativa de nuevas ideas.

Buena parte de la enorme obra de Plinio trata de remedios y drogas para curar enfermedades. La mayoría de ellos son preparados de hierbas. La medicina de Plinio es ante todo medicina tradicional, lo cual no significa que sea totalmente simple, pues tiene una larga historia enriquecida por valiosos descubrimientos científicos⁸⁷. En la época de Plinio, muchos médicos utilizaban drogas además de la dieta, el ejercicio, los baños en fuentes minerales y la fe en la *vis naturae medicatrix*, «el poder curativo de la naturaleza». Hay un ingrediente que Plinio menciona frecuentemente, para uso interno y externo a la vez, un ingrediente cuya virtud es hoy reconocida: la miel.

En total, Plinio da varios miles de recetas para drogas y remedios (especialmente en los libros XX-XXXII). Personalmente, prefiere las hierbas aisladas, pero también menciona mezclas, remedios animales e incluso drogas confeccionadas por los *magi*, aunque éstos le desagradan y los desprecia enérgicamente. Plinio se refiere continuamente a los *magi*, sobre todo en los libros XXVIII y XXIX y, también, en el libro XXX, donde les dedica el principio del libro⁸⁸. Para él son, básicamente, hechiceros, pero también podrían ser sacerdotes de una religión extranjera, como los druidas de los celtas en Gran Bretaña y Galia. Llega a incluir a Moisés en una lista de *magi* famosos, como si conociera la historia de la sesión ante el faraón que transmite el *Antiguo Testamento*. Según Plinio, el arte de los *magi* afecta a tres áreas: *medicina*, *religio* y *artes mathematicae* (XXX 1), «poder curativo», «ritual», y «astrología». Ésta es una curiosa definición, pero quizá correcta en esencia, pues, probablemente, muchos magos profesionales de aquella época eran también sanadores, que realizaban ciertos ritos y dirigían oraciones a poderes sobrenaturales (*religio*), y muchos de ellos, sin duda, sabían algo de astrología, aunque no practicaran otras técnicas de adivinación. Sin embargo, la *religio* de Plinio no es nuestra *religión*; algunas veces utiliza el término en el sentido de «superstición», otras en el sentido de «expresión de una creencia o costumbre religiosa» (XI 250-51).

Al final, ni siquiera un hombre instruido, culto e ilustrado como Plinio está seguro de qué creer y qué rechazar. Por precaución y para hacer su obra lo más útil posible, transmite, además de muchas drogas en las que tiene confianza,

⁸⁷ A la aspirina, la droga más utilizada del mundo y una de las menos caras, se le ha llamado droga «mágica» porque la ciencia médica no sabe exactamente cómo funciona. Su ingrediente activo, ácido salicílico, contenido en la corteza de sauce, se ha utilizado en la medicina científica desde Hipócrates (ca. 400 a. C.) y en la medicina tradicional durante muchos siglos, por ejemplo, por los indios de América. Ver *The World Almanac Book of the Strange* (Nueva York: New American Library, 1977), págs. 13-14.

⁸⁸ Ver W. H. S. Jones, en *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 181 (1950/51), págs. 7-8.

algunas supersticiones y rituales mágicos sobre los que tiene serias dudas. Le desagradan y desconfía de los magos profesionales como estamento y los llama «impostores» y «charlatanes», y, sin embargo, parece admitir, casi de mala gana, que hay ciertas cosas que saben y pueden hacer. Su dilema puede ilustrarse mejor con esta frase (XXVIII 85): «La gente cree que al manchar de sangre menstrual las jambas de las puertas, los trucos de los *magi*, esos inútiles charlatanes, pueden volverse ineficaces. ¡Ciertamente, me gustaría creer esto!».

Al filósofo platónico Plutarco de Queronea (ca. 45-125 d. C.) debemos el tratado *Sobre la Superstición*, que recuerda por doquier a la descripción de Teofrasto (núm. 2)⁸⁹. Plutarco define la *deisidaimonía* «superstición» como «miedo a la divinidad o a los dioses», aunque los ejemplos que utiliza muestran que, como Teofrasto, tiene en mente un tipo de miedo que se convierte en obsesión. Expresamente, menciona ritos de magia y tabúes, consultas a hechiceros y brujas profesionales, hechizos y ensalmos, y el ininteligible lenguaje de las plegarias dirigidas a los dioses⁹⁰. Aunque el propio Plutarco considera seriamente los sueños (especialmente los de los moribundos) y los presagios, reserva el término *supersticioso* para quien tiene fe excesiva o exclusiva en tales fenómenos. Sin duda, es una cuestión de perspicacia. Al parecer, también da por supuestas otras prácticas de magia, tales como hacer daño a alguien por el mal de ojo, y ofrece una explicación de ese fenómeno (*Charlas de sobremesa* V 7). También cree en los demonios que sirven de agentes o enlaces entre los dioses y los hombres y son responsables de numerosos sucesos sobrenaturales en la vida humana, que comúnmente se atribuyen a intervención divina. Así, es un demon el verdadero poder que hay detrás del oráculo de Delfos, y no el propio Apolo. Algunos demonios son buenos, otros malos, pero incluso los buenos, en un arranque de cólera, pueden hacer cosas malas⁹¹.

En general, Plutarco, aunque se burla del miedo excesivo y enfermizo a los poderes sobrenaturales, acepta algunas cosas de lo que llamaríamos «superstición popular», pero se preocupa por seleccionar sólo lo que es compatible con su propia doctrina filosófica, y, aquello que selecciona, lo depura y le proporciona, en la medida de lo posible, una explicación racional. No trata en absoluto sobre la magia ritual, y, según parece, rechaza la astrología; en su biografía de Rómulo (12) se burla de un amigo de Varrón que trataba de determinar la fecha y el momento del nacimiento de Rómulo a partir de su carácter y de

⁸⁹ J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 3.^a ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1922), págs. 4 ss.

⁹⁰ F. E. Brenk, *In Mist Apparelled: Religious Themes in Plutarch's «Moralia» and «Lives»* (Leiden: E. J. Brill, 1977), pág. 59.

⁹¹ J. Dillon, *The Middle Platonists* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1977), págs. 216 y ss.

ciertos hechos conocidos de su vida. Esta operación también conducía indirectamente a una fecha segura, creía el astrólogo, para la fundación de Roma.

Un platónico posterior, Apuleyo de Madaura (nacido *ca.* 125 d. C.), nos ofrece una importante cantidad de información sobre las creencias de la época en las ciencias ocultas. Tenemos el discurso que pronunció en su propia defensa contra la acusación de practicar la magia, *ca.* 160 d. C., y por esta *Apología* (otro título es *De Magia*) sabemos lo fácil que era en aquella época que un científico o filósofo se viera acusado de prácticas de magia. También sabemos que la acusación podía utilizarse como pretexto para destruir a un enemigo. Sin embargo, puede que Apuleyo no estuviera completamente fuera de toda sospecha. En su novela, las *Metamorfosis* (también conocida como *El asno de oro*), una pieza de ficción que parece tener elementos autobiográficos, el héroe, Lucio, se interesa de joven, como pasatiempo, por la magia, se mete en problemas, es salvado por la diosa Isis, y encuentra entonces en sus misterios el verdadero conocimiento y la felicidad⁹². Es la historia de una conversión. Para mejorar su hasta ahora normal currículum filosófico, un joven de talento e intelectualmente curioso trata de estudiar la magia, pero se encuentra con un grupo de brujas profesionales que le juegan una mala pasada. Liberado del dolor y de la desgracia por la diosa Isis y curado de su morbosa curiosidad, se convierte en una persona profundamente religiosa, aunque todavía un filósofo. Para él, la religión y la filosofía (o la ciencia), depurada de sus elementos de magia, ofrece, como J. Tatum escribe, «una manera de dar sentido a un mundo imprevisible y cruel»⁹³. Éste era exactamente el papel que la magia pretendía, pero, además de «dar sentido», trataba de «controlar» los poderes negativos en el mundo y prometía toda clase de sensaciones y emociones al neófito, y en todo esto, obviamente, fracasó. Lo que puede decirse de Apuleyo puede decirse probablemente de muchos «intelectuales» (como hoy los llamaríamos) de su época. La magia tenía tremendos alicientes para ellos, pero cuanto más en profundidad la estudiaban, más conscientes eran de sus peligros.

La transformación de Lucio, el héroe de la novela, en asno es descrita en el libro III (ver *núm.* 29). Los personajes principales son Lucio, el impaciente joven estudiante de magia que está resuelto a aprender el secreto de la transformación, aunque había sido advertido de los riesgos; y Fotis, la atractiva joven bruja cuya ama, Pánfila, una hechicera más avanzada, tiene una especie de taller de magia en el tejado de su casa, un refugio de madera oculto a la vista, pero abierto a los vientos y lleno de sus requisitos: hierbas, platos de metal

⁹² J. Tatum, *Apuleius and the Golden Ass* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1979), págs. 28-29, remite a A. D. Nock, *Conversion* (Oxford: Clarendon Press, 1933), págs. 138 ss., tratamiento pormenorizado del libro XI de las *Metamorfosis* de Apuleyo.

⁹³ Ver Tatum, *Apuleius and the Golden Ass*, págs. 62 ss., para la discusión de «serenidad espiritual y mundo circundante». Tanto la filosofía como la ciencia son ingredientes de un tipo superior de magia.

inscritos con caracteres mágicos, diversos ungüentos en cajas pequeñas y, lo más horrible de todo, partes de cadáveres robados de cementerios o de lugares de ejecución (*El asno de oro* I 10; II 20-21).

Apuleyo llegó a Oea, ciudad del norte de África, en torno al 160 d. C., donde una enfermedad le obligó a permanecer más tiempo del que había planeado. Un amigo con el que había estudiado en Atenas le presentó a su madre, una viuda rica llamada Pudentila, unos diez años mayor que Apuleyo. Cuando los dos se casaron, los familiares de su primer marido temieron por la herencia que esperaban y, cuando el amigo de Apuleyo murió de repente en misteriosas circunstancias, lo acusaron de asesinato, transformando más tarde esta acusación en brujería. El discurso que pronunció ante el tribunal no sólo nos cuenta muchísimo sobre creencias y prácticas de magia, folklore y supersticiones, sino que refleja lo que la gente pensaba que hacían las brujas y los magos en secreto. Si Apuleyo no hubiera convencido al tribunal de su inocencia, el magistrado romano que presidía lo habría sentenciado a muerte.

En su discurso, Apuleyo rechaza totalmente el tipo de magia negra que había sido proscrito por la ley romana desde las Doce Tablas, pero también sostiene que algunos de los más grandes filósofos han sido injustamente acusados de prácticas de magia. Menciona, entre otros, a Orfeo, Pitágoras, Empédocles y al persa Ostanos (*Apol.* 27, 31). Hemos visto que estos hombres representaron el *chamanismo* de la Grecia primitiva y que es difícil en sus casos separar filosofía (o religión) de magia. Sin embargo, a diferencia de los hechiceros corrientes, nunca practicaron la magia negra; esto es probablemente lo que quiere decir Apuleyo, pues incluye también en su lista a Sócrates (cuyo *daimónion* era considerado por sus acusadores un tipo extraño de dios) y a Platón. Parece claro que las masas ignorantes y la élite culta no podrían llegar nunca a un acuerdo sobre las diferencias entre la brujería y algunas de las doctrinas filosóficas y científicas más esotéricas.

Como Plutarco, su compañero platónico, Apuleyo creía firmemente en la existencia de demonios, intermediarios entre los hombres y los dioses. Poblaban el aire y estaban, de hecho, formados de aire. Experimentaban el mismo tipo de emociones que los seres humanos y su mente era racional. En cierto sentido, entonces, el alma humana era también un demonio, pero había demonios que nunca entraban en cuerpos⁹⁴. En su tratado *Sobre el dios de Sócrates*, Apuleyo presentaba una versión completa y sistemática de la demonología que fue grata a los platónicos posteriores. El tratamiento que le da no es siempre fácil de seguir, con el consiguiente riesgo de distorsiones y malentendidos por parte de los profanos. Los filósofos especulaban sobre los demonios — los magos, los invocaban —, de manera que ¿cuál era la diferencia?

⁹⁴ Dillon, *The Middle Platonists*, págs. 317 ss.

Luciano de Samósata nació por la misma época que Apuleyo (ca. 125 d. C.) y murió después de 180 d. C. Como Apuleyo, viajaba de ciudad en ciudad, instruyendo. También estudió filosofía, aunque no pertenecía a ninguna escuela determinada. Sus diálogos filosóficos muestran la influencia de los diálogos platónicos, pero él no es un platónico ni sus escritos son tan técnicos como los que tenemos bajo el nombre de Apuleyo. Admira a los epicúreos porque combaten supersticiones de toda clase.

Uno de los temas de las obras de Luciano es la estupidez de la superstición. Aparece, por ejemplo, en un relato satírico del fundador de un nuevo culto, Alejandro de Abonuteico, contemporáneo suyo. El ensayo de Luciano *Alejandro* o *El falso profeta*, obviamente hostil, es nuestra fuente principal de información⁹⁵. Alejandro afirmaba controlar una nueva manifestación del dios Asclepio en la forma de una serpiente llamada Glicón. Gracias a este agente divino, dispensaba oráculos y dirigía misterios a los que las personas profanas, especialmente cristianos y epicúreos (una extraña combinación), no eran admitidas. Tenía un buen número de seguidores, muchas mujeres y al menos un romano prominente entre ellos. En su ensayo, Luciano disfruta muchísimo revelando los trucos «mágicos» que realizaba Alejandro para impresionar a los ignorantes y crédulos. Cuenta, por ejemplo, que a pesar de que las cuestiones planteadas al oráculo se sellaban, cuando retornaban con la respuesta el sello permanecía intacto; Alejandro tenía diversos métodos de abrirlos, añadir una respuesta y colocar nuevamente el sello.

Alejandro de Abonuteico no era, probablemente, más que uno de los muchos impostores expertos de la Antigüedad tardía. Si Luciano tiene razón, Alejandro sabía cómo manipular multitudes con su presencia, su pronunciación de algún tipo de mensaje y su hábil uso de recursos mecánicos para producir fingidos milagros.

Otro impostor aparece ridiculizado en el diálogo de Luciano *El aficionado a la mentira*. Varios filósofos, incluidos un estoico, un peripatético y un platónico, además de un médico, hablan sobre curaciones milagrosas. Se aducen algunos ejemplos asombrosos (núm. 45). Esto conduce a una discusión sobre encantamientos amorosos (núm. 27) y otras hazañas sorprendentes. Aquí encontramos la versión original de la historia del aprendiz de brujo tal como es contada por el propio aprendiz. Su nombre es Éucrates y ha estudiado con un gran mago llamado Pancrates, que ha pasado veintitrés años estudiando clandestinamente la magia de Isis. Pancrates no necesitaba ayudantes: cogía un trozo de madera —por ejemplo, un palo de escoba—, lo vestía con algunas

⁹⁵ Elimas (ver, arriba, n. 75) es llamado *pseudoprophêtes*, que corresponde al término *pseudómantis* en Luciano. Pero a Elimas también se le llama, en *Hechos, magos*, mientras que Alejandro es calificado de *gôês*. En esta época, los términos debían de ser casi sinónimos, aunque *gôês* tiende a ser más negativo. La información esencial sobre Alejandro se encuentra en un excelente artículo de H. J. Rose en el *Oxford Classical Dictionary*, 2.ª ed., pág. 42.

ropas y lo convertía en una especie de robot que parecía un ser humano a todos los que lo veían (Luciano, *El aficionado a la mentira* 34 ss.). Un día, el aprendiz oye por casualidad al maestro susurrar una fórmula mágica de tres sílabas y, cuando el maestro está ausente, lo intenta con el palo de escoba. Los resultados son bien conocidos por el poema de Goethe *El aprendiz de mago*. Al final de esta conversación, incluso el escéptico (el propio Luciano, presumiblemente) queda perplejo y pierde confianza en los venerables filósofos que enseñan al joven y perpetúan las antiguas supersticiones. Sin embargo, él no está lo bastante seguro de qué creer y qué no creer.

Por lo que se refiere a la historia del gran mago hiperbóreo (núm. 27), Luciano parece señalar con acierto el problema principal. El mago pide un elevado precio por realizar una hazaña que se habría producido a pesar de todo por causas puramente naturales. Pero el prestigio que tiene, el montaje que hace ante la audiencia, todo el abracadabra —el trabajo de relaciones públicas, como diríamos hoy— es tan impresionante que la gente paga con gusto y le cree alegremente, aunque es innecesario decir que es un impostor.

En otro diálogo, *El barco*, uno de los participantes cuenta a los otros sus fantasías. Lo que en realidad quiere son los anillos mágicos de Hermes, anillos que le darán eterna juventud así como el poder de inspirar amor en los que le atraen⁹⁶. Este caso de pensamiento anhelante forma parte del folklore de muchos países y encuentra expresión en cuentos de hadas y leyendas. Dicho anillo podría compararse con la capa que le hace a uno invisible o con las alas de que dotó Hermes a Dédalo para volar. En respuesta a tales fantasías, la magia ofrecía un sustituto inadecuado que parecía funcionar de algún modo, con gran cantidad de fe. Sin embargo, es correcto decir que algunas soluciones muy atrevidas y rápidas ofrecidas por la magia se han alcanzado con más lentitud, pero con mayor grado de confianza, por la ciencia y la tecnología.

En su diálogo *Menipo o Necromancia*, Luciano utiliza motivos de la *Odissea* de Homero (núm. 50), pero presenta una pintura más compleja de una ceremonia de nigromancia. El escritor satírico Menipo, uno de los héroes de Luciano, desea visitar el infierno y viaja hasta Babilonia para consultar a uno de los *magi*. Los preparativos que ha de hacer son formidables: purificación por abluciones y fumigaciones, estricta dieta, dormir al aire libre, tomar especiales precauciones. Algunos de los detalles parecen más bien fantásticos, otros podrían ser parte de la larga y lenta formación del *chamán*; la técnica de Luciano es mezclar fantasía con «realidad», pero con la mezcla muestra la poca «realidad» de la que se podía partir.

⁹⁶ Ver M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps* (París: Les Belles Lettres, 1937), págs. 307 ss.

Los *magi* de la Antigüedad más remota podrían llamarse «hombres con doble imagen»⁹⁷. Luciano explotó las potencialidades de lo oculto y comprendió que hay dos maneras diferentes de ir por el mundo. Se dedicaba a lo que un psicoanalista podría llamar hoy «identificación objetiva» (es decir, se convertía en el dios que invocaba: «Pues tú eres yo, y yo soy tú»)⁹⁸. Los que le señalaban con el dedo eran «hombres de una imagen». Puede que envidiaran la forma de vida del *magus*, su evidente éxito; puede que tuvieran miedo de su poder; pero les molestaba su existencia, declaraban ilegales sus actividades y trataban de hacerle caer en trampas.

No obstante, es difícil trazar una frontera entre los filósofos (o científicos) que eran sencillamente eso y los que estaban también «dentro de la magia», por usar la expresión contemporánea. La combinación arcaica de ambos perdura, pero en menor grado. Un neopitagórico como Apolonio de Tiana o un platónico como Apuleyo de Madaura⁹⁹ podían ser acusados de prácticas mágicas y en su defensa simplemente decir: «Como filósofo [o científico] todo me interesa y estoy dispuesto a investigar cada fenómeno bajo el sol. Si existe la magia —y casi todo el mundo parece creer que existe— yo quiero averiguar si funciona o no. Pero te aseguro que no soy un mago y cualquier milagro que parezca que realizo puede explicarse en términos científicos».

Los hechiceros profesionales de la Antigüedad más lejana eran consultados por mujeres y hombres de toda clase, pero entre sus mejores clientes estaba el *demimonde* de los artistas populares, tales como atletas y actores que tenían que dar lo mejor de sí mismos en un período limitado de tiempo y tenían, naturalmente, miedo de que sus rivales o los defensores de éstos pudieran hechizarles precisamente entonces.

Apuleyo, acusado de brujería, era un hombre muy culto, pero la mayoría de los auténticos magos, según parece, no lo eran. Agustín (*Contra Acad.* 1, 7, 19 ss.) quedó maravillado por Albicerio, un mago que le había ayudado a encontrar una cuchara de plata; este hombre podía también «leer en la mente de un procónsul los versos de Virgilio». Pero según Agustín, carecía de educación; por tanto, no podía ser «bueno». Esto puede parecer un juicio curioso, pero, desde Cicerón, la palabra *humanitas* había tenido dos significados: «educación superior» y «sentimiento humano»; carecer del primero impediría hasta cierto punto poseer el segundo.

⁹⁷ Éste es el término que utiliza P. Brown en *Religion and Society in the Age of St. Augustine* (Nueva York: Harper, 1972), pág. 124.

⁹⁸ Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, págs. 72 ss.

⁹⁹ A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei* (Giessen: Töpelmann, 1908), págs. 108 ss.

Pero incluso entre los cultos, la magia era popular porque ayudaba a explicar la desgracia¹⁰⁰. Para cristianos y paganos igualmente, cualquier tipo de desgracia —un accidente, una enfermedad, incluso una pesadilla— podía ser obra de agentes sobrehumanos, démones que actuaban por su cuenta o manipulados por un enemigo. La Iglesia cristiana, de hecho, encontraba conveniente atribuir la desgracia al poder de la brujería. Algunos teólogos creían que Dios había dado a los démones autoridad para actuar como sus «verdugos públicos» (Orígenes, *Contra Celso* VIII 31), para castigar a la raza humana por el pecado de Adán. De este modo, el mundo se había convertido en un paraíso para los démones, un campo donde podían dar rienda suelta a sus impulsos destructivos: «Él envió sobre ellos la cólera de su indignación, ira y tribulación, y el ser poseídos por malignos espíritus» (*Salmos* 78, 49).

Libanio, un contemporáneo de Agustín, reaccionaba ante las pesadillas como si fueran síntomas de encantamientos mágicos y maldiciones¹⁰¹. Siempre que una persona defraudaba su reputación (un conferenciante olvidaba el discurso que había memorizado; una respetable dama se enamoraba de un hombre socialmente muy inferior a ella), se creía que la magia negra estaba actuando. De este modo, no siempre es sólo desgracia, sino desgracia acompañada por una sensación de vergüenza o culpa, que lleva a sospechar de una intervención mágica.

Gregorio Magno (finales del siglo VI d. C.) advertía que cualquier mujer que durmiera con su marido en vísperas de una procesión religiosa estaba prácticamente invitando a un demon a poseerla, y que una monja que comiera lechuga sin hacer primero el signo de la cruz en ella podría tragarse un demon posado en sus hojas. Los démones estaban en todas partes y sólo la Iglesia podía dar protección¹⁰².

Teodoreto (*Hist. Rel.* 13 [=PGM 82, 1405 ss.]) cuenta la historia de una muchacha que se había convertido en víctima de un hechizo amoroso y de San Macedonio, que fue traído para exorcizarla. El demon que había tomado posesión de ella se disculpó y, nombrando al hechicero que lo había llamado, afirmó que no podía dejarla fácilmente porque había entrado en ella bajo gran fuerza. El padre de la muchacha presentó entonces ante el gobernador una denuncia contra el hechicero, pero San Macedonio logró ahuyentar al demon

¹⁰⁰ Este concepto fue introducido en una obra clásica por E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (Oxford: Clarendon Press, 1937), *passim*; se ha aplicado a la Antigüedad tardía por Brown, *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, pág. 131.

¹⁰¹ La *Autobiografía* de Libanio (ed. J. Martin [París: Les Belles Lettres, 1979]) es singular; ver, especialmente, párrafos 245 ss. Su discurso «Sobre Brujería» (36) también es muy revelador; cf. C. Bonner, «Witchcraft in the Lecture Room of Apuleius», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 63 (1932), págs. 34 ss.

¹⁰² Gregorio Magno, *Diál.* I 4, 30. La mejor edición es la de A. de Vogüé (= *Sources Chrétiennes* 251 [1978]). Hay muchos relatos curiosos de lo sobrenatural en los *Diálogos*.

antes de que pudiera utilizarse como testimonio en el tribunal¹⁰³. La historia muestra lo que la Iglesia podía hacer frente a los demonios, pero también, que aceptaba el hecho de la posesión por mediación de la brujería. Estos demonios habían sido enviados por alguien ajeno a la Iglesia y era deber de ésta contrarrestar su poder maligno.

La creencia en los demonios es muy anterior a Platón, pero encontró acogida en el platonismo y neoplatonismo y, si los filósofos, con la autoridad de Platón, hablaban de los demonios como reales, es evidente que la gente corriente, cristianos y paganos por igual, buscaba también medios con los que hacerles frente. La *Biblia* no ofrecía muchos conocimientos técnicos —los exorcismos de Jesús son siempre únicos y no pueden repetirse a partir de ninguna información ofrecida en los *Evangelios*—, de manera que incluso los cristianos buscaban orientación en otros lugares, en las antiguas tradiciones mágicas.

Los neoplatónicos —algunos al menos— se convirtieron en los más fervientes defensores de la magia ritual y de la teúrgia, quizá como parte de un último esfuerzo por suprimir el cristianismo. Plotino (ca. 205-270 d. C.), el fundador de la escuela, poseía, al parecer, poderes psíquicos (núm. 31) y, ciertamente, tomó la magia con seriedad (núm. 30), aunque es dudoso que debiera llamársele mago¹⁰⁴. Creía que el alma estaba revestida de una envoltura etérea, el *óchēma*, que era iluminada por la luz divina, de modo que los espíritus y las almas (o demonios) podían verse. La propia alma podía ascender hasta el Absoluto mediante el éxtasis. Quizá alguien pudo decir que ciertas cosas inexplicables ocurrían en torno a él, y, sin duda, después de su muerte, sus discípulos especularon mucho sobre lo que realmente había ocurrido.

Porfirio (ca. 232-304 d. C.), en su *Epístola a Anebón*, critica las exageradas afirmaciones de ciertos teúrgos egipcios: éstos amenazaban con espantar no sólo a los demonios o a los espíritus de los muertos, sino al Sol y a la Luna y a otros seres divinos de un orden superior; afirmaban poder hacer temblar los cielos, revelar los misterios de Isis o intervenir a distancia en sus ritos sagrados. ¿Cómo pueden insolentes mentiras forzar a los dioses a decir la verdad? y ¿por qué insisten los teúrgos egipcios en que el egipcio es la única lengua que los dioses entienden? Lo que Porfirio ataca no es la teoría de que la magia funciona, sino las técnicas empleadas por sus practicantes egipcios y su descarado autobombo.

Jámblico (ca. 240-330 d. C.), otro neoplatónico, responde a la carta de Porfirio en una obra titulada *Sobre los misterios egipcios* (núm. 32), que es, básicamente, una defensa de la magia ritual y de la teúrgia, y que trata, desde un punto de vista filosófico, de las técnicas para provocar la presencia de dé-

¹⁰³ Brown, *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, pág. 37.

¹⁰⁴ Merlan, en *Isis* 44 (1953), págs. 341 ss.; Armstrong, en *Phronesis* 1 (1955), págs. 73 ss.

mones o dioses¹⁰⁵. Jámblico cree firmemente que el mundo es manejado por una multitud de démones y que el mago-sacerdote, si ha sido debidamente iniciado y formado, puede entrar en contacto con estas deidades secundarias y, hasta cierto punto, controlarlas. En su obra, que es una importante fuente para entender el sentimiento religioso de la Antigüedad, Jámblico describe con detalle las visiones que ha tenido de espíritus, probablemente alucinaciones en un estado de semivigilia.

La total persecución de la magia por el Estado comienza en el siglo iv d. C.¹⁰⁶. Los emperadores, sin duda, se sentían incómodos ante la idea de que los filósofos pudieran ser capaces de predecir sus muertes con exactitud y que los magos pudieran lanzar sobre ellos una maldición. A veces, llevar un amuleto se consideraba delito. En un movimiento paralelo, la Iglesia también condenaba ahora la brujería, pero por razones diferentes. Los miedos de la Iglesia no eran infundados, pues el emperador Juliano «el Apóstata» (361-363 d. C.) odiaba la fe cristiana y trataba de restaurar la antigua religión. A partir de ese momento, las dos fuerzas dominantes del Imperio, la ley romana y la Iglesia, se asociaron para combatir la brujería, y esta alianza continuó en la Edad Media.

MAGIA ANTIGUA E INVESTIGACIÓN ACTUAL DE FENÓMENOS PSÍQUICOS

Muchos fenómenos descritos en los textos antiguos como proezas de magia podrían ahora considerarse paranormales, sobrenaturales o parapsicológicos¹⁰⁷. Hoy día, la parapsicología se ha convertido en materia académica, y experiencias similares a las relatadas por los autores antiguos se han observado y estudiado desde hace mucho tiempo. Se han realizado experimentos para comprender la naturaleza de la percepción extrasensorial (*PES*) [*extra sensorial perception (ESP)*], la telepatía, la psicoquinesia y fenómenos similares, siendo muy abundante la literatura de que disponemos. En cierto modo, estamos más cerca de entender las historias y creencias que nos han llegado desde la Antigüedad. Si la telepatía existe, no podemos rechazar por más tiempo como fraude historias como la visión de Sosípatra (*núm. 49*). Por supuesto, había casos de fraude: luces y voces sobrenaturales podían producirse por sencillos mecanismos. Por Hipólito (*Refut. herej. IV 35*) sabemos de una cal-

¹⁰⁵ Jámblico, *Les Mystères d'Égypte*, ed. y trad. E. des Places (París: Les Belles Lettres, 1966); cf. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, págs. 278 ss.

¹⁰⁶ Barb, en *The Conflict between Paganism and Christianity*, págs. 102 ss.

¹⁰⁷ Ver Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, págs. 156 ss. En una carta a Dodds, M. P. Nilsson había escrito en 1945: «Estoy convencido de que los llamados fenómenos parapsicológicos constituyeron una parte muy importante en el paganismo griego tardío y son esenciales para entenderlo correctamente».

dera de agua con fondo de cristal situada sobre un pequeño tragaluz y de un vidente que, contemplando el interior de la caldera, veía en su fondo diversos démones, que eran en realidad los cooperadores del mago de la habitación de abajo¹⁰⁸. La gente quería ver démones, así que un oficiante ingenioso les proporcionaba démones. Cuando un mago hace ostentosas afirmaciones, cobra honorarios y luego produce ciertos efectos especiales, debemos sospechar. Pero también parece haber casos que están por encima de toda sospecha.

Designar los fenómenos referidos por los autores griegos y romanos con términos modernos no los explica en realidad, pudiendo confundir el asunto. *Telepatía*, por ejemplo, deriva de dos palabras griegas (*têle* «a distancia» y *páthos* «experiencia»), pero, tal y como fue acuñado en el siglo XIX d. C., nunca lo utilizaron los griegos antiguos. De manera similar, *medium* parece y es una palabra latina, pero nunca fue utilizada por los autores latinos de la Antigüedad para describir a una persona que ayudaba a los vivos a comunicarse con los espíritus de los muertos; en este sentido, el término no se introdujo hasta el siglo XX. Estos términos son útiles, pero no explican lo que en realidad sucede. La *mediumnidad* puede ser un auténtico fenómeno paranormal y, sin embargo, no tener nada que ver con los mensajes o las manifestaciones del mundo de los espíritus. En resumen, tales cosas pueden ocurrir, pero la explicación tradicional es falsa.

La dificultad principal radica en aplicar términos modernos a sucesos y experiencias que describen las fuentes antiguas; ciertamente, pese a que el término moderno pudiese parecer adecuado, no se debería admitir que tal fenómeno quedase definitivamente explicado por el simple hecho de haberle aplicado una denominación. Donde un autor antiguo habla de sus visiones, podríamos utilizar el término *estado de conciencia*; donde utiliza el término *éxtasis*, podríamos preferir *trance*. Desde que William James aspiró óxido nítrico por primera vez, hemos sabido que nuestro estado normal de conciencia en la vigilia no es sino un estado determinado de conciencia y que hay otros, potenciales o reales, que están separados de él solamente por una especie de pantalla.

Por tanto, la investigación psíquica¹⁰⁹ llevada a cabo durante el último siglo facilita nuestra comprensión de las ciencias ocultas en el mundo antiguo, siempre que tengamos presentes las dificultades señaladas. Además, como Dodds ha observado, hay una diferencia entre el ocultista y el investigador de fenómenos psíquicos:

El ocultista, como su nombre indica, valora lo oculto *qua* oculto: ésa es para él su virtud, y lo último que agradecerá es una explicación... El auténtico

¹⁰⁸ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, págs. 191-92.

¹⁰⁹ Ver Wilson, *The Occult*; A. Koestler, *The Roots of Coincidence* (Londres: Hutchinson, 1972).

investigador de fenómenos psíquicos... se siente atraído [por los fenómenos ocultos], porque considera que pueden y deberían ser explicados, pues son, como cualquier otro hecho, una parte de la naturaleza... Lejos de desear derribar el encumbrado edificio de la ciencia, su más alta aspiración es construir un anexo moderno que servirá, al menos provisionalmente, para albergar sus nuevos hechos¹¹⁰.

Buena parte de esto carece todavía de explicación. Dodds cita de Agustín (*De Gen. ad Litt.* 12, 18) lo siguiente: «Si alguien puede encontrar las causas y el funcionamiento de estas visiones y realmente comprenderlos, preferiría oír sus opiniones antes de que tratara yo mismo el asunto»¹¹¹. Pero Agustín no pone en duda la realidad de las propias visiones¹¹².

Telepatía, mediumnidad y automatismo son algunos de los términos más útiles para entender los fenómenos «ocultos» en el mundo antiguo, pero no todos pertenecen a la esfera de la «magia». La telepatía podría tratarse en el capítulo sobre la adivinación. Para un griego o un romano, la mediumnidad habría sido un caso de posesión y, por tanto, podría pertenecer al capítulo sobre demonología. La cuestión es: ¿debemos ponernos en la situación de los antiguos y utilizar sus conceptos y términos? Hasta cierto punto podría ser útil, pero merece también la pena examinar los términos modernos aplicándolos a experiencias que los autores antiguos sentían como «mágicas» o «milagrosas».

La visión de Sosípatra, tal como la cuenta Eunapio (*Vida de filósofos y sofistas* [núm. 49]), es un buen ejemplo de conocimiento sobrenatural de un suceso que ocurría (al parecer, en aquel mismo momento) a distancia del vidente y que era verificado poco después. Livio narra cómo su amigo, el augur Gayo Cornelio, realmente vio la victoria de César sobre Pompeyo en Fársalo, a miles de millas de distancia (Plut., *Vida de Julio César* 47; Aulo Gelio, *Noches áticas* XV 18); y hay otras historias de este tipo, que se refieren normalmente a importantes batallas. ¿Debería considerarse esto «telepatía» o «clarividencia»? ¿O ese «sexto sentido» que, según Demócrito¹¹³, «animales, sabios y dioses» tienen en común? ¿O deberíamos simplemente llamarlo el factor *psi*, el término que utilizan hoy los parapsicólogos?

Como Freud, Dodds creía que antes del desarrollo del lenguaje había existido un método arcaico por el cual los individuos se entendían entre sí, una especie de conciencia compartida, retrocediendo, quizá, a un tiempo en que

¹¹⁰ E. R. Dodds, *Missing Persons: An Autobiography* (Oxford: Clarendon Press, 1977), págs. 97 ss. Es un libro encantador.

¹¹¹ *Ibid.*, pág. 111.

¹¹² De hecho, Agustín fue un serio observador de los fenómenos ocultos, como ha mostrado P. Brown (*Augustine of Hippo* [Londres: Faber, 1967], págs. 413 ss.); cf. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 174, n. 1.

¹¹³ H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 12.^a ed. (Berlín: Weidmann, 1966), 68A. 116; cf. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 162.

los seres humanos no tenían todavía conciencia de sí mismos como individuos¹¹⁴. Una vez que esta conciencia se desarrolló y el lenguaje comenzó a usarse, esa otra facultad funcionaba a un nivel inconsciente y sólo se utilizaba bajo circunstancias especiales, en una emergencia. Normalmente, esta facultad se manifestaba en sueños o en estados de disociación mental; de hecho, la conciencia normal rechaza cualquier comunicación «oculta» externa.

La definición corriente de *telepatía* como «la comunicación de impresiones de cualquier tipo de una mente a otra, independientemente de los canales habituales de los sentidos» (F. W. H. Myers) se adecuaría a algunos casos de la Antigüedad clásica de los que tenemos noticia, y, al parecer, Demócrito (ca. 400 a. C.) basó su relato de la adivinación en ese concepto. Él creía que las imágenes fluyen constantemente por el espacio, algunas de ellas enviadas por personas vivas. Estas imágenes penetran en el cuerpo del receptor y se le aparecen, por ejemplo, en un sueño. Cuanto más entusiasmado o exaltado está el emisor, más vívidas son las imágenes¹¹⁵. En nuestra era televisiva, la idea de imágenes que viajan por el espacio a tremenda velocidad no es nueva. El emisor de imágenes telepáticas de Demócrito podría compararse con una emisora de televisión; el receptor, con un televisor. La comparación no explica nada, por supuesto, pero parece claro que Demócrito, que anticipó también la moderna teoría atómica, observó auténticos casos de telepatía y trató de explicarlos científicamente.

La prueba a que sometió el rey Creso de Lidia a los oráculos famosos del mundo griego, haciéndoles adivinar qué singular suceso se estaba desarrollando por orden suya en un determinado momento, fue un experimento de telepatía (Heródoto, I 47)¹¹⁶. El rey creía que aquel oráculo que diese la respuesta correcta sería el que mejor podría aconsejarle después sobre el futuro. Los enviados de Creso a los siete oráculos más importantes fueron a preguntar, en un día predeterminado: «¿Qué está haciendo el Rey de Lidia en este preciso día?». Solamente el oráculo de Delfos ofreció la respuesta correcta: el rey de Lidia está cocinando un plato de lo más inusual, que se compone de cordero y tortuga, en una olla de bronce. Sin embargo, la historia tiene un final triste. Después de su experimento más bien frívolo o, como algunos griegos pensaron, blasfemo, Creso confió en el oráculo de Delfos, le hizo una pregunta crucial, recibió una respuesta ambigua, atacó Persia y fue derrotado. La historia puede ser una invención griega, pero la idea de tal experimento pudiera muy bien habersele ocurrido a un gobernador del Oriente Próximo de aquella época.

¹¹⁴ Dodds, *Missing Persons*, págs. 109 ss.

¹¹⁵ Diels y Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 68A. 77; Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, págs. 161-62.

¹¹⁶ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, págs. 166-67.

El «Cuento del posadero malvado» es citado por varios filósofos estoicos como ejemplo de la verdad que, bajo ciertas circunstancias, se nos revela en sueños¹¹⁷. Dos viajeros llegan juntos a Mégara. Uno ha de permanecer en una posada, el otro pasa la noche en la casa de un amigo que le hospeda. El segundo hombre tiene un vívido sueño: ve al posadero asesinando a su compañero de viaje; salta de la cama para correr en su ayuda, pero entonces se dice a sí mismo que sólo fue un sueño y vuelve a la cama. Mas, he aquí que tiene un segundo sueño en el que el otro hombre le informa de que, en efecto, ha sido asesinado y le dice que vaya a una de las puertas de la ciudad por la mañana temprano: allí debe detener un carro de estiércol porque su cuerpo está oculto en él. Así lo hace, encuentra el cadáver y el posadero es detenido como asesino. No podemos saber si la historia es real o no, pero parece auténtica. La explicación, como dice Dodds¹¹⁸, es todavía más difícil: ¿es telepatía de un hombre que es asesinado (en el caso del primer sueño) y clarividencia por parte del que sueña (en el caso del segundo sueño), o hay otras explicaciones?

La psicoquinesia ha recibido bastante atención en los últimos años. Puede definirse como el movimiento o alteración de objetos sin contacto físico directo. Esta capacidad se atribuye a los demonios en algunas leyendas de los primeros santos¹¹⁹, y en *La Vida de Apolonio de Tiana* (IV 20) de Filóstrato, el demon, después de haber sido obligado a abandonar a un joven poseído, derriba una estatua cercana. Hay una historia de una estatua ambulante en *El aficionado a la mentira* (21) de Luciano, pero parece ser una broma sobre la creencia en estatuas animadas¹²⁰. Algunos casos que han sido relatados podrían considerarse ejemplos del fenómeno de «poltergeist». Se creía que la casa en la que el futuro emperador Augusto se crió —algunos decían que había nacido allí— estaba habitada por una fuerza misteriosa y, cuando un nuevo propietario, ya por ignorancia o por ser demasiado curioso, intentaba dormir en una habitación determinada, era arrojado, colchón incluido, por esa «repentina y misteriosa fuerza» (Suet., *Aug.* 6).

Hay distintos estados de «disociación mental», como decimos hoy día: sueños, aturdimientos leves, alucinaciones del moribundo y del perturbado mental, y estados de médium inducidos voluntariamente¹²¹. Para un griego o un romano, cualquier forma de disociación podía considerarse un caso de posesión. Como Dodds señala, a partir de sus experiencias personales así como de su conocimiento de las fuentes antiguas, los «síntomas más extremos» se interpretan como signos de posesión y la aparición de fenómenos físicos sim-

¹¹⁷ Para los testimonios de Crisipo, Cicerón y otros autores, ver *ibid.*, págs. 172-73.

¹¹⁸ *Ibid.*, pág. 172.

¹¹⁹ *Ibid.*, pág. 158, n. 1; pág. 206, n. 2.

¹²⁰ P. Boyancé, en *Rev. Hist. Rel.* 147 (1955), págs. 189 ss.

¹²¹ Dodds (*The Ancient Concept of Progress*, pág. 204) señala que la disociación es un estado psicológico que aparece en todas las culturas.

bólicos confirma la autoridad religiosa del poseído y sus palabras. Son vistas luces, no siempre por todos los presentes, en el momento en que el médium está entrando en trance o saliendo de él; esto significa que, sin duda, estas sesiones se celebraban normalmente en habitaciones oscuras o semioscuras¹²². La levitación del médium en trance también es referida¹²³, pero parece tener un significado más religioso que mágico, porque en diferentes culturas es la señal de una persona buena o santa: los sabios indios (es decir, los faquires o yoguis), los rabinos judíos, los santos cristianos —incluso Jesús, según los *Hechos apócrifos de Pedro* (32)— poseían ese don¹²⁴.

Los fenómenos de materialización se describen también como «formas de espíritus» que no tienen rasgos definidos o que toman una forma identificable¹²⁵; se les ha comparado con el «ectoplasma» que algunos espiritistas modernos afirman haber visto salir y volver al cuerpo de un médium¹²⁶.

Automatismo es otro término moderno que se aplica a ciertos fenómenos ocultos. Significa, esencialmente, que alguna persona o cosa toma posesión de otra y ésta pierde, por algún tiempo, el control sobre un sentido o un músculo. Dodds distingue cuatro tipos principales de automatismo: (1) visual, (2) auditivo, (3) motor o muscular, y (4) oral, en realidad un subtipo de (3) porque, al hablar, se utilizan los músculos¹²⁷.

*Automatismo visual*¹²⁸ es el término moderno para leer el futuro o cristalomanía —es decir, la técnica de ver imágenes en bolas de cristal, espejos o agua, que revelan el futuro o, con menos frecuencia, secretos del pasado y del presente—. *La catoptromancia*, la utilización de un espejo para este fin, se practicaba ya en Atenas en el siglo v a. C.¹²⁹. Cuando se utiliza agua, los términos son *hidromancia* (adivinación por el agua) o *lecanomanía* (adivinación por medio de una vasija). El último método se originó al parecer en Babilonia, donde se echaba aceite en agua y las figuras que formaba se observaban e interpretaban. Una costumbre similar ha sobrevivido en Europa hasta el siglo xx: verter plomo fundido en una cazuela de agua en Halloween o en la Víspera de Año Nuevo para ver lo que el Año Nuevo deparará (Halloween es la Víspera del Año Nuevo celta). El aceite o plomo no son necesarios, pues el adivino debe ser capaz de ver figuras en el agua. Tampoco se utiliza siempre

¹²² Jámbli., *Mist.* III 5; Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, págs. 203 ss.

¹²³ Jámblico era al parecer capaz de esto; cf. Eunap., *Vidas de filósofos y sofistas*, pág. 458 Boissonade.

¹²⁴ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 205.

¹²⁵ Por ejemplo, Proclo, el neoplatónico, en su comentario a la *República* de Platón I 110, 28 (ed. Kroll, 1899).

¹²⁶ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 204.

¹²⁷ *Ibid.*, págs. 186 ss.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Aristóf., *Ach.* 1128 ss.; A. Delatte, *La Catoptromancie grecque et ses dérivés* (París: Droz, 1932), págs. 133 ss.; Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, págs. 186 ss.

esta técnica para la adivinación: el teúrgo puede utilizar la catoptrancia o la hidromancia para ver a Dios. En tiempos antiguos se utilizaba esta técnica para los más mundanos propósitos, tales como recuperar dinero u objetos valiosos que habían sido robados o perdidos, pero era también practicada por magos-sacerdotes, dentro de un santuario conocido, como parte de un ritual místico para producir visiones de dioses.

*El automatismo auditivo*¹³⁰ consiste en oír voces sobrenaturales. Técnica-mente hablando, el caso de los profetas del *Antiguo Testamento* que oían la voz de Yahvé constituye un ejemplo de este tipo de automatismo. El fenómeno era más frecuente entre los judíos que entre los griegos y romanos, según parece, pero el *daimónion* de Sócrates es una notable excepción; aunque no comunicaba largos mensajes a su oído interior que pudiera compartir con otros, siempre le impedía hacer una cosa u otra. Si verdaderamente oía algo o sólo sentía una especie de freno, es algo que no sabemos. Textos posteriores como el *Teages* pseudoplatónico le hacen pronunciar oráculos, pero al parecer son obras de autores que no conocieron al propio Sócrates.

Sería erróneo decir que un individuo que experimenta automatismo visual o auditivo es enteramente pasivo, un simple receptor de visiones y voces. Existe también un automatismo más activo, «muscular» o «motor» que, según Dodds, se refiere a la escritura y dibujo automáticos, a la mesa giratoria y al llamado tablero de la Ouija¹³¹. En realidad, el automatismo oral o la mediumnidad podrían también estudiarse como una forma de «automatismo muscular», aunque, como dice Dodds, implica «un grado de disociación mucho más profundo que los tipos hasta aquí considerados, y en correspondencia con esto ha causado una impresión mucho mayor en la imaginación popular de todas las épocas»¹³². El tipo de tablero de la Ouija descrito anteriormente es un buen ejemplo; es un experimento que puede fácilmente reproducirse hoy.

Ochenta sacerdotes egipcios moviendo la estatua de un dios en el oráculo de Zeus Amón «dondequiera que la voluntad del dios los dirigía» (Diod. Sic., XVII 50, 6) pudo ser un espectáculo todavía más impresionante, pero implicaba el mismo movimiento o presión muscular inconsciente que activa el tablero de la Ouija. Aunque la técnica tuvo su origen en Egipto, en el siglo v d. C. todavía se practicaba en Ancio (no lejos de Roma), en el santuario de la Fortuna. Macrobio (*Sat.* I 23, 13) describe las «estatuas en movimiento de las Fortunas que dan oráculos» en Ancio¹³³. Los detalles no se conocen, pero podemos imaginar diversas estatuas, cada una representando a la Fortuna, la diosa del Azar, cada una transportada por un grupo de sacerdotes en una

¹³⁰ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, págs. 191 ss.

¹³¹ *Ibid.*, págs. 193 ss.

¹³² Dodds habla de «automatismo motor» y «automatismo oral» o «mediumnidad» (*ibid.*, pág. 193).

¹³³ *Ibid.*

determinada dirección, «tal como las movía la deidad». Una dirección quizá significaba «sí», otra «no», pero el espectáculo debía de ser impresionante y, puesto que había diversas estatuas, se podría tratar con más candidatos. Es posible pensar en toda la operación como si fuera una especie de tablero gigante de la Ouija.

*Discurso automático o mediumnidad*¹³⁴ son términos modernos que se han utilizado para explicar casos de posesión descritos desde tiempos antiguos; y, en cierto sentido, la Pitia de Delfos, una mujer en trance que hablaba con una voz que no era suya, era un caso de posesión; la única cuestión era quién la poseía, si el propio Apolo o algún demon menor. Todo lo que podemos decir es que su estado de conciencia era inducido por autosugestión y que ella tenía muy poco control sobre la situación. No todo el mundo valía para ser un médium, pero «las personas jóvenes y sencillas» eran los mejores candidatos¹³⁵. Cómo entraban en trance no lo sabemos, pero un sencillo ritual, tal como ponerse vestiduras especiales, sentarse en un lugar sagrado, tocar agua sagrada, recitar oraciones o entonar himnos, puede haber operado como autosugestión. A esta distancia en el tiempo es difícil determinar si este fenómeno era espontáneo o inducido. «Hablar en lenguas desconocidas» (*glössolalia*) era, en cierto modo, un equivalente de los primeros cristianos a las ininteligibles palabras de los profetas y profetisas paganos; era necesario un intérprete con conocimientos psíquicos, pero de un modo diferente al médium (ver *1 Corintios* 12, 10).

Probablemente, en la Antigüedad se practicó el hipnotismo, aunque no ha sobrevivido ningún relato detallado de su uso¹³⁶. La técnica de provocar (en ausencia de drogas) un estado como de trance en una persona y, de este modo, hacerla más susceptible a indicaciones e instrucciones externas es, seguramente, muy antigua y puede que se transmitiera como un secreto en ciertos santuarios de Egipto y Grecia. En tiempos más recientes, el médico austriaco Franz Anton Mesmer (1734-1815) descubrió en sí mismo una cualidad que llamó «magnetismo animal», y la utilizaba para curar o aliviar ciertas enfermedades. Por Mesmer, ese estado de trance se llamó «mesmerismo». Luego, en 1842, el cirujano escocés James Braid acuñó el término *neurohipnosis*, que todavía se utiliza en forma abreviada. Aunque deriva de la palabra griega *hýpnos* «sueño», la *hipnosis* nunca fue utilizada en el sentido moderno por ningún autor antiguo. En cambio, la palabra griega *ékstasis* «salir de uno mismo» se

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Jámbli., *Mist.* III 19, citado por Dodds en *The Ancient Concept of Progress*, págs. 193 ss.

¹³⁶ Dodds, que era un hipnotista experimentado, se inclinaba a rechazar el experimento descrito por el filósofo Clearco (frag. 7 Wehrli); según éste, una vara «evocadora de almas» hizo a un muchacho que dormía insensible al dolor (*The Ancient Concept of Progress*, págs. 193 ss.). La descripción de Apuleyo de muchachos «adormecidos por encantamientos o agradables olores» (*Apol.* 43) hace pensar más, según Dodds, en hipnosis.

utilizaba para describir este estado de trance, ya fuese espontáneo o inducido, hipnótico o de médium.

Sería tentador investigar la relación entre los antiguos *magi* del mundo Oriental y los yoguis y faquires de la India, que parecen poder controlar los procesos automáticos del cuerpo, vivir sin comida ni bebida durante días, tener experiencias de visiones y telepáticas, y que, según se dice, realizan hazañas milagrosas. Tales acontecimientos paranormales están documentados, pero permanecen en su mayor parte inexplicados. Se observan paralelos peculiares entre los textos griegos y latinos y los relatos modernos de testigos presenciales en la India. ¿Es posible que algunos de los primeros *chamanes* griegos aprendieran sus técnicas en la India, donde estas tradiciones todavía siguen vivas? El tratamiento entero del problema requeriría un libro en sí mismo.

Hemos visto las muchas y diferentes formas que tomó la magia en la Antigüedad clásica. Existe una enorme distancia de la Circe de Homero a la Ericto de Lucano y hay muchas diferencias entre los *magi* de la temprana Grecia y los hechiceros de siglos posteriores, pero todos tienen una cosa en común: todos personifican el deseo del hombre de imponer su voluntad sobre la naturaleza y llegar a ser, como Prometeo o como el Doctor Fausto, «igual a los dioses». Gran parte de la magia antigua anticipa de alguna manera (como un sueño, al menos) la ciencia y la tecnología modernas; pero buena parte de ella también revela el continuo afán del hombre por la *gnosis*, el conocimiento o la comprensión de lo místico.

TEXTOS

1

El texto griego más antiguo en el que se menciona una operación de magia forma parte de la *Odisea* de Homero. En este episodio, el héroe se enfrenta a una hechicera, Circe, en su propio territorio. Su poder se demuestra cuando transforma a algunos de los compañeros de Ulises en cerdos. Logra esto añadiendo una droga mágica a la mezcla especial de queso que les sirve y tocándolos con su vara mágica. Aquí vemos el típico *modus operandi* de la bruja (no se menciona canto o fórmula alguna, sólo una orden directa), pero, a diferencia de brujas posteriores, Circe es hermosa. Esto lleva a creer que, en términos mitológicos, no es en realidad una bruja, sino una diosa menor, una superviviente de una generación anterior de dioses, apartada — como Crono — a una isla remota y sin gran interés por nadie, excepto, por supuesto, si se entra en su territorio. Su poder, sea del tipo que sea, es inferior al de la dinastía gobernante de dioses, los olímpicos, y uno de ellos, Hermes, provee a Ulises de un antídoto mágico, la misteriosa hierba *mōly*, y le da las instrucciones necesarias.

Es indudable que la brujería formaba parte del folklore griego desde los primeros tiempos. Parte del material de Homero puede remontarse a la Edad de Bronce, y una epopeya como la *Odisea*, con su rica herencia de cuentos populares e historias de marineros, habría quedado incompleta sin un cuento de magia y contramagia, pues, dondequiera que la gente cree en la brujería, cree en maneras de protegerse a sí misma. Llevan un amuleto porque están convencidos de que lo necesitan, por precaución.

HOMERO, *Odisea* X 203-347¹³⁷

[*Habla Ulises*] Yo entonces en dos grupos partí a mis amigos de espléndidas grebas y asigné a cada grupo su jefe; fui yo el de los unos, de los otros Euríloco, igual a los dioses. Echamos en un casco de bronce las suertes

¹³⁷ Traducción de J. M. Pabón.

de ambos: movidas, la señal nos salió del magnánimo Euríloco y luego emprendió su camino y, con él, veintidós de mis hombres.

Todos iban llorando; nosotros también en sollozos los miramos partir. Encontraron las casas de Circe fabricadas con piedras pulidas en sitio abrigado; allá fuera veíanse leones y lobos monteses hechizados por ella con mal bebedizo: se alzaron al llegar mis amigos y en vez de atacarlos vinieron a halagarlos en torno moviendo sus colas. Al modo que festejan los perros a un rey que deja el banquete porque siempre les lleva un bocado gustoso, así ellos coleccionaban, leones y lobos de fuertes pezuñas.

Asustada, no obstante, mi gente miraba a las fieras y acogióse al umbral de la diosa de hermosos cabellos. Percibíase allá dentro el cantar bien timbrado de Circe, que labraba un extenso, divino tejido, cual suelen ser las obras de diosas, brillante, sutil y gracioso.

Y Polites, el buen capitán, el más fiel y estimado para mí de entre todos mis hombres, tomó la palabra:

«¡Oh queridos! Ahí dentro alguien hay que canta y que teje en un amplio telar y la casa resuena a su canto melodioso, sea diosa o mujer; pero alcemos el grito».

Tal les dijo, gritaron los otros llamando y la diosa, tras abrir las espléndidas puertas, salió e invitólos a que entrasen. Siguiéronla allá sin saber lo que hacían; sólo Euríloco fuera quedó sospechando el engaño.

Ya en la casa los hizo sentar por sillones y sillas y, ofreciéndoles queso y harina y miel verde y un vino generoso de Pramno, les dio con aquellos manjares un perverso licor que olvidar les hiciera la patria.

Una vez se lo dio, lo bebieron de un sorbo y, al punto, les pegó con su vara y llevólos allá a las zahúrdas: ya tenían la cabeza y la voz y los pelos de cerdos y aun la entera figura, guardando su mente de hombres.

Al mirarse en su encierro lloraban y dábales Circe de alimento bellotas y hayucos y bayas de corno, cuales comen los cerdos que tienen por lecho la tierra.

Retornaba ya Euríloco al negro, ligero navío a anunciar de sus hombres el caso y amarga fortuna. Presentóse, mas no pudo hablar; esforzábese en vano, conmovido su pecho por una gran pena; sus ojos se llenaban de llanto y el alma bosaba en suspiros. Sorprendidos nosotros le hacíamos en torno preguntas y por fin la ruina contó de los otros amigos:

«Por tu orden, Ulises glorioso, cruzamos la selva y encontramos en medio de un valle un hermoso palacio con sus piedras pulidas en sitio abrigado. Allá dentro una diosa o mujer entonaba su canto sonoro y labraba en ingente telar; al gritarle mis hombres les abrió las espléndidas puertas, salió e invitólos a que entrasen. Siguiéronle allá sin saber lo que hacían y quedé solo yo sospechando en aquello un engaño. Y no más los vi ya: largo tiempo he esperado en acecho, mas ninguno a mi vista volvió a aparecer».

Así dijo y yo al punto me eché sobre el hombro el tahalí con la espada poderosa y bronceada de argénteos tachones, el arco me ceñí y ordenéle guiase hasta allí mi camino.

Él entonces, postrándose en tierra, abrazó mis rodillas y entre llanto y sollozos me dijo en aladas palabras:

«No me fuerces a ir, ¡oh retoño de Zeus!, mas consiente en dejarme; bien sé que ni tú lograrás el regreso ni a ninguno traerás de tus hombres. Huyamos con éstos sin tardanza: aún es tiempo quizá de esquivar la ruina».

Tal habló, pero yo, por mi parte, le dije en respuesta:

«Sigue, Euríloco, ahí, si es que es ese tu gusto, comiendo y bebiendo al amparo del hueco y oscuro navío, que yo voy para allá, pues me impulsa una fuerza invencible».

Y sin más la subida emprendí desde el mar y la nave; iba ya caminando a través de aquel valle sagrado y acercándome a casa de Circe, la rica en venenos, cuando, próximo a ella, delante mostróseme Hermes, el de vara de oro; tenía la figura de un joven al que el bozo ya empieza a apuntar en la edad más graciosa. Apreté con la suya mi mano y me habló de este modo:

«¿Cómo vas, desdichado, tú solo a través de estas breñas, ignorando el país? Tus amigos en casa de Circe como cerdos están encerrados en fuertes zahúrdas. ¿Has venido por caso a sacarlos? Pues bien, ni tú mismo desde allí volverás: quedarás donde ellos. Mas, ¡ea!, yo te quiero librar de esos males poniéndote a salvo. Hay aquí una raíz saludable: tendrás que ir con ella al palacio, que bien guardará tu cabeza de muerte. Mas te voy a explicar las maléficas trazas de Circe. Un mal tósigo hará para ti, lo pondrá en la comida, mas con todo no habrá de hechizarte. Será tu defensa la triaca que yo te daré, pero habrás de hacer esto: cuando Circe te mande correr manejando su vara fuerte y larga, tú saca del flanco tu agudo cuchillo y le saltas encima, a tu vez, como ansiando su muerte. Al momento verás que asustada te invita a que yazgas a su lado: no habrás de rehusar aquel lecho divino por que suelte a los tuyos y a ti te agasaje en sus casas, pero exígele el gran juramento que tienen los dioses de que no tramará para ti nuevo daño, no sea que te prive de fuerza y vigor una vez desarmado».

Tal diciendo, el divino Argifonte entregóme una hierba que del suelo arrancó y, a la vez, me enseñó a distinguirla; su raíz era negra, su flor del color de la leche; *'molu'* suelen llamarla los dioses; su arranque es penoso para un hombre mortal; para un dios todo, en cambio, es sencillo.

Y sin más, partió Hermes de vuelta al Olimpo anchuroso a través de la isla y sus bosques; yo a casa de Circe caminaba agitado mi pecho por mil desazones.

Ya pisaba el umbral de la diosa de hermosos cabellos; me detuve y grité desde allí y, al sentir mi llamada, tras abrir las espléndidas puertas salió e invitóme a que entrara; seguía angustiado en mi alma y ya dentro me sentó en un

sillón tachonado con clavos de plata, bien labrado y hermoso; a mis pies colocó un escañuelo y mezcló en una copa de oro un brebaje agregando venenoso licor: meditaba en su ánimo el crimen.

Me lo dio y lo apuré, pero el filtro no pudo hechizarme; me pegó con la vara y a un tiempo me habló de este modo:

«Anda allá a las zahúrdas y tiéndete igual que los otros».

Tal me dijo, mas yo, del costado sacando el cuchillo puntiagudo, a la diosa asalté cual queriendo matarla; lo esquivó por debajo chillando, abrazó mis rodillas y me habló suplicante en aladas palabras:

«¿Quién eres? ¿De qué gente y país? ¿Dónde son tu ciudad y tus padres y por qué maravilla bebiendo el brebaje no fuiste hechizado? Jamás un varón resistióse a esta droga una vez que bebida pasaba el vallar de los dientes; mas sin duda en tu entraña se encierra una mente indomable. ¿O acaso eres tú aquel Ulises mañero que siempre me auguró el Argifonte, el de vara de oro, que habría de llegar en su negro, ligero bajel al retorno desde Ilión? Vamos, pues, pon la espada en la vaina y ahora sin tardanza a mi lecho subamos los dos, por que unidos en descanso y amor confiemos el uno en el otro».

Tal habló, pero yo por mi parte le dije en respuesta:

«¿Cómo, Circe, pretendes de mí que sea blando contigo cuando tú convertiste a mis hombres en cerdos en estas mismas salas y a mí, ya cogido, me invitas con dolo a pasar a tu estancia y a subir a tu lecho pensando arrancarme, una vez desarmado, el vigor y la fuerza? No quisiera yo, diosa, de cierto subir a tu lecho si tú antes no accedes a darme palabra y jurarme firmemente que no has de tramar nueva astucia en mi daño».

Tal hablé y ella al punto juró como yo le pedía; una vez que acabó el juramento con todos sus ritos, al bellísimo lecho de Circe subí.

2

Teofrasto (*ca.* 370-285 a. C.) estudió con Aristóteles, a quien sucedió como cabeza de la escuela en Atenas. Además de buen número de obras filosóficas especializadas, científicas y críticas, en su mayoría perdidas, escribió para un público más amplio una colección de treinta descripciones de caracteres, retratos del avaro, el charlatán, el supersticioso y otros. Estas descripciones están sin duda basadas en sus propias y divertidas observaciones de personas reales, pero también muestran la influencia de la comedia griega contemporánea, con su repertorio de «tipos» psicológicos, el fanfarrón y el cascarrabias, entre otros. Muchas de las obras de Menandro se titulan por el tipo concreto, cuyos hábitos y pautas de conducta son presentados en escena. Teofrasto debió de ser un gran aficionado al teatro, y puesto que era contemporáneo de Menandro (unos treinta años mayor, pero le sobrevivió), tuvo oportunidad de ver todas sus obras representadas, y

probablemente muchas de las de los colegas y rivales de Menandro. Relativamente pocas de estas comedias nos han llegado, ya en el original o en adaptaciones latinas. Si contáramos con mayor cantidad de ellas, conseguiríamos una pintura inestimable de la sociedad ateniense del período postclásico. Sin embargo, dado que cientos de obras se han perdido, un «extracto» como el de Teofrasto debe llenar unas cuantas lagunas.

En su «Retrato del supersticioso», Teofrasto comienza, como aprendió de su maestro Aristóteles, con una definición de superstición; sólo entonces hace una lista de los rasgos característicos del tipo psicológico que está describiendo. Al leer su relato, sus contemporáneos reconocerían con placer a ciertos amigos o conocidos suyos. En cierto sentido, estas descripciones puede que nacieran de conversaciones chismosas y maliciosas sobre caracteres locales, pero, según eso, ¡mucha buena literatura sería chismosa y posiblemente maliciosa!

Hoy probablemente diríamos que el tipo supersticioso, tal como lo describe Teofrasto, es una persona neurótica abrumada y cercada por un número insólito de tabúes —no sólo los tabúes normales, contemporáneos y locales, sino también algunos antiguos y más bien exóticos—. Algunos tabúes deben respetarse en toda sociedad, pero no hay límite para el número que uno puede imponerse a sí mismo. Teofrasto está diciendo que algunas personas necesitan más tabúes que otras para vivir.

TEOFRASTO, *Caracteres*, «De la superstición»
(cap. XVI 28 JEBB)¹³⁸

En efecto, la superstición parece ser un amedrentamiento respecto a lo sobrenatural. El supersticioso se comporta de la siguiente manera. Tras haberse lavado las manos y purificado en la fuente de «Los tres caños» y después de haber cogido una ramita de laurel del templo, se pasea durante todo el día con ella en la boca. En el caso de que una comadreja se atravesase en su camino, no sigue andando hasta que no pase alguien o bien él haya lanzado tres piedras por encima de su sendero. Cuando ve una serpiente en su casa, si es carrilluda, invoca a Sabacio; si es sagrada, erige en seguida un altar en aquel preciso lugar. Al pasar por el lado de esas piedras relucientes que hay en las encrucijadas, vierte el aceite de su lecito y no se aleja sin antes haberse arrodillado y haberlas adorado. En el caso de que un ratón haya roído un saco de cebada, se presenta ante el intérprete y le consulta qué debe hacer. Si le responde que lo dé a un curtidor para remendarlo, no se contenta con esto, sino que hace un sacrificio para verse librado del maleficio. Continuamente purifica su casa, por pretender que sobre ella pesa un conjuro de Hécate. Si las lechuzas se alborotan a su paso, él pronuncia la fórmula incantatoria: «Atenea es más fuerte», y, tras esta cautela, sigue su camino. Procura no pisar una tumba, ni acercarse a

¹³⁸ Traducción de E. Ruiz García.

un cadáver o a una parturienta, pues asegura que no le conviene contaminarse. El día cuatro y siete de cada mes, después de ordenar a los de casa que preparen el vino caliente, se va al mercado a comprar unas ramas de mirto, incienso y pasteles sagrados. A su regreso se pasa el día entero coronando los Hermafroditos. Cuando tiene un sueño, acude a los intérpretes de visiones oníricas, a los adivinos y a los augures para que averigüen a qué dios o diosa debe suplicar. Visita a los sacerdotes de Orfeo con la intención de renovar su iniciación en los Misterios todos los meses en compañía de su mujer (o de la nodriza, en el caso de que aquélla se encuentre ocupada) y de los niños. También podría ser de los que realizan abluciones meticulosamente a la orilla del mar. Si en alguna ocasión ve a uno de esos hombres coronados con ajos que se encuentran en las encrucijadas de los caminos, al volver a su casa, se lava desde la cabeza hasta los pies y, después de llamar a las sacerdotisas, les pide que le purifiquen con una cebolla albarrana o un cachorro. La vista de un loco o de un epiléptico le produce estremecimientos y, en consecuencia, escupe en el pliegue de su ropaje.

3

Este episodio de una epopeya helenística, *Las Argonáuticas*, de Apolonio de Rodas (principios del siglo III a. C.), está basado en antiguos cuentos populares y mitos. Medea es de la misma condición que Circe; épocas posteriores la han calificado de bruja, pero puede que sea una diosa menor de una época lejana, de una civilización remota. Se ha enamorado de Jasón, el jefe de los argonautas, le ayuda a conseguir el Vello de Oro y le protege a él y a los demás héroes en el camino de regreso a Grecia. En cierto momento son amenazados por un monstruo de bronce llamado Talo, que guarda las playas de Creta, donde pretenden desembarcar. Talo es una especie de robot, una criatura mágica, a menos que sea un superviviente de una raza anterior y más poderosa de hombres. Los hombres de la Edad Heroica están indefensos ante él, pero Medea lo destruye con su mal de ojo y con sus conocimientos de la magia ritual.

Éste es el texto griego más antiguo existente que describe el efecto del mal de ojo y ofrece una explicación aproximada de los poderes que intervienen. Vemos que en la época de Apolonio la magia era considerada como una ciencia. Apolonio había vivido en Egipto, donde sin duda tuvo oportunidad de estudiar las artes ocultas.

APOLONIO DE RODAS, *Las Argonáuticas* IV 1635-1690

La rocosa Cárpatos los saludó desde lejos. Planeaban cruzar de allí a Creta, que es la isla más grande del mar. Pero Talo, un hombre de bronce que arroja-

ba pedruscos desde una roca elevada, les impidió amarrar las maromas en tierra y entrar en el refugio del puerto de Dicte. Él había sido superviviente de la Raza de Bronce que había surgido de los árboles quemados, y sobrevivió en la Edad Heroica. Zeus lo había dado a Europa como protección de la isla corriendo tres veces alrededor de Creta sobre sus pies de bronce. Bien, el resto de su cuerpo y sus extremidades eran de bronce e invulnerables, pero, en la parte inferior, en un tendón cerca de su tobillo, tenía un vaso sanguíneo; estaba recubierto por una membrana delgada, que le suponía el límite entre la vida y muerte.

Los argonautas, aunque vencidos por la fatiga, se aterrorizaron y rápidamente dirigieron el barco a popa remando lejos de la costa. Se habrían apartado mucho de Creta en medio de un aspecto lúgubre, sedientos y exhaustos como estaban, si Medea no les hubiera hablado a ellos ya en su retirada:

«Escuchad, pienso que yo, y yo sola, puedo matar a ese hombre, quienquiera que sea, aun cuando su cuerpo es completamente de bronce, con tal de que no haya vida inmortal en él. Pero dejad la nave donde está, fuera del alcance de sus rocas, hasta que haya terminado con él».

Remando duro, alejaron la nave fuera del alcance de sus proyectiles, esperando ver qué plan novedoso llevaría a la práctica Medea.

Ella dobló su capa morada sobre ambas mejillas y se dirigió arriba sobre la cubierta. Jasón la cogió con su mano y la acompañó en su paso entre los bancos de remos.

Entonces entonó canciones de encantamiento, invocó al Demon de la Muerte, a los veloces canes del Infierno que remolinean alrededor del aire por todos lados y que se avalanzan sobre los seres vivos. De rodillas los invocó tres veces en su canción, tres veces en su rezo. Adquirió un aspecto siniestro, y con el ojo perverso propio de ella lanzó una maldición al ojo de Talo. Rechinó en él una furia devastadora y puso ante él imágenes de muerte en un rapto de saña.

¡Padre Zeus! ¡Qué gran impacto causa que la muerte temerosa nos acometa por medio de una enfermedad, pero más que alguien nos pueda lastimar de lejos! Sí, él cayó desvalidamente, aunque hecho de bronce, por la fuerza de Medea, la hechicera astuta. Al levantar algunos pedruscos pesados para impedirles anclar, rozó su tobillo con una roca puntiaguda. Su sangre divina manó como plomo fundido. Durante breve tiempo permaneció allí, en el acantilado prominente sobre el que estaba encaramado. Pero, como un árbol elevado sobre las montañas que el leñador tala a medias desde su tronco antes de venirse abajo desde las colinas arboladas —primero es sacudido por los vientos en la noche, y entonces pierde el pie y se rompe en pedazos—, así estuvo enhiesto poco tiempo, oscilando lateralmente sobre sus robustas piernas, pero entonces cayó abajo desvalidamente en medio de un choque estridente.

Esa noche los héroes acamparon en Creta.

4

Teócrito vivió en Alejandría en algún momento del primer cuarto del siglo III a. C. y tuvo oportunidad de observar a la clase media griega que se había establecido en la nueva capital del Egipto ptolemaico. Esta estancia le inspiró algunos poemas realistas sobre la vida cotidiana en la gran ciudad. Figuran entre los *Idilios* de Teócrito, aunque no son «idílicos» en absoluto; la palabra griega *eidýllion* significaba originariamente «texto breve», pero, dado que Teócrito era principalmente conocido como poeta pastoril, el nombre se aplicó al género y, por extensión, a la mayoría de los poemas de Teócrito que nos han sido transmitidos. Este poema concreto recuerda más a un mimo y su forma dramática (un largo monólogo) lo hacía perfecto para la recitación. El monólogo de Simeta es de carácter dramático (aunque probablemente no se pronunció en escena); está presente otro personaje, su doncella Testílida, así como los ingredientes de que dispone. La imaginación del público tenía que suplir todo esto. Era un arte especial (como el del mimo hoy, pero utilizando las palabras de un poeta) hacer ver realmente a la audiencia todo, a medida que se contaba la historia.

Puede que Teócrito no creyera en la magia, pero debió de estar relacionado con prácticas mágicas, pues casi cada detalle que menciona puede documentarse a partir de los papiros de magia y de otras fuentes. La ceremonia que describe dramatiza la pasión de Simeta por el bien parecido y joven atleta Delfis, que la trata con bastante poco entusiasmo. El amor de Simeta es tan arrollador que haría cualquier cosa por recobrar a Delfis; y, si no puede tenerlo, amenaza con herirlo, como Dido en la *Eneida* (núm. 9).

TEÓCRITO, *Idilio* II¹³⁹

[*Habla Simeta*] ¿Dónde están mis ramos de laurel? Tráelos, Testílida. ¿Dónde están los hechizos de amor? Corona el vaso de fina lana carmesí, que he de encadenar al desdeñoso hombre que yo quiero con vínculos mágicos. Once días ha que ni me visita, el muy cruel; ni siquiera le importa si estoy viva o estoy muerta. No, el ingrato no ha llamado a mi puerta. Cierto, a otra parte Amor y Afrodita han llevado su corazón voluble. Iré mañana a la palestra de Timageto para verlo y reprocharle cómo me atormenta; pero ahora deseo apresarle con mis hechizos. Luce, Luna, brillante: a ti, muy quedo, entonaré mis encantamientos, diosa, y a Hécate infernal, que hasta a los perros estremece cuando pasa entre los túmulos de los muertos y la oscura sangre. Salve,

¹³⁹ Traducción de M. García Teijeiro y M.ª T. Molinos Tejada.

Hécate horrenda, asísteme hasta el fin en la preparación de estos bebedizos para que tengan la virtud de los de Circe, Medea y la rubia Perimede.

Rueda mágica, trae tú a mi hombre a casa.

Primero se quema en el fuego harina de cebada. Anda, Testílde, espárcela. ¿Dónde tienes la cabeza, estúpida? A ver si hasta tú, desgraciada, vas a reírte de mí. Espárcela y ve diciendo: «los huesos de Delfis esparzo».

Rueda mágica, trae tú a mi hombre a casa.

Delfis me ha causado una pena, y yo por Delfis laurel quemó: como el laurel crepita vivamente en el fuego y se consume de repente sin que ni siquiera veamos su ceniza, así la carne de Delfis se deshaga en la llama.

Rueda mágica, trae tú a mi hombre a casa.

Ahora voy a quemar el salvado. Tú, Ártemis, puedes quebrantar el durísimo metal de las puertas del Hades y vencer toda resistencia... ¡Testílde! Escucha, las perras aúllan en la ciudad. Ya está la diosa en las encrucijadas. Haz enseguida resonar el bronce.

Rueda mágica, trae tú a mi hombre a casa.

Mira, calla el mar, callan los vientos; pero dentro del pecho no calla mi pena: toda me abraso por ese hombre, que ha hecho de mí, ¡desgraciada!, en vez de esposa una mujer infeliz y deshonrada.

Rueda mágica, trae tú a mi hombre a casa.

Como esta cera con ayuda de la diosa yo derrito, así de amor se derrita Delfis de Mindo; y como gira este rombo de bronce por obra de Afrodita, así gire él a mi puerta.

Rueda mágica, trae tú a mi hombre a casa.

Por tres veces hago la libación y por tres veces, Augusta, digo esto: ora si con él duerme mujer, ora si duerme hombre, que tanto olvido embargue a Delfis como cuentan que, en Día, Teseo olvidó a Ariadna, de hermosa cabellera.

Rueda mágica, trae tú a mi hombre a casa.

Hay en Arcadia una planta, la hipómanes, por la que enloquecen en los montes todas las potrancas, todas las raudas yeguas; así pueda yo ver también a Delfis, y venga a esta casa como enloquecido, dejando la lustrosa palestra.

Rueda mágica, trae tú a mi hombre a casa.

De su manto ha perdido Delfis esta fimbria, que yo ahora echo desmenuzada al voraz fuego. ¡Ay! Amor cruel, ¿por qué, pegado a mí cual sanguijuela de pantano, me has chupado toda la oscura sangre?

Rueda mágica, trae tú a mi hombre a casa.

Un lagarto he de machacar mañana, y le llevaré una maligna pócima. Ahora, Testílde, toma tú estas hierbas mágicas y estrújalas en secreto sobre el umbral de su casa mientras aún es de noche ***, y murmura entretanto: «los huesos de Delfis estrujo».

Rueda mágica, trae tú a mi hombre a casa.

Sola ya ahora, ¿desde cuándo he de llorar mi amor? ¿Por dónde comenzaré? ¿Quién me ha traído esta pena? Fue la hija de Eubulo, nuestro Anaxo, de *canéforo* al bosque de Ártemis, en cuyo honor iban alrededor muchos animales salvajes, a más de una leona.

Mira de dónde llegó mi amor, augusta Luna.

Y la nodriza tracia de Teumáridas, que en gloria esté, mi vecina, me pidió y suplicó que fuera a ver la procesión. Yo, infeliz de mí, la acompañé luciendo un hermoso vestido largo de lino y envuelta en el manto de Clearista.

Mira de dónde llegó mi amor, augusta Luna.

Cuando estaba ya a medio camino, donde se halla la posesión de Licón, vi a Delfis y a Eudamipo que iban juntos. Sus barbas eran más rubias que las siemprevivas, sus pechos brillaban más que tú, oh Luna, como si acabaran de dejar el placentero ejercicio del gimnasio.

Mira de dónde llegó mi amor, augusta Luna.

En cuanto lo vi, me volví loca, y mi pobre corazón quedó abrasado. Desvaneciósese mi prestancia. Ya no paré mientes en aquella procesión, y no sé cómo volví a casa. Comencé a tiritar de ardiente fiebre y estuve en cama diez días y diez noches.

Mira de dónde llegó mi amor, augusta Luna.

Y mi tez se tornó con frecuencia del color del fustete, caíanme de la cabeza todos los cabellos, y me quedé sólo en la piel y en los huesos. ¿Qué casa dejé de visitar? ¿A qué vieja dejé de acudir que entendiera de encantamientos? Pero no hallaba alivio, y el tiempo pasaba.

Mira de dónde llegó mi amor, augusta Luna.

Y así conté a mi esclava la verdad: «Vamos, Testílde, encuentra un remedio para mi cruel enfermedad. El mindio se ha adueñado enteramente de mi persona desdichada. Ve y espía la palestra de Timageto, pues allí suele ir, allí le gusta estar.

Mira de dónde llegó mi amor, augusta Luna.

»Cuando sepas que está solo, hazle una seña en secreto, dile: ‘Te llama Simeta’, y tráelo aquí con discreción». Así le hablé. Ella fue y trajo a Delfis con su piel brillante hasta mi casa. Yo, en cuanto lo vi franquear con su ágil pie el umbral de mi puerta

Mira de dónde llegó mi amor, augusta Luna.

me quedé toda más helada que la nieve, de mi frente corría a chorros el sudor, cual húmedo rocío; no podía hablar, ni los balbuceos siquiera que los niños dicen en sueños a su madre querida. Todo mi hermoso cuerpo quedó rígido, enteramente igual a una muñeca.

Mira de dónde llegó mi amor, augusta Luna.

Al verme, el hipócrita fijó su vista en el suelo y se sentó en la cama. Allí sentado, dijo: «Sabes, Simeta, al invitarme a tu casa te adelantaste a mi venida tan poco como adelanté yo en la carrera al seductor Filino el otro día.

Mira de dónde llegó mi amor, augusta Luna.

»Pues yo hubiera venido, sí, por el dulce Amor, que hubiera venido en cuanto fuera de noche con dos o tres amigos, llevando manzanas de Dioniso en mi seno y en mi cabeza una corona de álamo blanco, el árbol consagrado a Heracles, entretejida toda alrededor con bandas escarlata.

Mira de dónde llegó mi amor, augusta Luna.

»Y si me hubierais recibido, habría sido una delicia (que yo tengo fama de ágil y de guapo entre todos los jóvenes), y me habría dormido contento sólo con haber besado tu hermosa boca; pero si me hubierais mandado a paseo y la puerta hubiera permanecido cerrada, seguro que habríais recibido la visita de hachas y de antorchas.

Mira de dónde llegó mi amor, augusta Luna.

»Ahora, empero, confieso que ante todo soy deudor de Cipris, y después de ella, tú eres quien me ha salvado del fuego, señora, al haberme citado en tu

casa, medio abrasado como estoy de pasión. Amor, en verdad, muchas veces enciende una llama más ardiente que las de Hefesto en las Líparas islas.

Mira de dónde llegó mi amor, augusta Luna.

»Con funesta locura, hace huir a la doncella de su morada, y a la recién casada abandonar el lecho aún caliente de su esposo». Así habló él, y yo, la muy crédula, lo tomé de la mano, y le hice acostarse en la mullida cama. En seguida un cuerpo daba calor al otro cuerpo, estaban nuestros rostros más encendidos que antes, susurrábamos con dulzura. En fin, para no alargarme más, Luna amiga, se consumó todo, y satisfacimos ambos nuestro deseo. Hasta ayer ninguna queja tuvo él de mí ni la tuve yo de él; pero hoy, a la hora en que las yeguas portadoras de la rosada Aurora salían del Océano para recorrer los cielos, me ha venido la madre de nuestra flautista Filista y de Melixo, y me ha dicho, entre otras muchas cosas, que Delfis tenía un amor. Si su pasión era una mujer o si era un hombre, dijo que no lo sabía seguro, sino sólo esto: que continuamente se hacía escanciar vino puro para brindar por Amor, y que, finalmente, se marchó aprisa, diciendo que iba a llenar de guirnaldas aquella casa. Esto fue lo que me ha contado la comadre, y ella no miente, que Delfis venía a verme antes tres y cuatro veces al día, y a menudo dejaba en mi casa su alcucía doria. Ahora, en cambio, once días hace que no lo veo: ¿no ha de tener otro cariño y haberme olvidado a mí? Pero ahora lo encadenaré con mis hechizos de amor, y si todavía sigue atormentándome, por las Moiras que la puerta a la que él llame será la del Hades. Tan malignas son las drogas que le guardo en el cofre, a fe mía, cuyas propiedades, Soberana, aprendí de un asirio. Mas ya me despido de ti, Augusta; dirige tus corceles hacia el Océano. Yo soportaré mi pasión como la he sobrellevado hasta ahora. Salve, Luna de luciente trono; salve, estrellas, que acompañáis el carro de la Noche serena.

5

Los siguientes encantamientos romanos pueden atribuirse aproximadamente a tres períodos diferentes: uno es del siglo II a. C., otro del siglo I a. C. y el tercero es algo posterior (¿Marcelo Empírico?). No obstante, son muy similares y muestran que este tipo de medicina tradicional era antigua y no cambió mucho a lo largo de los siglos. Catón el Viejo (que desconfiaba de los médicos) nos traslada a una época en la que el dueño de una hacienda tenía autoridad sobre todas las cosas y, si ocurría un accidente, debía proporcionar una especie de primeros auxilios. El simbolismo de la caña partida y el hierro es bastante obvio y el impresionante conjuro en pseudolatín también cumplía su función. La recitación diaria de la se-

gunda fórmula hacía necesario que el propietario visitara al enfermo todos los días. Sin duda, esta magia tenía algún tipo de base racional.

La fórmula de Varrón es más «mágica» porque implica un poder superior: la 2.^a persona que se menciona. También utiliza los conceptos de analogía y transmisión: los pies que tocan la tierra comunican su dolor a ésta. La saliva se utiliza con frecuencia en la curación, y estar en ayunas durante un ritual religioso o mágico es una forma de disciplina ascética.

Este último aspecto es también subrayado por Marcelo en el tercer encantamiento (si realmente fue él quien lo escribió). El verdadero Marcelo, como muestra el título del texto, era un médico profesional. El encantamiento es como un impreso: hay que rellenarlo con las palabras adecuadas («hinchazón en las amígdalas»). Aquí el gesto mágico es tan importante como las palabras habladas. El lenguaje de la parte final es oscuro, pero esto es sin duda deliberado.

A. CATÓN, *Sobre la agricultura* 160

Si algún miembro se disloca, sanará mediante el siguiente hechizo: toma una caña verde, que mida cuatro o cinco pies de larga, pártela por la mitad y que dos hombres la sostengan en sus caderas. Comienza a recitar la fórmula siguiente: *moetas vaeta daries dardaries astataries dissunapiter*, hasta que las partes se acoplen. Pon hierro en la parte alta. Cuando las dos partes se hayan juntado y tocado la una a la otra, agárralas con tu mano, practica un corte a derecha e izquierda, venda la dislocación o la fractura, y sanará. Pero debes recitar todos los días la fórmula: *huat huat ista sistas sistardannabou dannaustra*.

B. VARRÓN, *Sobre la agricultura* I 2, 27

Si tus pies se lastiman [*debes decir*] ‘pienso en ti; sana mis pies. Que la tierra retenga la enfermedad y la salud permanezca en mis pies’. Tal cosa debes recitar nueve veces, toca la tierra y escupe. Debes recitarlo en ayunas.

C. [¿MARCELO EMPÍRICO?], *Sobre los medicamentos* XV 11 (= 113.25 NIEDERMANN)

Recítese estando en ayunas y tocando la parte pertinente del cuerpo con tres dedos: el pulgar, el corazón y el anular; los otros dos estirados hacia fuera. ‘Vete lejos, no importa si te originaste hoy o anteriormente: esta enfermedad, esta afección, este dolor, esta hinchazón, esta rojez, este bocio, estas amígdalas, este absceso, este tumor, estas glándulas y las glándulas pequeñas yo los convoco inmediatamente, yo los conduzco inmediatamente, yo les or-

deno inmediatamente, mediante este hechizo, desde estas extremidades y huesos’.

6

En sus *Épodos* (el título puede traducirse como «conjuros»), Horacio describe un sacrificio humano sorprendente realizado por unas brujas. La víctima es un muchacho a quien éstas han raptado. En un sacrificio corriente, el hígado se consideraba un órgano importante, porque daba indicaciones sobre el futuro; en este caso, las brujas quieren utilizar el hígado del muchacho en una poción de amor que se disponen a preparar. El muchacho, consciente del destino que le aguarda, primero suplica a las brujas y, cuando esto no da resultado, las maldice. Su maldición es en sí misma un acto de magia negra. En éste, el muchacho distingue entre el bien y el mal, por una parte, y el destino humano, por otra. Las brujas entonces cometen la acción criminal de matar a un niño inocente y parecen no ser descubiertas —es decir, escapan al brazo de la justicia mundana—, pero antes o después serán castigadas por su perversa acción.

Los estudiosos se han preguntado por qué tanto en esta composición como en la siguiente (*núm.* 7) pone Horacio tanto empeño en pintar la brujería como algo repugnante y despreciable. Parece odiar con pasión a Canidia (que aparece varias veces en sus poemas), como si la hubiera amado alguna vez. La respuesta puede ser que Augusto (cuyas ideas Virgilio y Horacio convirtieron con frecuencia en poesía) estaba preparando una legislación drástica para acabar con la brujería en el Imperio Romano y que, a través de Mecenas, consiguió la ayuda de dos grandes poetas de su época, Virgilio y Horacio. Poco se sabe de la legislación en sí, pero al parecer se mantuvo vigente durante los siglos siguientes y sirvió como instrumento principal del gobierno para perseguir las ciencias ocultas.

HORACIO, *Épodo V*

[*Habla el muchacho raptado*] «Pero, en el nombre de todos los poderes divinos que, desde el cielo, gobiernan la tierra y el linaje humano, ¿qué significa este revuelo? ¿Qué significan, clavadas únicamente sobre mí, estas miradas amenazantes? Por tus hijos, sí, a tu llamada, Lucina te asistió en un alumbramiento verdadero, por esta túnica púrpura, aderezo inútil, por Júpiter, que no aprobará esta acción, te inquiero ¿por qué me miras como una madrastra o como un animal feroz herido por hierro?».

Cuando, con boca trémula, proferidos llantos, el niño quedó allí, inmóvil, despojado de sus adornos, cuerpo impúber que podría conmover el corazón impío de los tracios, Canidia, con los cabellos entrelazados con pequeñas serpientes y con su cabeza descubierta, manda que higueras salvajes arrancadas

de tumbas, cipreses fúnebres, huevos calados en la sangre de un sapo reptante, una pluma de búho nocturno, hierbas procedentes de Yolco y de Hiberia, feraz en venenos, y huesos sustraídos a las fauces de una perra hambrienta sean quemados sobre las llamas de la Cólquide.

Pero, remangada, Sagana camina por toda la casa derramando las aguas del Averno, con los cabellos rígidos como un erizo o un jabalí en carrera. Sin que ningún remordimiento la detenga, Veia, con un sólido azadón, cava el suelo jadeante por el esfuerzo, para que el niño, enterrado allí, pueda morir contemplando la comida que se le renovaba dos o tres veces en el curso de una larga jornada, siendo prominente de la tierra únicamente su rostro, como el nadador, que se ahoga, asoma sólo el mentón. Así, extraería su médula y su hígado resecos, y elaboraría un bebedizo de amor, cuando las pupilas, clavadas en los manjares prohibidos, estuvieran apagadas.

No faltaba — se cree de este modo en la ociosa Nápoles y en todas las ciudades de alrededor — Folia de Arímino, conocida por su varonil lujuria, quien, mediante encantamientos tesalios, hizo descender del cielo los astros y la luna. Entonces, terrible, Canidia, royendo con su diente lívido la uña nunca cortada de su pulgar, ¿qué dice o qué calla?

«¡Oh confidentes de mis acciones, Noche y tú, Diana, que reinas sobre el silencio en el momento en que se realizan los ritos secretos, ahora, ahora, asistíme, ahora dirigid contra las mansiones enemigas vuestra cólera y vuestra divina voluntad! En el momento en que, en los bosques llenos de espanto se ocultan las fieras salvajes languideciendo por un dulce sopor, yo quiero que el ladrido de los perros de Subura (y todo el mundo puede reírse) denuncie a este viejo adúltero perfumado con nardo tan perfecto como no supieron nunca elaborar mis manos... ¿Qué sucede? ¿Por qué no ejercen su poder los filtros terribles de Medea la bárbara, los que, en su huida, la vengaron de su orgullosa rival, la hija del gran Creonte, cuando este vestido presente empapado de sarnes, asfixió en medio de llamas a la recién casada? Y, sin embargo, ni una hierba ni una raíz oculta en lugares agrestes se me ha olvidado. Él duerme en su lecho impregnado con el olvido de todas mis rivales... ¡Ah! ¡Ah! Él pasea libre de los encantos de una maga tan sabia.

No son brebajes ordinarios, Varo, los que te harán correr de nuevo hacia mí, no son fórmulas marsas las que te harán pensar en mí. Más poderosos serán mis medios, más poderoso será el filtro que te infundiré a ti, y el cielo descenderá hasta el mar y la tierra se desplazará hacia arriba antes de que tú ceses de arder por mi amor como arde el betún en medio de negras llamas».

Ante esto, el niño no intentó, como antes, conmover a estas impías con dulces palabras, sino que, vacilante, rompió el silencio y prorrumpió en imprecaciones dignas de Tiestes:

«Los venenos no tienen el poder de cambiar lo que ordena y prohíbe la ley de los dioses, que regula el devenir de los sucesos humanos. Mi maldición os

perseguirá; una maldición solemne no la expía ninguna víctima. Es poco: al morir por vuestra orden, perderé el aliento, correré hacia vosotras, furia nocturna; sombra, atacaré vuestros rostros con mis uñas ganchudas —tal es el poder de los Manes— y, recayendo sobre vuestros angustiados pechos, ahuyentaré el sueño por el pavor. De calle en calle, la muchedumbre, viéndoos aquí y allí, aplastará bajo las piedras vuestra vejez obscena; después, los lobos y los pájaros del Esquilino dispersarán vuestros miembros insepultos; y espero que mis padres, ¡ay!, me sobrevivan y no sean privados de este espectáculo».

7

La otra pieza de brujería de Horacio es más divertida y menos aterradora. En ella el dios Priapo pronuncia un monólogo, contándonos lo que sucedió una noche, cuando guardaba los nuevos jardines del Esquilino. Puesto que estos jardines habían sido en otro tiempo un cementerio para los más pobres, las brujas todavía lo frecuentaban para cavar en busca de huesos y hierbas y evocar las almas de los muertos. También realizaban en aquel lugar ciertas prácticas de magia negra. Priapo está tan angustiado y asqueado que tiene que interrumpir las sospechosas actividades.

En este texto, las brujas aparecen como seres ridículos y patéticos. Si un dios menor como Priapo puede ahuyentarlas, el poder que pretenden para sí mismas no puede ser real.

HORACIO, *Sátiras* I 8

[*Habla la estatua de Priapo*] En otro tiempo fui un tronco inútil de higuera que contempló el artífice perplejo, no sabiendo si haría de mí un banco o un Priapo; por fin quiso que fuese lo segundo, y quedé convertido en el dios espantajo de aves y ladrones; a éstos los ahuyento con mi diestra y con el miembro rojo y obsceno que me sale de las ingles, y las ramas que ciñen mi cabeza aterran a las importunas aves, y les impiden hacer daño en los huertos recién plantados. Aquí el siervo, sacándolo de su angosta celda, traía a enterrar en vil caja el cadáver de su compañero; aquí estaba la fosa común de la plebe miserable y el sitio donde se pudrían el rufián Pantolabo y el pródigo Nomentano. El terreno se extendía hasta mil pies de largo por trescientos de ancho, con su cipo correspondiente que impedía las reclamaciones de los herederos.

Hoy las Esquilias son lugar muy saludable, y hermosísimos sus paseos, donde los ojos sólo veían antes un campo blanqueado por los huesos de los cadáveres.

No me infunden tanto susto ni zozobra los ladrones o las alimañas que habitan estos lugares como las hechiceras que trastornan el seso de los hombres con sus filtros y ensalmos. ¡Qué desgracia no poder aniquilarlas ni impedir que cuando la luna muestra su hermosa faz recojan los huesos de los muertos y las hierbas venenosas! Allí vi con mis propios ojos a Canidia, con la negra túnica arremangada, los pies descalzos y el pelo en desorden, que aullaba en compañía de la vieja Sagana, tan pálidas las dos como repugnantes a la vista. Comienzan por escarbar la tierra con las uñas y destrozar con los dientes una cordera negra, recogiendo su sangre en el hoyo cavado para que surjan de allí los manes que respondan a sus preguntas.

Tenían dos efigies: la una hecha de lana, la otra de cera; la mayor, la de lana, amenazaba a la segunda, que suplicaba tan rendida como la esclava que espera su sentencia de muerte.

Canidia invoca a Hécate, Sagana a la cruel Tisífone; a sus imprecaciones se aparecen las serpientes y los perros del infierno, y la rojiza luna, por no alumbrar semejantes horrores, se ocultó avergonzada detrás de los sepulcros. Si en algo miento, que caiga sobre mi cabeza la blanca inmundicia de los cuervos, y que se orinen y ensucien sobre mí Julio, el podrido Pediatra y el ladrón Vacano.

¿A qué contar más infamias? ¿A qué recordar los tristes y lúgubres alaridos en que prorrumpían las sombras y la misma Sagana, y a qué referir cómo enterraron en secreto la barba de un lobo y el diente de una culebra, y cómo una vivísima llama encendió la efigie de cera, y cómo, por fin, me vengué de los dichos y hechos odiosos de aquellas dos furias? De la manera que suena una vejiga rota, así resonó un cuesco en mis nalgas. Al oírlo las dos corrieron a la ciudad: Canidia dejándose los dientes, Sagana el pelo postizo, las hierbas nocivas y las cintas encantadas. Este espectáculo te hubiese llenado de regocijo.

8

La *Bucólica* VIII («poema pastoril») de Virgilio es una adaptación del *Idilio* II (núm. 4) de Teócrito. Aunque fue escrita más de doscientos años después del poema de Teócrito, se acerca en muchos detalles a la línea de la historia original. La mayoría de los ingredientes mágicos son los mismos, aunque el rombo de bronce y la rueda mágica son sustituidos por dos figuras, una hecha de barro, la otra de cera. Virgilio también introduce el tema del hombre lobo: Meris, un brujo local que ha vendido a Simeta algunas hierbas poderosas, es un hombre lobo. Virgilio prescinde de toda la historia de amor que Simeta cuenta en el *idilio* de Teócrito, pero añade un final feliz: la magia funciona, Dafnis regresa. El hábil uso del estribillo (evocando cantos mágicos que se repiten una y otra vez) es otra téc-

nica que Virgilio ha aprendido de Teócrito. Poemas como éstos son realistas y precisos en los detalles que presentan, pero no están concebidos como relatos objetivos de una ceremonia real. Más bien, crean una atmósfera que induce al lector a entender el significado de lo que está ocurriendo. En este sentido, la poesía es una especie de magia en sí misma: la palabra latina *carmen* significa tanto «poema» como «canto mágico».

VIRGILIO, *Bucólicas* VIII 64-109¹⁴⁰

Trae agua y rodea estos altares con suave venda y quema verbenas de espeso jugo e incienso macho, para que pruebe yo trastornar por sacrificios mágicos el sano juicio de mi amante, nada aquí sino los ensalmos faltan.

Llevad a casa desde la ciudad, conjuros míos, llevad a Dafnis.

Los conjuros pueden hasta hacer bajar a la Luna aun del mismo cielo; por medio de conjuros transformó Circe a los compañeros de Ulises; con ensalmos revientase en los prados la fría sierpe.

Llevad a casa desde la ciudad, conjuros míos, llevad a Dafnis.

Comienzo por ceñir alrededor de ti tres veces cada uno de estos tres hilos de tres colores diferentes, y por tres veces alrededor de estos altares llevo tu imagen, a la divinidad le agrada el número impar.

Llevad a casa desde la ciudad, conjuros míos, llevad a Dafnis.

Amarilis, ata con tres nudos cada uno de estos tres colores; anúdalos presto, Amarilis, y di: «Son lazos de Venus los que anudo».

Llevad a casa desde la ciudad, conjuros míos, llevad a Dafnis.

Así como este barro se endurece y como esta cera se derrite con uno y mismo fuego, así a Dafnis con nuestro amor suceda. Derrama la salsamola y enciende con betún los laureles crepitantes. Dafnis, el malvado, me abrasa, y yo abraso en este laurel a Dafnis.

Llevad a casa desde la ciudad, conjuros míos, llevad a Dafnis.

Que se apodere de Dafnis un amor semejante al de la novilla cuando, cansada de buscar por bosques y hondos sotos un becerro, se tumba al borde de un arroyo sobre la verde ova, desesperada, y no se acuerda de retirarse entrada ya la noche; un amor semejante se apodere de él y no tenga yo cuidado de que sane.

Llevad a casa desde la ciudad, conjuros míos, llevad a Dafnis.

Estos despojos me dejó en otro tiempo aquel pérfido, caras prendas de su amor, que yo ahora en el mismo umbral, oh tierra, te las confío; a Dafnis me deben estas prendas.

Llevad a casa desde la ciudad, conjuros míos, llevad a Dafnis.

¹⁴⁰ Traducción de T. Recio García y A. Soler Ruiz.

Estas hierbas y estos venenos cogidos en el Ponto me los dio a mí Meris en persona (nacén muchos en el Ponto); por medio de ellos he visto yo convertirse a Meris, con frecuencia, en lobo y esconderse dentro de las selvas, evocar muchas veces los espíritus del fondo del sepulcro y trasladar a otro campo los sembrados.

Llebad a casa desde la ciudad, conjuros míos, llebad a Dafnis.

Amarilis, saca las cenizas fuera y arrójalas por detrás de tu cabeza en la corriente del arroyo y no vuelvas la vista. Con ellas acosaré yo a Dafnis; él ni de los dioses ni de conjuros cuida.

Llebad a casa desde la ciudad, conjuros míos, llebad a Dafnis.

Mira: mientras me retraso en sacarla, la misma ceniza prendió por sí el altar con trémulas llamas. Sea buen presagio. Ciertamente algo es, yo no sé qué, además Hilax ladra en el umbral. ¿Lo creemos? ¿O los que aman se forjan sueños ellos mismos?

Cesad, cesad ya conjuros míos, viene de la ciudad mi Dafnis.

9

En su *Eneida*, Virgilio vuelve una vez más al tema del hechizo amoroso y su potencial transformación en magia negra. Simeta, en el *Idilio* II de Teócrito, amenaza con herir a su amante infiel; la mujer de la *Bucólica* VIII de Virgilio alude a esta posibilidad; Dido, en el libro IV de la *Eneida*, en realidad maldice a Eneas, porque se da cuenta de que el hechizo no funcionará, y entonces se suicida.

Dido, abandonada por Eneas, es víctima de diferentes emociones: odio y amor, frustración, vergüenza y furia. El conflicto entre estos sentimientos es tan fuerte que Dido entra en lo que hoy llamaríamos una profunda depresión y opta por suicidarse. Para ocultar los preparativos de su suicidio, lleva a cabo una elaborada ceremonia de magia bajo la supervisión de una famosa sacerdotisa que es también una poderosa bruja. Como reina grande y noble se opone a la magia, pero en esta situación está dispuesta a intentarlo.

Aunque la magia está destinada, al menos en parte, a impresionar, la mayoría de los lectores antiguos de este pasaje habrían sentido que funcionaba. La maldición de Dido no daña al propio Eneas, pues, como Ulises, tiene poderosos protectores divinos, y no la ha abandonado frívolamente, sino porque tenía una misión. La maldición se cumple muchas generaciones después, cuando los descendientes de Eneas, los romanos, se ven envueltos en tres guerras sanguinarias contra los cartagineses y el vengador de Dido — no otro que Aníbal — se acerca mucho a la victoria total.

El sacrificio de la misma Dido tiene un significado mágico. Suicidándose, libera su propio espíritu y lo transforma en un demon de venganza, añadiendo de este modo énfasis a su maldición. En la Antigüedad se creía que todo el mundo tenía poderes especiales en el momento de la muerte, y las almas de quienes mo-

rían antes de tiempo o de forma violenta (Dido encaja en ambas categorías) eran especialmente adecuadas para la magia negra.

Virgilio ha creado una magnífica escena en la que la magia es sólo un elemento. El retrato psicológico de Dido en su desesperación es trazado con gran inteligencia y el lector, aunque puede sentirse impresionado por su sed de venganza, con todo, siente compasión por la infortunada reina.

VIRGILIO, *Eneida* IV 450-705¹⁴¹

La infortunada Dido, aterrada ante su hado, entonces sí que pide morir. Ya mira con hastío la bóveda del cielo y se afirma aún más en su propósito de abandonar la luz, cuando mientras impone en los altares humeantes de incienso sus ofrendas, ve —horroriza decirlo— cómo el agua sagrada se ennegrece y el vino derramado se torna sangre impura. A nadie le da cuenta de lo visto, ni siquiera a su hermana.

Aún más. Tenía en su palacio un templete de mármol dedicado a su primer esposo, todo orlado de níveos vellones y festivo follaje. De allí dentro oía salir voces —así le parecía—, llamadas de su esposo cuando la oscura noche cubría ya la tierra, y las quejas incesantes del búho solitario que emitía en su alero su canto funeral diluyendo sus notas en un largo lamento.

Le aterran a la par las muchas predicciones de antiguos adivinos con terribles presagios.

En sueños delirando la persigue furioso el mismo Eneas. Le parece que siempre la va dejando sola y que va recorriendo siempre un largo camino sin compañía alguna y que busca a sus tirios en un país desierto. Lo mismo que Penteo enloquecido ve escuadrones de Euménides y ve alzarse a sus ojos dos soles y dos Tebas, o lo mismo que el hijo de Agamenón, Orestes, perseguido en escena va huyendo de su madre, que armada con antorchas y con negras serpientes le acosa mientras en el umbral le aguardan las Erinias vengadoras.

Cuando vencida del dolor las Furias le enloquecen el alma y decide morir, fija en su mente el momento y el modo; va hacia su desolada hermana. Su cara disimula su designio; clarea una serena esperanza en su frente:

«Felicítame, hermana, he encontrado el camino de que vuelva a mi lado, o de librarme de su amor. Cerca de los confines del Océano, donde se pone el sol, está Etiopía, el país más remoto de la tierra, donde el enorme Atlante hace girar sobre sus hombros el eje del cielo constelado de luceros radiantes. Me han enterado de una sacerdotisa que hay allí. Es de raza masila. Les guardaba el templo a las Hespérides; daba ella de comer al dragón y cuidaba del árbol de las ramas sagradas vertiendo para aquél gotas de miel y granos de amapolas saporíferas. Ésta con sus ensalmos asegura que puede librar los corazones que

¹⁴¹ Traducción de J. de Echave-Sustaeta.

ella quiere, infundir en otros tenaces obsesiones, detener la corriente de los ríos, hacer retroceder a las estrellas; ella evoca a los Manes en la noche; sentirás mugir bajo sus pies la tierra y descender los fresnos de los montes. Pongo a los dioses por testigos y a ti, querida hermana, a tu dulce vida, de que acudo contra mi voluntad a esa hechicera. Tú, dentro de palacio, al aire libre, alza una pira en secreto y encima pon las armas que dejó ese despiadado colgadas sobre el muro de mi cámara y pon todas sus prendas y ese lecho nupcial que me ha perdido. Es mi gusto acabar con todos los recuerdos de ese hombre abominable. Es lo dispuesto por la sacerdotisa».

Dice y queda en silencio. Al instante su rostro empalidece. Ana ni se imagina que su hermana está encubriendo su inminente muerte bajo ese extraño rito, ni puede concebir tal frenesí ni da en temer más duelo que el que tuvo un día por la muerte de Siqueo. Prepara, pues, lo que le manda Dido.

Ésta, cuando ya se alza al aire libre en medio de palacio la ingente pira de haces de pino y de leños de encina, engalana el recinto de guiraldas y la corona de follaje fúnebre. Sobre el lecho coloca las prendas del vestido, la espada que se dejó olvidada y la imagen del ingrato, bien segura del fin que se propone. En torno están dispuestos los altares. Y la sacerdotisa suelta la cabellera, con voz de trueno va invocando los nombres de los trescientos dioses y llama al Érebo y al Caos y a Hécate la triforme y a Diana la doncella de tres rostros. Había derramado también agua, agua que se creía tomada de la fuente del Averno. Van en busca de yerbas que recogen a la luz de la luna segándolas con la hoz de bronce, de las que manan leche de negruzco veneno. Y se hacen a la par con el filtro de amor arrancado a la frente de un potrillo al nacer y arrebatado al ansia de su madre.

La misma Dido está junto al altar; con manos puras ofrece el don de la harina sagrada. Descalzo un pie, la veste desceñida, invoca por testigos a punto de morir a los dioses y a los astros que saben su destino. Después suplica al divino poder, si alguno existe, que justo y vigilante ampara a los amantes no correspondidos.

Era de noche. Los cansados cuerpos disfrutaban la dulzura del sueño sobre el haz de la tierra. Ya los bosques y el iracundo mar yacían sumidos en reposo. Era la hora en que medían su carrera los astros en su giro por el cielo; cuando enmudece todo el campo, bestias y aves de pintado plumaje, cuantos pueblan en todo el derredor los lagos límpidos, cuantos habitan los ásperos breñales, entregados en el silencio de la noche al sueño mitigaban sus cuidados y daban al olvido sus afanes. No el alma infortunada de la reina fenicia. Ni un instante se rinde al sueño ni los ojos ni el corazón le embebe la noche. Se le doblan los pesares y renace su amor y se embravece y se encrespa en un mar de ira.

Empieza dando vueltas y vueltas alma adentro a su pasión; «¡Ay! ¿Qué haré? ¿Volveré a mis antiguos pretendientes, a servirles de mofa y a tratar suplicante de casarme con uno de esos númeridos a los que tantas veces desdeñé

por esposos? ¿O seguiré las naves de los teucros sumisa a sus más duras órdenes? ¿Es que no reconocen complacidos la ayuda que de mí recibieron? ¿No queda bien grabado en su recuerdo el agradecimiento al favor que les hice? Pero aunque lo quisiera, ¿me lo permitirán? ¿Acogerán a bordo de sus altivas naves a quien odian? ¡Loca! ¿No ves, no percibes todavía el perjurio de la raza de Laomedonte? ¿Qué entonces? ¿Me haré sola a la mar con esos marineros que huyen de aquí triunfantes? ¿O, escoltada por mis tirios y por todas mis tropas, me lanzaré tras ellos? A unos hombres que arranqué de Sidón a duras penas ¿les forzaré otra vez a bogar por los mares, a desplegar las velas a los vientos? ¡No! Muere como mereces. Corta tus sufrimientos con la espada. ¡Hermana, has sido tú, vencida por mis lágrimas quien primero has cargado de desdichas a mi alma enloquecida, y me has puesto a merced de mi enemigo! ¡No haber podido yo vivir libre del yugo del amor una vida sin reproche como los animales salvajes! ¡No haber cumplido la promesa que empeñé a las cenizas de Siqueo!».

En tan hondos lamentos prorrumplía el corazón de Dido.

VUELVE A APARECERSE A ENEAS EL DIOS MERCURIO

Eneas entre tanto, decidido a partir, todo a punto, dispuesto ya para el viaje dormía en la alta popa de su nave. Se le aparece entonces en sueños la visión del mismo dios. Volvía con el mismo aspecto de antes. Era en todo semejante a Mercurio, en la voz, en la tez, en los rubios cabellos y en la lozana juventud del cuerpo. Parecía de nuevo amonestarle: «¡Hijo de diosa! ¿Eres capaz de conciliar el sueño en este trance? ¿No estás viendo los peligros prestos a descargar sobre ti, insensato, ni sientes el soplo favorable de los céfiros? Ella maquina ardidés y una horrenda maldad, decidida a morir, y alza en su alma incesante marejada de cólera. ¿No te apresuras? ¿No huyes raudo de aquí? Pronto verás el mar rebosante de naves y el fulgor de horrendas teas, y arder la orilla en borbollón de llamas si te sorprende el alba en esta tierra. ¡Ea, no esperes más! La mujer siempre es un ser voluble y tornadizo».

Dijo y se diluyó en la negra noche. Entonces sí que Eneas se aterra por la súbita visión. Se arranca al sueño y urge a sus compañeros: «¡En pie, presto, remeros, a los bancos! Soltad raudos las velas. Otra vez un dios mandado desde el alto cielo nos apremia a apresurar la huida y a cortar las trenzadas amarras. Te seguimos a ti, santa deidad, quien seas; otra vez obedecemos gozosos tu mandato. Ven, préstanos propicia tu ayuda y danos el favor de las estrellas del cielo».

Dijo y desenvainó la espada centelleante y con su hoja desnuda cercena la maroma. Al punto el mismo ardor cunde entre todos. Lánzanse arrebatados. Dejan atrás la orilla. Desaparece el mar bajo las velas. Afanosos baten rizando espumas las olas verdiazules.

Ya irrumpía la Aurora abandonado el lecho azafranado de Titono y empezaba a esparcir sus nuevos rayos por el haz de la tierra. Al punto en que la reina ve alborear de su atalaya el día y alejarse la flota, las velas a la par firmes al viento y contempla desierta la ribera y el puerto sin remeros, hiere su hermoso pecho tres veces, cuatro veces, y mesándose su rubia cabellera: «¡Oh Júpiter! ¿Se irá este advenedizo haciendo escarnio de mi reino? —prorrumpe. ¿Y no corren los míos a las armas y no salen de toda la ciudad a perseguirle y no arrebatan las naves de los diques? ¡Ea, presto, las teas! Traed dardos, volcaos en los remos. ¿Qué digo? ¿Dónde estoy? ¿Qué locura me trastorna la mente? ¡Desventurada Dido! ¡Ahora te hiere el alma su malvado proceder! Entonces debió ser, cuando ponías en su mano el cetro. Ve cómo cumple la palabra dada el que lleva consigo los dioses hogareños de su patria, según dicen, el que cargó a sus hombros a su padre acabado por los años. ¿Y no pude apresarle y desgarrar sus miembros y esparcirlos por las olas? ¿Y no logré acabar a hierro con su gente, matar al mismo Ascanio y ofrecerlo a su padre por manjar? ¿Que era dudoso el resultado de esa lucha? Aunque lo fuera. ¿A qué temer cuando se va a morir? Hubiera yo prendido fuego a su campamento y quemado las quillas de las naves y exterminado a hijo y padre y a todo su linaje y yo misma sobre ellos me hubiera dado muerte. ¡Sol que iluminas con tu lumbre cuanto se hace en la tierra, tú, Juno, medianera y testigo de mis penas, Hécate a quien invocan a alaridos de noche por las encrucijadas de las ciudades, Furias vengadoras, vosotros divinos valedores de la muerte de Elisa, atendedme, volved vuestro poder divino hacia mis males, lo merezco, y escuchad mis plegarias! Si es forzoso que ese hombre de nefanda maldad arribe a puerto y que consiga a nado ganar tierra, si así lo impone la voluntad de Júpiter y es designio inmutable, que a lo menos acosado en la guerra por las armas de un pueblo arrollador, fuera de sus fronteras, arrancado a los brazos de su Julo, implore ayuda y vea la muerte infortunada de los suyos, y después de someterse a paz injusta no consiga gozar de su reinado ni de la dulce luz y caiga antes de tiempo y yazga su cadáver insepulto en la arena. Esto es lo que os pido, la última ansia que escapa de mi pecho con mi sangre. Y vosotros, mis tirios, perseguid sañudos a su estirpe, y a toda su raza venidera, rendid este presente a mis cenizas: que no exista amistad ni alianza entre ambos pueblos. ¡Álzate de mis huesos, tú, vengador, quien fueres, y arrolla a fuego y hierro a los colonos dárdanos, ahora, en adelante, en cualquier tiempo que se os dé pujanza! ¡En guerra yo os conjuro, costa contra costa, olas contra olas, armas contra armas, que haya guerra entre ellos y que luchen los hijos de sus hijos!».

Dice. Y revuelve su alma a todas partes ansiosa de cortar cuanto antes a cercén la vida que aborrece. Luego habla unas palabras con Barce, la nodriza de Siqueo, pues la oscura ceniza de la suya la retenía su primera patria: «Ve, querida nodriza, tráeme aquí a mi hermana Ana, dile que corra a rociarse el cuerpo con el agua lustral y que traiga las víctimas y ofrendas de expiación

prescritas. Que venga preparada como le digo. Tú cúbrete la frente con la ínfula sagrada. Pienso acabar los ritos a Júpiter Estigio que tengo, como cumple, preparados y que ya he comenzado, y poner término a mis penas entregando a las llamas la pira de ese dárdano».

Así habla. La nodriza, con premura de anciana, aviva el paso. En tanto, Dido temblando, arrebatada por su horrendo designio, revirando los ojos inyectados en sangre, jaspeadas las trémulas mejillas, pálida por la muerte ya inminente, irrumpe por la puerta en el patio del palacio y sube enloquecida a lo alto de la pira y desenvaina la espada del troyano, prenda que no pidió con ese fin. Después que contempló los vestidos traídos de Ilión y el conocido lecho, llorando se detuvo un momento en sus recuerdos. Luego se echó de pechos sobre el tálamo profiriendo estas últimas palabras: «¡Dulces prendas un tiempo, mientras el hado y Dios lo permitieron, tomad mi alma y libradme de esta angustia! He vivido mi vida, he dado cima al curso que me había fijado la fortuna. Ahora caminará mi sombra, plena ya, bajo la tierra. He fundado una noble ciudad, he visto mis murallas, he vengado a mi esposo y le he cobrado el castigo a mi hermano, mi enemigo. ¡Feliz, ay, demasiado feliz si no hubieran jamás naves troyanas arribado a mis playas!».

Dice así. Y hundiendo rostro y labios en su lecho: «Moriré sin venganza, pero muero. Así, aún me agrada descender a las sombras. ¡Que los ojos del dárdano cruel desde alta mar se embeban de estas llamas y se lleve en el alma el presagio de mi muerte!»

Fueron sus últimas palabras. Hablaba todavía cuando la ven volcarse sobre el hierro sus doncellas y ven la espada espumando sangre que se le esparce por las manos. El griterío asciende a la alta bóveda. La Fama va danzando delirante por la ciudad atónita. Lamentos y gemidos y alaridos de mujeres estremecen las casas. Va resonando el aire cimero de plañidos imponentes, igual que si Cartago entera o si la antigua Tiro se vieran invadidas de enemigos y avanzara rodando la furia de las llamas por lo alto de las casas de los hombres y los templos de los dioses.

Lo escucha su hermana sin aliento. Despavorida se abalanza corriendo a través de la turba hiriéndose la cara con las uñas y el pecho con los puños y gritando llama a la moribunda por su nombre: «¡Esto te proponías, hermana! ¡Pretendías engañarme! ¡Esto me reservaban este fuego, esta pira, estos altares! ¿Por dónde empiezo a lamentarme de tu abandono? ¿Has desdeñado que tu hermana te hiciese compañía al morir? Si me hubieras llamado a compartir tu suerte, la misma espada, una misma hora nos hubiera a las dos arrebatado. Pensar que he alzado yo con estas manos la pira y que he invocado a nuestros dioses paternos con mi voz para que cuando tú te vieras en la pira, ¡cruel de mí!, estuviera yo lejos. Te has destruido a ti y a mí contigo, hermana, y a tu pueblo y al senado de Sidón y a la misma ciudad. Dejad lave con agua las he-

ridas y si vaga algún soplo de vida por sus labios todavía, dejadme recogerlo en los míos».

Dijo. Había escalado las gradas de la pira y abrazando a su hermana agonizante la abrigaba en su seno entre sollozos y trataba con su ropa de restañar los brotes de oscura sangre. Dido intenta alzar los párpados pesados. De nuevo desfallece. La honda herida de la espada clavada borbotlea en su pecho. Tres veces apoyándose en el codo intenta incorporarse, otras tres cae hacia atrás rodando sobre el lecho. Sus ojos extraviados buscan la luz del día por la bóveda del cielo. Al hallarla prorrumpe en un gemido.

Entonces apiadada la omnipotente Juno de su largo dolor y penosa agonía manda a Iris que descienda del Olimpo a que libere su alma, que lucha por soltarse de los lazos del cuerpo. Pues como no finaba por designio del hado ni por muerte merecida, pero la infortunada moría antes de tiempo arrebatada de súbita locura, no había Prosérpina todavía cortado el rubio bucle de su frente, ni lo había ofrendado al Orco estigio. Al punto Iris, brillantes de rocío las alas de azafrán, cobrando al sol frontero su espejo de mil variados visos, desciende por el cielo volandera y sobre su cabeza amaina el vuelo. «Tomo, como me mandan, esta ofrenda consagrada a Plutón. Te desligo de tu cuerpo».

Dice y le corta el bucle con su mano. Al instante se disipa todo el calor del cuerpo y su vida se pierde entre las auras.

10

La historia de la muerte de Hércules por una especie de hechizo amoroso ha sido dramatizada por Sófocles en *Las Traquinias* y por Séneca en *Hércules en el Eta*. El propio mito refleja la antigua creencia de que ciertas drogas pueden matar incluso si son absorbidas por la piel en vez de ingeridas. La esposa de Hércules, Deyanira, fue transportada a través de un río por el centauro Neso. Cuando intentó hacer el amor con ella en medio de la corriente, Hércules le disparó desde el otro lado sus flechas envenenadas. El centauro agonizante persuadió a Deyanira de guardar algo de su sangre, diciéndole que era un eficaz hechizo de amor para utilizarlo siempre que sintiera que Hércules le era infiel. Así ocurre; ella impregna una prenda nueva con la sangre envenenada del centauro y la envía a su marido, que entonces muere de forma lenta y dolorosa. Según una versión, Hércules no puede morir y tiene que quemarse vivo en una pira gigante construida en el monte Eta; quizá Virgilio tenía esta escena en mente cuando describió el suicidio de Dido; Dido y Hércules fueron ambos víctimas del amor.

Aunque el mito refleja conceptos de magia, Séneca (a diferencia de Sófocles) ha puesto énfasis en esto haciendo de la nodriza de Deyanira —es decir, su confidente— una bruja. Pero ni siquiera sus poderes son suficientes para devolverle el amor de Hércules, y, al final, Deyanira tiene que recurrir a la magia del centauro muerto.

SÉNECA, *Hércules en el Eta* 449-472¹⁴²

[*Deyanira intenta recuperar el amor de Hércules*]

NODRIZA ANCIANA DE DEYANIRA. —¿Y el amor que sentías por el glorioso Alcida ha huido?

DEYANIRA. —No ha huido, ama, permanece y se asienta, fijado en lo más íntimo de mi ser, créeme. Pero un amor indignado es un gran rencor.

NODRIZA. —Mezclando prácticas mágicas a sus preces consiguen a menudo las casadas estrechar los lazos matrimoniales...

Yo he hecho volver la primavera al bosque en plenos fríos y detenerse a un rayo en su carrera; yo he alborotado las aguas estando en calma el viento, he allanado un mar turbulento y una tierra seca se abrió con fuentes nuevas; tuvieron movimiento las piedras, derribé las puertas... Aparecisteis, sombras...

Forzados por mis ruegos, los manes hablan y se deja oír el perro infernal: mar, tierra, cielo y Tártaro son mis esclavos; la media noche vio el sol y el día a la noche y nada mantiene sus leyes ante mis encantamientos... Lo doblegaremos, las fórmulas mágicas encontrarán el camino.

DEYANIRA. —¿Qué hierbas engendra el Ponto o el Pindo bajo las rocas de Tesalia?... o, ¿dónde podré encontrar un mal ante el cual él sucumba? Puede que con un hechizo mágico descienda la luna a tierra, abandonando los astros, y que el invierno vea mieses y que con un encantamiento se paralice el rayo apresado en su veloz carrera y que, invertidos los turnos, hierva entre montones de estrellas el mediodía. Él será el único a quien no se doblegará.

11

En su tragedia *Medea*, Séneca presenta a la heroína como una bruja con un poder sin límites. Las dos escenas son típicas. En la primera invoca a diversas deidades para maldecir a sus enemigos. Como Deyanira o como Dido, se siente abandonada y traicionada por el hombre que amaba y está resuelta a herirlo lo más profundamente que pueda. Lo que la distingue de Deyanira y Dido es el hecho de que ella es una bruja profesional, no una simple aficionada, y sabe perfectamente lo que está haciendo.

El segundo pasaje inspiró, probablemente, una escena de nigromancia de Lucano. En él, Medea invoca a los poderes del infierno, mientras cocina en su caldera toda clase de hierbas mágicas.

Buena parte de ambas escenas es pura retórica, concebida para crear una disposición de ánimo. Para nosotros es sólo un tedioso detalle tras otro, pero las audiencias contemporáneas experimentaron con toda probabilidad el tipo de *frisson* que se consigue en la actualidad con las películas de terror. No es gran literatura,

¹⁴² Traducción de J. Luque Moreno.

quizá, pero satisfacía una necesidad. Dramatizaba aspectos de los mitos antiguos que no habían sido mostrados antes.

A. SÉNECA, *Medea* 6-23 ¹⁴³

[*Medea invoca a varios dioses para maldecir a sus enemigos*]

MEDEA. — ...y tú, Hécate la de los tres semblantes, que ofreces un resplandor cómplice a las misteriosas ceremonias, y vosotros, dioses en cuyo nombre me prestó juramento Jasón y a quienes es lícito, sobre todo a Medea, elevar sus ruegos (el caos de la noche eterna, los reinos situados en la parte contraria a ésta de arriba y los manes impíos y el señor del lúgubre reino y la señora, que con mejor fidelidad que yo fue raptada) con voz nada halagüeña yo os conjuro.

Ahora, acudid ahora, diosas vengadoras del crimen, con los pelos sueltos erizados de víboras, estrechando la lúgubre antorcha en vuestras manos ensangrentadas. Acudid horripilantes, como aquella vez que estuvisteis apostadas junto a mi tálamo nupcial. Dad muerte a la nueva esposa y muerte al suegro y a la real estirpe; y a mí algo aún peor que yo pueda pedir para desgracia del esposo: que viva, que ande errante por ciudades desconocidas, pasando necesidades, desterrado, temblando de miedo, odiado, sin un hogar fijo; que, famoso ya por andar siempre buscando alojamiento, anhele el umbral ajeno, que me eche en falta a mí como esposa...

B. SÉNECA, *Medea* 670-843 ¹⁴⁴

[*Medea prepara un veneno mortal*]

NODRIZA ANCIANA DE MEDEA [*observa Medea*]. — Pavor siente mi alma, horror; una gran catástrofe se avecina. Es espantoso cómo crece su angustia y se inflama a sí misma y recobra la violencia de antaño. Yo la he visto delirar muchas veces y arrastrar hacia sí el cielo arremetiendo contra los dioses: más grande que ésas, más grande es la monstruosidad que prepara Medea.

En efecto, en cuanto con paso enloquecido se marchó y llegó a su funesto retiro, desplegó todos sus recursos y todo aquello que incluso ella misma durante mucho tiempo había temido, lo saca a la luz y despliega un tropel de maleficios, cosas arcanas, secretas, ocultas y † tocando con su mano izquierda el lúgubre altar invoca a cuantas calamidades cría la arena de la ardiente Libia, a las que entre sus nieves perpetuas aprisiona el Tauro congelado por el frío de la Osa, y a todo tipo de monstruos.

¹⁴³ Traducción de J. Luque Moreno.

¹⁴⁴ Traducción de J. Luque Moreno.

Arrastrada por los mágicos sortilegios, la escamosa turba deja sus escondrijos y se hace presente: aquí una feroz serpiente arrastra un cuerpo inmenso y saca una lengua de tres puntas y busca a quien poder alcanzar y darle muerte; al oír el hechizo se paraliza y repliega su cuerpo, que se hincha al amontonarse los nudos, y lo enrosca: «Pequeños son —dice— los males y sin fuerza el dardo que la tierra produce en sus entrañas; al cielo voy a pedir yo los venenos. Ya, ya es tiempo de urdir algo que quede por encima de un vulgar maleficio.

»Hasta aquí descienda el famoso reptil que se estira a modo de un enorme torrente, cuyos inmensos nudos sienten las dos fieras, la mayor y la menor (la mayor, propicia a los pelagos; a los sidonios, la menor), y que Ofiuco afloje por fin sus manos y deje derramarse el veneno. Que acuda a mis encantamientos Pitón, que se atrevió a acosar a los dioses gemelos y vuelvan también Hidra con todas sus serpientes, que eran cortadas por la mano de Hércules y renacían de su propia muerte. Tú, también, deja a los colcos y ven, serpiente siempre en vela, a la que adormecieron por vez primera mis sortilegios».

Después que hubo invocado a todo el linaje de las serpientes, reúne en un montón los maleficios de funestas hierbas: cuantas produce el Érix de inaccesibles peñascos, las que da en sus cumbres cubiertas de perpetuas heladas el Cáucaso, regado con la sangre de Prometeo y aquellas con que suelen untar sus flechas los ricos árabes y el medo belicoso con la aljaba o los veloces partos. O los jugos que bajo un cielo helado recogen las nobles suevas en los bosques [hercinios]. Todo cuanto cría la tierra en la primavera, cuando se hacen los nidos, o cuando el riguroso invierno echó al suelo la hermosura de los bosques y lo encadenó todo con gélidas nevadas, y cuantas hierbas de flor mortífera crecen y aquellas cuyas raíces exprimidas dan un jugo que produce la muerte; todo eso lo manosea: aquellos venenos se los ofreció el Atos hemonio; éstos, el imponente Pindo; aquella planta perdió su tierna cabellera en las cumbres del Pangeo al golpe de una sangrienta hoz; a éstas las alimentó el Tigris, al estrechar su profundo cauce; a aquéllas, el Danubio; a éstas, el Hidaspes, que corre cargado de perlas con sus aguas tibias por áridos parajes, y el Betis, que dio nombre a sus tierras y que bate los mares de Hesperia con lánguida corriente.

Esta planta sufrió la herida de la hoz cuando Febo prepara el día; el retoño de aquella fue cercenado a altas horas de la noche; en cambio, el fruto de esta otra lo cortó una uña encantada.

Toma las mortíferas hierbas y exprime la ponzoña de las serpientes y les mezcla también aves siniestras y el corazón de un lúgubre búho y vísceras de ronca lechuga extraídas aún viva.

Todas estas cosas la urdidora de crímenes las va poniendo cada una en su sitio: unas poseen la arrebatadora violencia de las llamas, otras la helada rigidez de un frío entorpecedor.

Añade a los venenos fórmulas no menos temibles que ellos.
Escuchad, se la oye con paso enloquecido y recitando fórmulas mágicas.
El universo se estremece en cuanto empieza a hablar.

MEDEA. — *Yo os conjuro, tropel de sombras silenciosas, y también a vosotros, dioses funerarios, y al ciego Caos y a la mansión oscura del tenebroso Dite: las cuevas de la muerte espeluznante cercadas † por los límites del Tártaro: descansad de suplicios, almas, y corred a una boda inaudita. Deténgase la rueda que retuerce sus miembros y toque Ixión el suelo; que Tántalo a sus anchas pueda beber las aguas de Pirene; que sólo para el suegro de mi esposo se mantenga y se agrave la condena: que la resbaladiza piedra haga rodar a Sísifo hacia atrás por los peñascos. Y vosotras, Danaides, a quienes burla la frustrante tarea de unas vasijas agujereadas, acudid todas juntas, este día requiere vuestras manos. Acude ya, invocada por mis conjuros, astro de las noches, revestida del más terrible aspecto, amenazando con tu múltiple frente.*

Por ti, al modo de mi raza, soltando la atadura de mi pelo, recorrí la espesura de los bosques con el pie desnudo e hice caer agua desde las nubes secas e hice retroceder a los mares hasta lo más profundo, y el océano, al haber yo vencido las mareas, retiró sus poderosas olas.

Y el universo, turbadas las leyes del firmamento contempló al mismo tiempo el sol y las estrellas, y vosotras, Osas, tocasteis el mar que os estaba vedado.

Yo he alterado el turno de las estaciones: a mi conjuro, produjo flores la tierra en verano, se vio forzada Ceres a ver copiosas mieses en invierno; el Fasis hizo volver a la fuente su impetuoso caudal y el Histro, que en tantas bocas se divide, contuvo sus violentas aguas, deslizándose indolente por todos sus cauces.

Han bramado las olas y se ha hinchado el mar embravecido, aun con el viento en silencio; la mansión del bosque ancestral ha perdido su oscuridad a una orden de mi voz. Sin hacer caso a la hora, Febo se ha colocado en el centro y las Híades, conmovidas por mis sortilegios, vacilan. Es el momento, Febo, de acudir a tus ritos.

Para ti teje mi mano ensangrentada estas guirnaldas atadas cada una con nueve serpientes. Son para ti estos miembros que llevó el rebelde Tifeo, aquel que hizo temblar los dominios de Júpiter. Hay aquí sangre de la montura pérfida; me la dio, al morir, Neso. Son resto estas cenizas de la pira del Eta, que bebió el veneno con el que murió Hércules. Aquí ves el tizón de una hermana piadosa, de una madre impía: la vengativa Altea. Dejó estas plumas, cuando huía de Zetes, una Harpía en su antro inaccesible. Súmales unas plumas de Estinfálide, herida tras sufrir los dardos empapados en sangre lerneá. Tú ya

has sonado, altar; yo reconozco el temblor de mi trípode cuando la diosa asiente. Ya veo el ágil carro de la de tres caminos, no el que radiante y en su plenitud conduce por la noche, sino el que amarillenta y con un rostro triste, cuando atormentada por conjuros tesalios el cielo recorre con las riendas más cortas. Esparce de esta forma por los aires la luz funesta de tu pálida antorcha, haz temblar a los pueblos de un horror inaudito y que, para auxiliarte, los corintios hagan sonar sus ricos bronces, oh Dictina. A ti sobre esta hierba ensangrentada te ofrezco el sacrificio ritual. Por ti esta antorcha, arrancada de en medio de una fúnebre pira, ha levantado su llama nocturna. Por ti, moviendo la cabeza y torciendo el cuello, he dado gritos. Por ti una cinta ciñe mi pelo suelto y cuelga al modo de los funerales. Por ti se agita la lúgubre rama sacada de las aguas de la Estigia; por ti, como una Ménade, con el pecho desnudo, mis brazos voy a herir con sagrado cuchillo. Que mane nuestra sangre hasta el altar: acostúmbrate, mano, a asir el hierro y a poder soportar que se derrame la sangre querida... Ya me he herido y el líquido sagrado he derramado. Y, si te quejas de ser invocada más veces de la cuenta por mis votos, perdona, te lo ruego: la causa de invocar, oh hija de Perses, tantas veces tu arco es una y sólo una siempre: Jasón. Tiñe tú ahora la ropa de Creúsa para que en cuanto se la ponga la consuma una llama furtiva hasta la médula. Hay encerrado en el oscuro oro un fuego misterioso, que a mí me regaló el que paga los hurtos que hizo al cielo con su hígado fecundo, Prometeo, quien me enseñó a esconder hábilmente sus fuerzas. Me ha dado también Múlciber llamas envueltas en vapores de azufre y estos destellos de llama vivaz de mi pariente Faetón me vienen. Tengo dones de la parte central de la Quimera. Tengo llamas robadas de la garganta ardiente del toro, a las que, tras haber mezclado la hiel de la Medusa, he dado orden de mantener oculto el maleficio. Añade tú vigor a mis venenos, Hécate, y conserva las semillas de llama ocultas en mis dones; que engañen a la vista, que soporten el tacto; penetre su calor hasta el pecho y las venas; derrítanse los miembros, echen humo los huesos y la recién casada con el cabello ardiendo supere a las antorchas de su boda. Mis ruegos son oídos: tres veces un ladrido la audaz Hécate ha dado y de su antorcha ha hecho brotar las llamas sacrosantas.

12

Encolpio («amigo del alma»), el narrador y antihéroe de la novela de Petronio *El Satiricón*, describe un embarazoso episodio. Una bella mujer de nombre Crisis («Áurea») se le había entregado, pero él había fracasado completamente en sus brazos. Ahora está ansioso por recuperar sus poderes sexuales. Primero intenta los remedios convencionales de la época: una condimentada comida de cebollas y ca-

racoles (considerada un afrodisíaco) y un poco de vino, no demasiado. Da un paseo y se abstiene de sexo con su amigo Gitón. Al día siguiente, en la cita con Crisis, descubre que también ésta ha considerado seriamente el problema y ha traído a su propia bruja. Primero, la bruja le ata al cuello una especie de amuleto, pues su impotencia momentánea podría haber sido causada por magia negra. Los hilos de varios colores (probablemente negros, blancos y rojos) nos recuerdan a los hilos de la *Bucólica* VIII (núm. 8) de Virgilio. La saliva se utiliza con frecuencia en los ritos curativos y el encantamiento, por supuesto, es necesario para pedir ayuda sobrenatural. Los guijarros podían ser piedras normales, pero se creía que ciertos minerales tenían propiedades mágicas, del mismo modo que las hierbas. Se suponía que la capa de púrpura que las cubría aumentaba su poder formando otro amuleto. La magia funciona inmediatamente.

PETRONIO, *El Satiricón* 130-131 ¹⁴⁵

Tras despachar a Crisis con esta hermosa promesa, puse especial esmero en cuidar mi imperdonable cuerpo; prescindiendo del baño, me di una ligera fricción; luego, tomé alimentos especialmente excitantes, como cebollas y cabezas de caracol, y bebí un traguito de vino puro. A continuación, antes de ir a dormir, me puse en forma con un ligero paseo, y entré en el dormitorio sin Gitón. Era tal mi empeño por quedar bien, que me asustaba el menor contacto con mi hermano.

Al día siguiente me levanté sin malestar físico ni moral y bajé a la misma avenida de los plátanos, aunque me asustaba aquel sitio de funesto agüero; bajo el arbolado me puse a esperar a mi guía de expedición, es decir, a Crisis. Después de dar unas vueltas, acababa de sentarme donde lo había hecho el día anterior, cuando se presentó Crisis arrastrando con ella a una viejecita. Cuando me hubo saludado, dijo: «¿Y qué, desabrido, te sientes ya más animado?».

La vieja sacó de su seno una red tejida con hilos de varios colores y me la echó al cuello. Luego amasó con saliva un poco de polvo y, colocando la pasta en su dedo cordial, me marcó la frente a pesar de mi repugnancia...

.....

Concluido este encantamiento, me mandó escupir tres veces y echarme tres veces al bolsillo unas piedrecitas previamente encantadas por ella y envueltas en púrpura; luego, palpándome, se puso a tantear mi vigor...

¹⁴⁵ Traducción de L. Rubio Fernández.

13

Después de la misteriosa muerte de Julio César Germánico, el hijo adoptivo del emperador Tiberio, en Antioquía el 19 d. C., se hizo un horrible descubrimiento. Según Tácito, las personas que examinaron la residencia de Germánico encontraron bajo el suelo y entre las paredes una colección de objetos obviamente puestos allí por alguien que quería deshacerse del general. Aunque Germánico era casi universalmente popular, tenía al menos dos enemigos: Gneo Calpurnio Pisón, gobernador de Siria; y la esposa de Pisón, Plancina. Cuando Germánico yacía moribundo afirmó creer que éstos lo habían envenenado, pero sus amigos sospecharon de magia negra. Pisón fue más tarde procesado por el Senado y se suicidó; su mujer escapó a la condena en 20 d. C., pero fue acusada de nuevo años más tarde y también se suicidó. Tácito, el historiador, no se compromete, aunque la lista de objetos no permite otra interpretación: alguien que creía en los poderes de la magia negra los puso para destruir al *princeps*. Si se utilizó veneno para asegurarse no lo sabemos.

Éste es un ejemplo bastante bien documentado de la interacción entre el mundo de la política y el mundo de la magia. Sin duda, este tipo de cosas ocurría muy a menudo, aunque no hayan hablado de ello muchas fuentes fiables.

TÁCITO, *Anales* II 69¹⁴⁶

[*En el suelo y en las paredes de la residencia de Julio César Germánico se encontraban*] restos desenterrados de cuerpos humanos, encantamientos y maldiciones, y el nombre de Germánico grabado en láminas de plomo, cenizas a medio quemar y cubiertas de sangre ennegrecida, y otros maleficios con los que se cree consagrar las almas a los númenes infernales.

14

El lenguaje de esta inscripción de finales del siglo I d. C. es muy formal, pero la historia es clara. La ciudad de Túder había estado en grave peligro, porque había caído una maldición sobre varios miembros del Consejo de la ciudad. La inscripción no explica cómo llegó esto a conocimiento público, pero tal vez alguien originara un rumor. Insinuando que algunos de los miembros del Consejo urbano estaban en peligro, era posible asustarlos a todos. En las operaciones mágicas, con frecuencia se permitía a las víctimas saber que algo estaba ocurriendo. Esto les daba una última oportunidad para suplicar protección a los dioses, a menos que desearan lanzar un contraataque mágico. En este ejemplo, el hombre que colocó la

¹⁴⁶ Traducción de J. L. Moralejo.

inscripción, L. Cancrío Primigenio, hacía un voto a Júpiter Óptimo Máximo. Hacía voto de colocar la inscripción en el templo (y probablemente de ofrecer un sacrificio) si salían a la luz más detalles sobre la maldición, especialmente los nombres de las pretendidas víctimas. Gracias a Júpiter así ocurrió —no se nos dice cómo— y los detalles fueron debidamente registrados. Los nombres de las víctimas se habían escrito en tablillas y éstas habían sido quemadas cerca de unas tumbas. El esclavo comunal, que quizá tuviera un motivo de queja contra el Consejo de la ciudad, no es identificado, pero sin duda fue condenado por brujería y ejecutado.

CIL XI 2, 4639

Para salvación de la ciudad, del Consejo urbano y del pueblo de Túder, L. Cancrío Primigenio, liberto de Clemente, miembro del comité de seis hombres encargados de la veneración de los Augustos y Flavios, ha cumplido su voto a Júpiter Óptimo Máximo, porque mediante su poder divino ha arrojado luz a los nombres de los miembros del consejo urbano que, por el crimen indecible de un esclavo comunal holgazán, habían sido adheridos a unas tumbas de modo que una maldición podría recaer en ellos. Así, Júpiter ha liberado a la ciudad y a los ciudadanos del miedo de peligro.

15

Ésta es una auténtica tablilla de execración y sus víctimas son dos equipos de aurigas. Las carreras de carros en el circo —que existían en la mayoría de las ciudades importantes en todo el Imperio Romano— eran uno de los deportes de masas más populares; eran acontecimientos que despertaban intensas emociones. En la época de nuestra inscripción había cuatro equipos. Distinguibles por el color de sus uniformes, eran conocidos como los Rojos, los Blancos, los Verdes y los Azules. Esta tablilla la escribió sin duda un partidario de los Azules y los Rojos, pues encomienda los equipos contrarios —aurigas y caballos— a un demon anónimo. Refuerza el encantamiento invocando el nombre de la deidad judía: *Iaô* y *Iasdao* parecen ser variantes de *Yahvé* (Jehová). *Iasdao* se pronunciaba quizá con un siseo, *susurrus magicus*; la serie de vocales *a e i a* aparece con frecuencia en los textos de magia.

Lámina de plomo de África, período imperial tardío
(= núm. 286 AUDOLLENT)

Te conjuro, demon, quienquiera que seas, tortura y mata, desde esta hora, este día y este momento, a los caballos de los equipos verde y blanco; mata y

destroza a sus aurigas Claro, Félix, Prímulo y Romano. No dejes aliento en ellos. Te conjuro por el que te ha entregado, en cierto momento, el Dios del mar y el aire: *Iáo, Iasdao... a e i a.*

16

La siguiente sección del *Gran Papiro Mágico de París* se titula «Milagroso hechizo amoroso». El papiro se escribió a principios del siglo IV d. C., pero contiene ideas y materiales que son más antiguos. Como la mayoría de las «recetas» de magia, sigue la fórmula «toma esto», «haz esto», «di esto», y así sucesivamente. Es un hechizo amoroso bastante elaborado y algunas de sus partes recuerdan a Teócrito (*núm. 4*), mientras que otras recuerdan a Horacio (*núm. 7*). El mago tiene que moldear dos figuras, una que represente a él mismo, la otra a la mujer que desea. La figura que representa a la mujer debe ser pinchada con trece agujas de bronce en determinados lugares y han de recitarse las fórmulas apropiadas. El simbolismo es bastante obvio y hay una cierta lógica misteriosa detrás de todo esto. Éste era el material de trabajo del hechicero profesional.

Sin embargo, el llamado «hechizo amoroso» no tiene nada que ver con el amor. Es un instrumento que se utilizaba para poseer y subyugar a una mujer que, presumiblemente por buenas razones, había rechazado al pretendiente que ordenaba este hechizo. Hay ciertamente un tono cruel, vengativo y agresivo durante todo el hechizo. Continúa con más plegarias, fórmulas y ritos, y casi con seguridad podemos suponer que después de cierto tiempo el mago o su cliente (que probablemente estaba presente), o incluso ambos, quedarían agotados.

Textos de magia en papiros griegos
(= PGM 1, 83-87)¹⁴⁷

»Milagroso hechizo amoroso. Toma cera o barro de una pella, de la que sirve para modelar, y moldea dos figurillas, masculina y femenina; al hombre representalo armado como Ares, sujetando la espada con su mano izquierda y golpeándola en la clavícula derecha; a la mujer, con los brazos a la espalda y sentada, y ata la entidad mágica sobre su cabeza o sobre su cuello.

Escribe sobre la figura de la mujer que está seduciendo: [*palabras mágicas*]. [*Lista de otras partes de su cuerpo, incluidos genitales, sobre las que se han de escribir las palabras mágicas*].

Toma trece agujas de bronce y clávale una en el cerebro diciendo: ‘Yo te atravieso el cerebro, fulana’, y dos en los oídos y dos en los ojos y una en la boca y dos en las entrañas y una en las manos y dos en los órganos sexuales y

¹⁴⁷ Traducción de J. L. Calvo Martínez y M.ª D. Sánchez Romero (= IV 3, 296-404).

dos en las plantas de los pies, diciendo cada vez: 'Atravieso tal miembro de fulana, para que no se acuerde de nadie, sino sólo de mí, fulano'.

»Toma también una lámina de plomo y graba en ella la misma fórmula y recítala y, atando la lámina a las figurillas, con un hilo sacado de un telar y haciendo 365 nudos, di luego como ya sabes: 'Abbrasax, sujeta'; y cuando el sol se oculte, ponlos junto a una tumba de uno muerto antes de tiempo o de uno muerto de forma violenta; y añade a ello también las flores propias del tiempo. Ésta es la fórmula que se graba y se recita:

»'Yo deposito cerca de vosotros esta atadura, dioses de la tierra [*palabras mágicas*] y Core Perséfone Eresquigal y Adonis el Barbarita, Hermes subterráneo, Tout [*palabras mágicas*] y el poderoso Anubis *psirinth*, el que tiene las llaves de los que están en el Hades, dioses y démones de la tierra, los que han muerto demasiado pronto, hombres y mujeres, muchachos y muchachas, por los años de los años, los meses de los meses, los días de los días, las horas de las horas. Conjuro a todos los démones de este lugar para que ayuden a este demon.

»'Levántate para servirme a mí, quienquiera que seas, varón o mujer y dirígete a todo lugar, a todo camino, a toda casa y tráela y átala; induce a fulana, cuya entidad posees, a que me ame a mí, fulano, hijo de mengano; que no tenga relaciones sexuales por delante ni por detrás, ni busque placer con otro varón, sino únicamente conmigo, fulano; de manera que fulana no pueda beber, ni comer, ni amar, ni sufrir, ni gozar de salud; que fulana no consiga dormir sin mí, fulano; porque yo te conjuro, por el nombre del terrible y aterrador, cuyo nombre al oírlo la tierra se abrirá, cuyo terrible nombre al escucharlo los démones se llenarán de pánico, cuyo nombre al oírlo los ríos y las piedras se romperán.

»'Yo te conjuro, demon de muerto, ... por el contrario, arrastra a fulana por los cabellos, las entrañas, su alma, hacia mí, fulano, en cada momento de su vida, de noche y de día, hasta que venga a mí, fulano, y permanezca inseparablemente unida a mí, fulano.

»'Hazlo, átala durante todo el tiempo de mi vida y obliga a fulana a que sea una servidora para mí, fulano, y que no se separe de mí ni una sola hora de mi vida. Si me haces esto, te dejaré descansar en seguida; pues yo soy Barbar Adonáis, el que oculta los astros, el brillante dominador del cielo, el señor del universo... trae, ata a fulana de manera que ame, busque apasionadamente, desee a fulano (*tu deseo*), porque yo te conjuro, demon de muerto, por el terrible, el grande [*palabras mágicas*], para que traigas junto a mí a fulana, de manera que unas cabeza con cabeza, y ates labios con labios, y juntes vientre con vientre, y acerques muslo a muslo y unas lo negro con lo negro y realice sus deseos amorosos fulana conmigo, fulano, durante todo el tiempo de la eternidad'.

El rey Psamético, a quien está dedicado este texto, puede ser tan ficticio como Nefotes, el mago que se dirige a él, pero la magia en sí es seguramente mucho más antigua que el papiro. Se creía que los reyes de Egipto vivían eternamente (de ahí las espectaculares tumbas construidas para ellos) y durante su vida en la tierra probablemente contaban con los mejores magos que el dinero podía comprar — ver su confrontación con Moisés, en *Éxodo 7*—. El faraón aprende de ellos cómo tener visiones en un cuenco de agua, cómo oír voces y cómo recibir revelaciones del «soberano del universo». Pero incluso el faraón necesita un *mis-tagogo*, es decir, un guía que lo inicie en los misterios más elevados, y, según parece, ha de fingir ser una momia y crear o reproducir toda una mitología en su plegaria. Evidentemente, capturar al gran Osiris y traerlo ante un dios todavía más importante no es una empresa modesta.

Se espera que la primera parte del ritual produzca una visión específica (la del halcón marino), que, en sí misma, es solamente una señal para pasar a otro ritual. La verdadera visión aparece en una vasija de agua en cuya superficie hay una capa de aceite de oliva. Ésta es la técnica de la *lecanomanía*, incorporada aquí a un elaborado ritual. Al observar las figuras que se forman en la superficie del agua, el mago entra en un estado de trance, durante el cual oye voces. Los dioses que envían estas voces deben ser entonces debidamente liberados.

Textos de magia en papiros griegos
(= PGM 1, 76-79)¹⁴⁸

CARTA DE NEFOTES A PSAMÉTICO.

PRÁCTICA DE LECANOMANCIA Y ENCANTAMIENTO AMOROSO

«Nefotes a Psamético, rey inmortal de Egipto, saludos. Puesto que el dios grande te ha restablecido como rey inmortal y la naturaleza te ha constituido como el mejor sabio, también yo, queriendo mostrarte el celo que hay en mí, te envié esta práctica que con toda facilidad proporciona sagrada energía, y si tú la examinas, admirarás lo maravilloso de este método.

»Lo verás a través del plato de visión directa, en el día que quieras o en la noche, en el lugar que quieras, contemplando al dios en el agua y recibiendo la respuesta oral que procede del dios, en versos, los que tú quieras. Te llevarás también al señor del mundo y cualquier cosa que añadas; y te hablará sobre otras cosas que le preguntes.

¹⁴⁸ Traducción de J. L. Calvo Martínez y M.^a D. Sánchez Romero (= IV 3, 155-242).

»Acertarás si lo haces así. En primer lugar, comunícate con Helios de esta manera: en el amanecer que quieras, cuando sea el tercer día de la luna, sube al terrado de la casa y extiende en el suelo un lienzo puro. Hazlo con un guía de los misterios. Coronate con hiedra negra cuando el sol esté en medio del cielo, en la hora quinta y extiéndete mirando hacia arriba, desnudo sobre la sábana, y pide que te cubran los ojos con un ceñidor negro, y envuélvete en el sudario a la manera de un cadáver; cierra los ojos y, con la cabeza en dirección al sol, inicia la fórmula siguiente:

»‘Poderoso Tifón, portador del cetro del reino superior y príncipe, dios de dioses, señor (**fórmula Aberamenthōou**), golpeador de las tinieblas, conductor del trueno, huracán, luminaria de la noche, generador del frío y del calor, golpeador de las rocas, causante de los seísmos que destruyen las murallas, provocador de olas, promotor de desorden en la profundidad del mar, **Ioerbet au tauī mēni**.

»‘Yo soy el que contigo rebuscó por toda la tierra y encontró al gran Osiris, al que traje encadenado ante ti. Yo soy el que contigo luchó con los dioses (otros dicen: contra los dioses); yo soy el que cerró las puertas dobles del cielo y calmó a la serpiente invisible, el que levantó el mar, las corrientes, las fuentes de los ríos, hasta que te enseñorearas de este reino. Yo, tu soldado, estoy vencido por los dioses, precipitado de cabeza a causa de una cólera inútil.

»‘Levanta, te ruego, a tu amigo, te suplico, y no me arrojes a tierra, señor de los dioses, **aeminaebarōtherrethōrabeanimea**. Fortaléceme, te suplico; dame esta gracia, para que, cuando a alguno de los propios dioses le ordene venir, yo lo vea venir rápidamente por mis cantos, **naïne basanaptatou eaptou mēnōphaesmē paptou mēnōph: aesimē: trayapti: peuchrē: trayara: ptoumēph: mourai: anchouchaphapta: moursa: aramei: Ião: aththarayī mēno-ker: boroptoumēth: attayī mēni charchara: ptoumau: lalapsa: trayī trayepse mamōphortoucha: (vocales)**’.

»Cuando lo hayas dicho tres veces, sobrevendrá esto como señal de la comunicación; pero tú, con un alma mágica como armadura, no te asombres: pues un halcón marino vendrá volando y te golpeará con sus alas en tu cuerpo indicándote que te levantes.

»Vístete al levantarte con blancas ropas y en un pebetero de cerámica quema, en honor de la divinidad, granos de incienso puro y di lo siguiente: ‘Me comuniqué con tu sagrada figura, me fortalecí con tu sagrado nombre, conseguí la continua afluencia de tus bienes, señor, dios de dioses, soberano, demon **aththouīn thouthouī tauantī: Ião aptatō**’.

»Después de realizar estas ceremonias, baja como dueño absoluto de una naturaleza semejante a la de la divinidad y que se ha realizado a través de esta comunicación con el dios, teniendo, como intermediario veraz, la lecanomanía y también la evocación de los muertos.

»Observación. Cuando quieras tomar oráculo sobre algún asunto, toma un recipiente de bronce, un plato, o una taza del tipo que quieras y échale agua: si vas a invocar a los dioses celestes, agua de lluvia; si a los de la tierra, agua de mar; si es a Osiris o a Serapis, agua de río; si a los muertos, de una fuente —y coloca el recipiente sobre tus rodillas; vierte aceite de olivas verdes e inclínandote sobre el recipiente, recita la fórmula acostumbrada e invoca al dios que quieras y te contestará y dará explicaciones sobre todo. Si te habla, déjalo en libertad por medio de la ‘liberación’—.

»Si usas esta fórmula otra vez, te asombrarás. Ésta es la fórmula que se pronuncia sobre el recipiente: ‘*Amón auantau laimoutau riptou mantau imantou lantou laptoumi: anchōmach: araptoumi*. Ven aquí conmigo, dios tal, hazte visible para mí en este momento precisamente y no deslumbres mis ojos. Acércate a mí, dios tal, sé obediente conmigo, porque esto quiere y ordena *achchōr achchōr: achachach ptoumi chachchō charachōch: chap-toumē: choracharachōch: aptoumi: mēchōchaptou: charachptou: chachchō charachō: ptenachōcheu* (100 letras)’.

18

Esta plegaria de agradecimiento resulta sorprendente en un *corpus* de recetas y encantamientos mágicos. Parece contradecir la teoría de que el mago se sirve de los dioses como sus instrumentos, forzándolos a actuar, mientras que la persona religiosa se dirige a ellos con humildad, pidiendo ayuda. El dios al que va dirigida esta plegaria recuerda mucho al Dios judeo-cristiano y, puesto que este texto se escribió en el siglo IV d. C., es bastante posible que su autor estuviera influido por la teología cristiana, aunque no fuera cristiano. El éxito del cristianismo quizá le persuadiera de que existía en éste una magia poderosa de la que podría beneficiarse, especialmente si la antigua magia ya no daba resultado. Si es así, este texto es otro ejemplo de la flexibilidad de los magos: estaban siempre abiertos a nuevos métodos, aunque precisaban de un dios amable y benévolo antes que del amenazador demon de antaño. Para un texto similar, ver *Corpus Hermeticum* (editado y traducido por Festugière y Nock), 2:353 ss.

Textos de magia en papiros griegos(= *PGM* 1, 56-58)¹⁴⁹

»Te damos gracias con toda el alma, con corazón que se vuelve a ti, nombre inefable honrado con el título de dios y ensalzado con la santidad de dios,

¹⁴⁹ Traducción de J. L. Calvo Martínez y M.ª D. Sánchez Romero (= III 7, 592-610).

con la cual mostraste tu amor paterno hacia todos y todas las cosas, la ternura, el amor y la más dulce fuerza, regalándonos también pensamiento, palabra, conocimiento: pensamiento, para que pensemos en ti; palabra, para que te invoquemos; conocimiento, para que te conozcamos.

»Nos alegramos, porque te nos mostraste a ti mismo; nos alegramos, porque a nosotros, que somos criaturas, nos has deificado por nuestro conocimiento de ti. El agradecimiento del hombre hacia ti es únicamente éste: reconocer tu grandeza. Te conocimos, oh vida de la vida humana; te conocimos, matriz de todo conocimiento; te conocimos, oh matriz fecunda con la simiente del padre; te conocimos, oh custodia eterna de un padre portador del germen de vida: adorándote por tantos bienes ninguna otra cosa te pedimos, salvo que quieras que nosotros nos mantengamos en tu conocimiento cuidándonos de no claudicar en esta clase de vida».

19

Encontramos aquí otro ejemplo de hechizo amoroso del *Gran Papiro de París*. Semejante a un texto anterior (*núm. 16*), ilustra el poder total que el mago (o su cliente) desea tener sobre una mujer. El encantamiento está escrito en forma de apasionado monólogo dirigido a un sahumero de mirra, que arde durante toda la operación. Hay algo de poesía en la intensidad del llamamiento a la sustancia mágica y en la detallada anticipación de su efecto y observamos la misma falta de compasión por la víctima, a quien se trata como un mero objeto sexual, no como un ser humano.

Textos de magia en papiros griegos
(= PGM 1, 121-124)¹⁵⁰

Encantamiento para atraer a una persona por medio de un sahumero de mirra. Hazla arder sobre carbones y recita la fórmula. Fórmula: «Tú eres la Mirra, la amarga, la incómoda, la que reconcilia a los que luchan, la que seca y obliga a amar a los que no se adaptan a Eros. Todos te llaman Mirra, pero yo te llamo devoradora de carne e inflamadora del corazón. No te envío lejos, a Arabia, no te envío a Babilonia, sino que te mando junto a fulana, hija de mengana, para que me sirvas contra ella, para que me la traigas. Si se sienta, que no se siente; si habla con alguien, que no hable; si mira a alguien, que no mire; si se acerca a alguno, que no se acerque; si pasea, que no pasee; si bebe, que no beba; si come, que no coma; si besa a alguien, que no lo bese; si se

¹⁵⁰ Traducción de J. L. Calvo Martínez y M.^a D. Sánchez Romero (= IV 12, 1497-1546).

alegra con algún placer, que no goce; si se acuesta, que no se acueste; sino que solamente en mí, fulano, tenga su pensamiento, sólo a mí desee, únicamente a mí me ame, todas mis voluntades cumpla.

»No penetres en ella a través de sus ojos, ni a través de sus costados, ni a través de sus uñas, ni de su ombligo, ni de sus miembros, sino a través de su alma; y manténte en su corazón y haz arder sus entrañas, su pecho, su hígado, su espíritu, sus huesos, su médula, hasta que venga a mí, fulano, me ame y haga todo lo que yo quiera, porque yo te conjuro, Mirra, por medio de los tres nombres: Ánoco, Abrásax, Tro, y de sus seguidores más fieles y más fuertes, Cormiot, Iao, Sabaot, Adonáis, para que cumplas mis órdenes enteramente, Mirra; como yo te hago arder a ti enteramente, y eres fuerte, así quema enteramente el cerebro de la que amo, fulana, enciende y transforma sus entrañas, hazla sudar sangre hasta que venga a mí, fulano, hijo de fulana.

20

Para esta operación mágica un gato debe «convertirse en Osiris», es decir, ser asesinado. El eufemismo se origina de la creencia de que Osiris representa al faraón muerto y, por extensión, a cualquier criatura muerta. Ser «osirizado» significa, por tanto, recibir una nueva vida en otro mundo, pues, como muestra el encantamiento, el gato muerto es capaz de atraer a un demon. El mago culpa a sus enemigos de la muerte del gato — los nombres han de ser completados — porque éstos le forzaron a ocuparse en ritos mágicos. Esto es muy ingenioso. Las últimas líneas muestran que esta magia puede utilizarse para influir en el resultado de las carreras del circo. Un simple dibujo del circo, los carros y los aurigas es suficiente.

Textos de magia en papiros griegos
(= PGM 1, 30)¹⁵¹

Coge un gato y conviértelo en *Hesiés*¹⁵² metiendo su cuerpo en el agua; mientras lo ahogas pronuncia la fórmula sobre su lomo: [...] «Ven aquí, junto a mí, tú que te presentas con el aspecto de Helios, tú, el dios de rostro de gato, y contempla tu figura maltratada por tus enemigos fulano y mengano [...] porque yo te conjuro por tus nombres [*palabras mágicas*] levántate ante mí, dios de rostro de gato, y realiza esta obra». (*Deseo o petición*).

Cuando hayas cogido el gato, haz tres láminas y ponle una en el ano, otra en la boca y la otra en la garganta; escribe la fórmula sobre el asunto en un

¹⁵¹ Traducción de J. L. Calvo Martínez y M.^a D. Sánchez Romero (= III 1, 1-24).

¹⁵² L = Osiris.

papiro puro con tinta de cinabrio; después pinta los carros, los aurigas, los asientos y los caballos y envuelve con ello el cuerpo del gato; entiérralo y enciende siete lámparas sobre siete ladrillos sin cocer; quema en su honor gomaresina y alégrate.

21

Este papiro se titula «Libro sagrado llamado Mónada o Libro Octavo de Moisés sobre el Nombre sagrado». Se escribió en el siglo IV d. C., pero el material parece ser al menos dos siglos anterior.

El primer rito que se describe está destinado a utilizarse para un exorcismo. El azufre y el betún («la pez de judío», encontrada en la Antigüedad en Palestina y Babilonia) son sustancias de olor intenso que, según se cree, tienen el poder de ahuyentar a los demonios. El «Nombre» es probablemente el nombre sagrado del *Antiguo Testamento*, Yahvé.

En el segundo ritual se invoca a la serpiente Afifis, en el mito egipcio el enemigo del dios Sol. Llamando a una serpiente por este nombre, el mago conseguirá la ayuda del dios Sol. Devolver la vida a un cadáver requiere la invocación a un demonio, una referencia al dios egipcio Taut y una recitación del Nombre, presumiblemente Yahvé.

El último encantamiento incluye a Cristo (pero la lectura no es segura), así como el Nombre (¿Yahvé?), pero también a Helios y una fórmula egipcia. El sincretismo es obvio: se creía que ya no bastaba con la deidad o deidades de una religión única y había que invocar a dos o tres nombres diferentes.

Textos de magia en papiros griegos
(= PGM 2, 98-102)¹⁵³

Si a un endemoniado le dices el Nombre y acercas a su nariz azufre y betún, al punto hablará y <el demonio> se retirará. [...]

Si quieres matar una serpiente, di: «Levántate porque tú eres Afifis», y tomando una hoja de palma verde y sujetando la médula divídela en dos partes añadiendo el Nombre siete veces, e inmediatamente se dividirá o romperá. [...]

Resurrección de un cadáver: «Te conjuro, espíritu que caminas por el aire, entra, infunde aliento, infunde fuerza, resucita con el poder del dios eterno este cuerpo, y que pasee por este lugar, porque yo soy el que obra con el poder de Taut, el sagrado dios». Pronuncia el Nombre. [...]

¹⁵³ Traducción de J. L. Calvo Martínez y M.ª D. Sánchez Romero (= XIII 2, 243-297).

Para romper las ataduras. Di: «Escúchame, Cristo, entre torturas; ayúdame en las necesidades, misericordioso en las horas de violencia, muy poderoso en el cosmos; tú que engendraste la Necesidad, el Castigo y el Suplicio». Silba durante doce días tres veces y pronuncia ocho veces el nombre de Helios completo desde **Aquebicrom**.

«Que se suelte toda atadura, toda violencia; que se rompa todo hierro, todo cordel o toda correa, todo nudo; que se abra toda cadena y que nadie me someta por la fuerza, porque yo soy» (*di el nombre*).

22

Para enviar sueños, el mago tiene que dibujar una figura bastante complicada sobre una sábana de lienzo puro y recitar una fórmula. Esto hace que un demon menor vaya al dormitorio de X y le produzca un sueño (el sueño debe ser especificado por el oficiante). El demon menor es amenazado en términos drásticos por la autoridad de uno mayor. «El envío de sueños» no es una operación mágica común, pero posiblemente se practicaba siempre que se requería un sueño para revelar el futuro. Los sacerdotes de Epidauro debieron de utilizar métodos similares para inducir el sueño y sueños significativos en sus pacientes y en ellos mismos (incubación), pues todo dependía de tener esos sueños.

Textos de magia en papiros griegos
(= PGM 2, 66-67)¹⁵⁴

EMISOR DE SUEÑOS DE ZMINIS DE TENTIRA

Toma un lienzo puro y —según Óstanes— pinta en él con tinta de mirra una figura de aspecto humano y cuatro alas; que tenga la mano izquierda extendida con las dos alas del lado izquierdo y la derecha doblada con los dedos doblados también; sobre la cabeza una diadema real y un manto alrededor del antebrazo y dos vueltas en el manto; sobre la cabeza unos cuernos de toro. En las nalgas, la cola alada de un pájaro. Que la mano derecha esté sobre el estómago, cerrada; que una espada se extienda hasta cada uno de los tobillos.

Escribe en la cinta los nombres del dios, uno tras otro, y cuanto quieras que fulano sepa, y esto: «[*palabras mágicas*] a vosotros hablo, y a ti, demon dotado de gran fuerza; ven a la casa de éste y dile esto». Después toma una lámpara no roja ni pintada, una mecha y llénala con aceite de cedro; y enciéndela mientras pronuncias los tres nombres siguientes del dios: «[*palabras*

¹⁵⁴ Traducción de J. L. Calvo Martínez y M.ª D. Sánchez Romero (= XII 5, 122-144).

mágicas] los sagrados nombres del dios, escuchadme, y tú, Demon Bueno, cuyo poder es el más grande entre los dioses; escúchame y ven junto a fulano, a su casa donde duerme, a su alcoba, y ponte a su lado con aspecto temible, terrorífico en virtud de los nombres grandes y poderosos del dios, y dile esto. Te conjuro por tu fuerza, por el gran dios Seit, por el momento en que fuiste creado como dios grande, por el dios que va a profetizar lo de ahora mismo, por los 365 nombres del gran dios, a que vengas junto a fulano, en este momento, en esta noche, y le digas esto en el sueño. Si me desoyes y no te acercas a fulano, se lo diré al gran dios. Te herirá y cortará miembro a miembro y dará tu carne a comer al perro rabioso que se sienta en los basureros. Por esto, escúchame, ya, ya, pronto, pronto, para no verme obligado a decir estas cosas por segunda vez».

23

Los siguientes textos son invocaciones a una deidad suprema para fines mágicos. En el primer texto (A), se mencionan algunas cualidades y atributos del dios (*aretalogía*), después es identificado como el «invisible Eón de Eones». Originariamente *aión* significaba «tiempo muy largo, ilimitado» (pasado o todavía por venir), pero en el griego bíblico designaba además un período limitado de tiempo (por ejemplo, «la época presente») y en el griego helenístico tardío su significado en general era «el mundo» (convirtiéndose un concepto de tiempo en un concepto de espacio) o incluso el dios que reina sobre el tiempo y el espacio (convirtiéndose el concepto en una persona) y sobre todos los demás dioses.

En el segundo texto (B), se invoca a una deidad innominada en términos similares. El nombre verdadero de un poder divino se mantenía con frecuencia en secreto y no se ponía por escrito, pero algunas veces hay una acumulación de nombres para reforzar el efecto.

A. *Textos de magia en papiros griegos*
(= PGM 2, 89-90)¹⁵⁵

«Te invoco a ti que eres superior a todos, el que todo lo ha creado; a ti que te has creado a ti mismo, el que todo lo ve sin ser visto; pues tú concediste al sol la gloria y toda su potencia, y a la luna, crecer y menguar y tener recorridos previstos, sin suprimir nada de la oscuridad primigenia, sino que le has repartido igual medida. Pues, cuando tú apareciste, nació el universo y surgió la luz. Todas las cosas están sometidas a ti, cuya verdadera forma ningún día puede

¹⁵⁵ Traducción de J. L. Calvo Martínez y M.ª D. Sánchez Romero (= XIII 1, 63-71).

contemplar. Tú, el que se transforma en toda clase de formas, eres el invisible Eón de Eones.

B. *Textos de magia en papiros griegos*
(= PGM 2, 74-76)¹⁵⁶

»Ven a mi lado, tú, el que procede de los cuatro vientos, el dios que domina sobre todo, tú, el que infunde espíritu en los hombres para que vivan, señor de las bellezas del cosmos, escúchame, señor, cuyo nombre oculto es inefable; cuando lo oyen los démones, se espantan...

»¿Quién modeló las figuras de los seres vivos? ¿Quién encontró caminos? ¿Quién hace nacer los frutos, quién levanta los montes hacia lo alto? ¿Quién ordenó a los vientos que realizaran su tarea anual? ¿Qué Eón alimenta a Eón y reina sobre Eones?

24

Al leer este texto, se descubre la existencia de otro tipo de encantamiento amoroso, pues enviar noches de insomnio a una mujer no es aquí el propósito fundamental: se supone que ella está despierta, pensando en el hechicero o en el cliente que ordenaba esto. El simbolismo del perrito y el ojo de murciélago es bastante evidente: los murciélagos están despiertos de noche y ven en la oscuridad, y los ladridos de los perros mantienen a la gente despierta. Las bifurcaciones de caminos a las afueras de las antiguas ciudades eran útiles para propósitos mágicos porque había normalmente tumbas cerca, y se creía que Hécate así como Core (es decir, Perséfone), la diosa del infierno, aparecía en estos lugares por la noche. Las dos, Hécate y Core son invocadas en este encantamiento, junto con algunas otras deidades y démones oscuros (aunque Brimo se identifica con frecuencia con Perséfone o con Hécate).

El texto es incierto al final del pasaje, pero, puesto que previamente se encarga colocar una señal para poder quitar el recurso mágico del lugar cercano a la encrucijada, probablemente no se pretende que las noches de insomnio duren para siempre, sino que pueden acabar tan pronto como la mujer descubra su amor por el mago.

¹⁵⁶ Traducción de J. L. Calvo Martínez y M.ª D. Sánchez Romero (= XII 12, 237-247).

Textos de magia en papiros griegos
(= PGM 1, 167-168)¹⁵⁷

ENCANTAMIENTO AMOROSO QUE PRODUCE INSOMNIO

Encantamiento para el insomnio. Toma los ojos de un murciélago hembra y déjala libre para que siga viviendo; toma masa de harina cruda o cera que no se haya fundido y modela la figura de un perrito; y pon el ojo derecho del murciélago en el ojo derecho del perrito e, igualmente, el izquierdo en el izquierdo. Toma una aguja, introduce en la aguja la entidad y métela a través de los ojos del perrito para que la entidad se haga visible; échalo en un tazón nuevo, ata a éste una tablilla sellándola con un anillo particular que tenga cocodrilos opuestos por las cabezas y escóndela en una encrucijada, después de hacer una señal, para que la encuentres si quieres volver a cogerla.

Fórmula escrita en la tablilla: «Te conjuro tres veces por Hécate **Forforba baibō Forforba**, para que fulana pierda el fuego en su ojo o también que pase insomnio sin tener nada en su mente, sino solamente a mí, fulano. Te conjuro a ti, por Core, la diosa de las encrucijadas, que es precisamente la verdadera madre (*lo que deseas mencionar*) **Forbea Brimo nērēato damōn, Brimo sedna, dardar**, haz que fulana esté en vela por mí durante toda la eternidad»¹⁵⁸.

25

Cronos, el hijo menor del Cielo y de la Tierra, el padre de Zeus, era la deidad principal de una generación anterior de dioses, sus hermanos los Titanes. Perteneció probablemente a una civilización pregriega. Después que Zeus y los demás dioses olímpicos asumieran el poder, los Titanes fueron expulsados del cielo. Lo que le ocurrió a su soberano, Cronos, se cuenta en diferentes versiones. Según una historia (reflejada aquí) fue encadenado y encarcelado; según otra, fue exiliado a una isla lejana, donde cayó en un sueño eterno, soñando los destinos del mundo.

En nuestro encantamiento, Cronos es presentado como un dios encadenado, que está por ello lleno de resentimiento y necesita ser apaciguado y adulado. Naturalmente, también puede ser peligroso para el mago, pero éste puede protegerse llevando el manto de lienzo blanco de un sacerdote de Isis y formando un amuleto de la paletilla de un cerdo (material muy duradero) grabando en ella una imagen de Zeus (Zeus con la hoz, el emblema de poder que le quitó a su padre). Esto humillará a Cronos y le hará inofensivo para el que lleva el amuleto.

¹⁵⁷ Traducción de J. L. Calvo Martínez y M.ª D. Sánchez Romero (= IV 22, 2943-2966).

¹⁵⁸ Finaliza Luck: [o «y que me ame apasionadamente»; aquí hay una laguna en el papiro].

Textos de magia en papiros griegos
(= PGM 1, 172-174)¹⁵⁹

PRÁCTICA COACTIVA A CRONOS PARA CONSEGUIR UN VATICINIO

El buscado oráculo de Cronos, llamado «Molinillo». Toma dos medidas de sal y muélela con el molinillo de mano, diciendo la fórmula muchas veces hasta que veas al dios. Haz la práctica de noche en un lugar donde crezca la hierba. Si oyes el paso pesado de alguien y el ruido de hierros mientras pronuncias la fórmula, el dios viene encadenado y sujetando una hoz. Tú no te espantes, protegido con el amuleto que será puesto a prueba en tu favor. Envuélvete en un lienzo puro a la manera isíaca y ofrece al dios un sahumero de salvia con un corazón de gato y estiércol de caballo.

Ésta es la fórmula que debes recitar mientras mueles. Fórmula: «A ti te invoco, al grande, al santo, al creador de la tierra toda, sobre quien sobrevino la injusticia por manos de su propio hijo, a quien Helios aprisionó con cadenas de acero para que el universo no entrara en confusión, hermafrodita, padre de la tempestad y el rayo, que dominas también a los que están debajo de la tierra [*palabras mágicas*]; ven, señor, dios, y háblame necesariamente de este asunto; pues yo soy el que fue apartado por ti [*palabras mágicas*]».

Esto es lo que se dice cuando se muele la sal. Su fórmula de coacción es ésta: [*palabras mágicas*]. Dices esto cuando venga amenazando, para que se apacigüe y hable de lo que le preguntes.

Éste es el amuleto que se busca para esta ocasión: sobre la paletilla de un cerdo graba la imagen de Zeus sosteniendo una hoz y este nombre: [*palabra mágica*]. Que la paletilla sea de un cerdo negro, hirsuto, castrado.

Liberación del dios: «[*palabras mágicas*]. Marcha, señor del universo, dios primero, y retírate a tus lugares particulares, para que se conserve el universo. Sénos propicio, señor».

26

Apolonio de Tiana, filósofo y taumaturgo del siglo I d. C., fue denunciado a Tigelino, «jefe de policía» de Nerón como diríamos hoy, e inmediatamente fue arrestado. Pero los cargos contra él, escritos en un rollo, desaparecieron por arte de magia. Tigelino entonces lo interrogó en secreto y quedó tan impresionado que lo puso en libertad.

¹⁵⁹ Traducción de J. L. Calvo Martínez y M.ª D. Sánchez Romero (= IV 25, 3087-3124).

Queda claro por la historia que cuenta el texto A que Apolonio pudo ser ejecutado por orden de Tigelino, como tantísimos otros lo habían sido, incluso sin proceso. Apolonio niega constantemente tener poderes sobrenaturales, por ejemplo, el don de la adivinación. Como Apuleyo, aproximadamente un siglo más tarde, afirma que es sencillamente un filósofo, un científico que observa ciertos fenómenos naturales y los interpreta correctamente. Pero según su biógrafo Filóstrato, él ve cosas que nadie más ve, y sin duda cree en los demonios, pues trata con ellos: pero entonces muchos filósofos serios de la época creían en demonios, y Pitágoras, cuya doctrina Apolonio afirmaba enseñar, era esa extraña combinación de filósofo y taumaturgo que llamamos «chamán».

En el texto B, Apolonio se encuentra en una situación similar, pero aquí su biógrafo nos da su *Apología* formal ante el emperador Domiciano. En muchos aspectos corresponde a la *Apología* de Apuleyo, pronunciada ante el tribunal aproximadamente un siglo después, pero, a diferencia del discurso de Apuleyo, difícilmente puede considerarse auténtica; Filóstrato, sin duda, compuso el tipo de discurso que Apolonio *podría* haber pronunciado en estas circunstancias, aunque es posible que encontrara parte del material en su fuente.

Apolonio fue acusado de brujería porque había predicho una plaga en Éfeso. El argumento del acusador fue que solamente un brujo podía haber hecho tal predicción. El que Apolonio además salvara de la plaga a la gente de Éfeso no interesó al tribunal. Al sostener que esta especie de presciencia no es sobrenatural, Apolonio se compara a sí mismo con dos «presocráticos», Tales y Anaxágoras (puesto que a ambos los llama jonios, puede estar pensando en Anaximandro, o quizá el nombre está corrupto en la tradición textual), y con el propio Sócrates.

¿Cómo explica Apolonio sus habilidades «psíquicas»? En primer lugar, por su dieta. Aunque no la explica en detalle, está claro que era vegetariano y probablemente evitaba el vino. Esto está de acuerdo con la enseñanza de Pitágoras, pero es algo que también podría haber aprendido en la India, donde vivió durante algún tiempo. En términos modernos, podría llamársele un practicante de yoga.

Otro argumento que Apolonio presenta en su defensa es el haber atribuido a Hércules el mérito de acabar con la plaga; dedicó un templo al dios. Un verdadero mago habría reclamado todo el mérito para sí mismo. Ésta es una distinción importante. Rindiendo tributo a un dios, Apolonio aleja el milagro de la esfera de la magia y lo sitúa en la esfera religiosa. El hecho de que realmente *viera* la plaga en figura humana es misterioso, pues para Apolonio los demonios malignos eran los responsables de las enfermedades tanto si afectaban a una persona como a toda una comunidad.

Finalmente, Apolonio rechaza el cargo o insinuación de que ofrecía sacrificios humanos para realizar magia negra. Está en contra de *todo* sacrificio cruento (esto es, nunca mataría ritualmente a un animal, mucho menos a un ser humano). Describe al mago como «la clase de persona que ora con la vista puesta en un cuchillo» (un detalle interesante y bastante inusual), queriendo decir que el mago promete en su plegaria al dios la ofrenda de un sacrificio que está a punto de realizar con el cuchillo. Apolonio sostiene que, si él mismo hubiera hecho tal cosa, la voz

de su *daimónion* le habría abandonado tiempo atrás; el hecho de que todavía le aconseje prueba que es puro.

A. FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana* IV 44¹⁶⁰

Habiéndose declarado en Roma una epidemia a la que los médicos llaman catarro, cundían, al parecer, las toses por su culpa y la voz les fallaba a los que hablaban. Los templos estaban llenos de suplicantes a los dioses porque Nerón tenía hinchada la garganta y tenía la voz ronca.

Apolonio estallaba contra la insensatez de la gente, pero no criticaba a nadie, sino que incluso a Menipo, que se irritaba por tales cosas, lo calmaba y contenía, exhortándolo a perdonar a los dioses si se alegraban por los mimos de los bufones.

Al serle comunicadas estas palabras a Tigelino, envía gente para que lo llevaran ante el tribunal a fin de que se defendiera del cargo de sacrilegio contra Nerón.

Estaba preparado incluso contra él un acusador que había arruinado ya a muchos, y colmado de olímpicas victorias de esta clase. Llevaba en la mano un memorial en el que estaba escrita la acusación. Blandiéndolo como una espada contra nuestro hombre, decía que estaba bien afilado y que lo iba a arruinar.

Sin embargo, al desenrollar Tigelino el memorial, no encontró en él ni rastro de una letra, sino que se halló ante una página en blanco, y llegó a la conclusión de que trataba con un demon. Eso mismo se dice que le pasó luego a Domiciano con él.

Así pues, llevándose a Apolonio, lo condujo a un tribunal secreto en el que esta magistratura juzgaba a puerta cerrada acerca de los asuntos más importantes. Y haciendo salir a todos, se quedó preguntándole quién era. Así que Apolonio le habló de su padre, de su patria y de por qué practicaba la filosofía. Decía que la practicaba para conocer a los dioses y comprender a los hombres, pues conocer a otro era más difícil que conocerse a sí mismo.

— Y a los démones, Apolonio — preguntó —, y a las apariciones de espectros, ¿cómo los desenmascaras?

— Como a los asesinos y a los hombres sacrílegos.

Eso lo dijo por burlarse de Tigelino, pues era el maestro de toda la crueldad y libertinaje para Nerón.

— ¿Y podrías profetizar a petición mía? — preguntó.

— ¿Y cómo — contestó — sin ser adivino?

¹⁶⁰ Traducción de A. Bernabé Pajares.

—Pues dicen que eres tú el que dijo que sucedería algo grande y no sucedería.

—Es cierto lo que oíste —contestó—, pero eso no lo atribuyas a adivinación, sino más bien a una sabiduría que la divinidad manifiesta a los hombres sabios.

—Y a Nerón —prosiguió— ¿por qué no lo temes?

—Porque la divinidad que lo hizo parecer temible a él —contestó— me concedió también a mí el ser intrépido.

—¿Y cómo piensas —preguntó— acerca de Nerón?

Y Apolonio dijo:

—Mejor que vosotros. Pues vosotros consideraréis que el cantar lo dignifica, yo creo que lo dignificaría el guardar silencio.

Así pues, Tigelino, atónito, dijo:

—Márchate, una vez que consigas fiadores de tu cuerpo.

Y Apolonio respondió:

—¿Quién garantizará un cuerpo que nadie podrá atar?

A Tigelino le pareció que esto estaba inspirado por un dios y más allá de lo humano, así que, como guardándose de competir con un dios, dijo:

—Vete adonde quieras, pues tú eres demasiado poderoso como para ser gobernado por mí.

B. FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana* VIII 7, 9-10¹⁶¹

Me interrumpe el acusador, lo oyes de seguro tú también, emperador, y dice que no me veo acusado porque fui el causante de la salvación de los efesios, sino porque predije que la plaga iba a abatirse sobre ellos, en la idea de que eso es algo por encima de la sabiduría y sobrenatural, y de que no habría podido yo llegar a tal grado de veracidad a no ser que fuera un brujo y con poderes secretos. Según eso, ¿qué podría decir Sócrates en defensa de su afirmación de que aprendía de un demon? ¿Y qué, Tales y Anaxágoras, los jónicos? Pues ambos hicieron predicciones, el primero sobre la buena cosecha de aceitunas, el segundo sobre muchas de las perturbaciones celestes. ¿Es que hicieron tales predicciones porque eran brujos los dos? Ciertamente es que ambos fueron llevados ante tribunales, pero por otras acusaciones, y en ninguna parte de las acusaciones se dijo que fueran brujos porque hicieron predicciones, pues eso parecería ridículo y ni siquiera sería verosímil decirlo de hombres sabios en Tesalia, donde las mujeres tienen la mala reputación del arrastre de la luna hasta la tierra.

¹⁶¹ Traducción de A. Bernabé Pajares.

¿Cómo percibí el desastre que amenazaba Éfeso? Has oído decir al acusador que no llevo una vida como la de los demás; yo mismo he dicho al principio, respecto a mi propio régimen, que es ligero y más grato que el sibaritismo de los demás. Eso, emperador, conserva mis sentidos indeciblemente despejados y no permite que haya nada turbio en ellos, y si en cambio que perciban, como en el reflejo de un espejo, todo lo que sucede y lo que va a suceder. Pues el sabio no espera a que la tierra produzca sus emanaciones o a que el aire se corrompa, si es que el desastre fluye desde arriba; sino que lo percibirá incluso cuando se halla en puertas, después que los dioses, pero antes que el común de los mortales. Pues los dioses perciben el futuro, los hombres lo que está sucediendo y los sabios lo que se avecina. Las causas de las epidemias, preguntámelas, emperador, en privado, pues son demasiado sabias para decirlas ante la gente. ¿Acaso el llevar tal género de vida es lo único que provoca la agudeza de los sentidos, o se trata de un poder para las cosas más importantes y admirables?

Te es posible considerar lo que digo, entre otras cosas, y no la menos importante, por lo que ocurrió en Éfeso en la epidemia aquella. La epidemia tomó forma, asemejándose a un viejo mendigo; y la vi, y al verla, la capturé, no limitándome a detener la plaga, sino cortándola de raíz. Y a quién me encomendé, lo evidencia la imagen que erigí en Éfeso, en agradecimiento por ello, pues es la de Heracles el Tutelar, y lo escogí como auxiliador porque, por ser sabio y valeroso, purificó de la plaga, en tiempos, a Élide, después de que hubo lavado las emanaciones que la tierra exhalaba, en la época del tirano Augias.

¿Te parece, emperador, que hay alguien que, ansioso de parecer un brujo, pudiera atribuir a un dios lo que él mismo había conseguido? ¿Qué admiradores de su arte se ganaría, cediéndole la admiración a un dios? ¿Y te parece que alguien, si fuera un brujo, se encomendaría a Heracles? Pues esos desgraciados atribuyen tales prodigios a las fosas y a los dioses subterráneos, grupo del que hemos de separar a Heracles, pues es puro y benévolo para los hombres. También me encomendé a él una vez en el Peloponeso, pues el fantasma de una *lamia* andaba por allí devorando a jóvenes hermosos. Y él me ayudó en la lucha sin requerir espléndidos obsequios, sino sólo una torta de miel e incienso, y eso que se trataba de hacer algo por la salvación de los hombres, pues tal era, también en época de Euristeo, el salario que creía merecer por sus trabajos. No te incomode, emperador, oír mencionar a Heracles, ya que también se cuidaba de él Atenea, porque era noble y salvador para los hombres.

Pero, puesto que me ordenas que me defienda de lo del sacrificio, pues eso es lo que me señalas con tu mano, escucha una defensa veraz. Yo, si bien hago cualquier cosa por la salvación de los hombres, nunca celebré sacrificios por ellos, ni podría celebrar ninguno, ni tocaría ofrendas en las que hubiera sangre, ni elevaría una plegaria mirando hacia un cuchillo o a un sacrificio de los que

él dice. No le has hablado a un escita, emperador, ni a alguien de un país insociable. Ni tuve jamás trato con los masagetas o los tauros, porque habría cambiado sus costumbres sacrificales. ¿A qué extremo de locura habría llegado yo si, después de haber hablado muchísimas veces de la adivinación, y cómo se fortalece o no, y siendo el hombre que más presente tiene que los dioses muestran sus propios designios a los hombres santos y piadosos, incluso sin que practiquen la adivinación; hubiera tenido contacto con un derramamiento de sangre, con entrañas de víctimas que considero inadecuadas para un sacrificio y de mal agüero? En ese caso, por no ser puro, me habría abandonado incluso la voz de mi demon.

27

Luciano de Samósata, escritor satírico del siglo II d. C., ha dejado unas ochenta obras, la mayoría de ellas diálogos breves. A causa de su ingenio y su crítica irreverente de costumbres e instituciones contemporáneas se le ha llamado «el Voltaire griego». Se burla de las ideas religiosas populares (por ejemplo, en el *Icaromenipo* y en la *Asamblea de los dioses*) y de ciertas supersticiones (como en *El aficionado a la mentira*). Queda claro por el presente pasaje que el propio Luciano no creía en la magia, aunque muchos de sus contemporáneos, incluso hombres cultos, todavía lo hacían.

La persona que cuenta la historia es un maestro de filosofía que instruye a un joven en la doctrina de la escuela aristotélica. (De pasada, se nos informa de que las obras del maestro se estudiaban en este orden: *Analítica*, es decir, *Lógica*; luego *Física*, a la que le sigue sin duda la *Metafísica*, es decir, «lo que está detrás de la *Física*».) Este maestro de filosofía se ve a sí mismo en el curioso papel de tener que conseguir un mago para su alumno. Encuentran al mago y éste hace aparecer en primer lugar, previo pago, el fantasma del padre del joven y después el cuerpo vivo de la mujer que ama. La descripción del ritual está llena de distorsiones irónicas y exageración de detalles que, en sí mismos, no son inverosímiles. Las figuras de arcilla se utilizaban en la magia, pero ésta puede realmente volar, etc.

El hecho de que toda la ceremonia —aunque funcionaba verdaderamente como un encantamiento— fuera innecesaria, es otra de las bromas de Luciano. Se menciona entonces a un famoso exorcista, el «sirio de Palestina», que curaba a muchas personas por unos honorarios.

Finalmente, uno de los presentes afirma su creencia en los espíritus. El narrador (el propio Luciano, se supone) introduce sus dudas con la mayor cortesía ática posible.

LUCIANO, *El aficionado a la mentira* 14-17¹⁶²

En fecha reciente, Glaucias, al morir su padre, heredó su fortuna y se enamoró de Crisis, la hija de Demeas. Yo le prestaba servicios en temas de filosofía, y si aquel enamoramiento no le hubiera distraído, conocería ya las doctrinas del Perípato, pues a los dieciocho años resolvía problemas y había llevado hasta el final el curso de la *Física*. Desconcertado, va y me cuenta su problema amoroso de pe a pa. Yo, como era natural, pues era su profesor, lo llevo a casa del famoso mago hiperbóreo, pagando cuatro minas a tocateja —era necesario pagar por anticipado el precio de las víctimas— y dieciséis si conseguía hacerse con Crisis. Esperando a que la luna estuviera crecida —en ese momento es en el que, generalmente, surten mayor efecto tales hechos prodigiosos— y excavando un hoyo en un espacio abierto de la casa, nos llamó, al filo de la medianoche, en primer lugar, a Alexicleo, padre de Glaucias, que había muerto siete meses antes. El anciano estaba disgustado y enfadado con el tema del enamoramiento, pero al final no tuvo más remedio que consentir en él. A continuación el mago hizo subir a Hécate que llevaba a su lado a Cerbero, al tiempo que hizo bajar a Selene, un espectáculo variopinto que adquiría formas distintas según las distintas ocasiones. Primero presentaba forma femenina, después se convertía en un buey precioso, otras veces parecía un cachorrillo. Por último, el hiperbóreo cogiendo un poco de barro y modelando con él un amorcillo, dijo: 'Márchate y llévate a Crisis'. La figura de barro tomó alas, y al cabo de un pequeño rato ella se apostó a la puerta, llamó y, tras entrar, abrazó a Glaucias como quien está loca de amor y con él estuvo hasta que oímos los gallos cantar. Entonces, Selene remontó su vuelo hasta el cielo y Hécate se sumergió bajo tierra, al tiempo que desaparecieron las demás visiones; nosotros enviamos a Crisis a su casa al filo mismo del amanecer. Si hubieras visto todo eso, Tiquíades, ya no tendrías ningún recelo respecto del gran cúmulo de ventajas que encierran los hechizos.

»—Razón llevas, contesté yo; lo habría creído si lo hubiera visto, pero ahora ruego me disculpéis si no puedo ver los hechos con tanta claridad como vosotros. Sólo que yo conozco a la Crisis de quien habláis, mujer propensa al amor y que siempre está a tiro, y no comprendo a santo de qué tuvisteis que recurrir a un recadero de barro, a un mago llegado de los hiperbóreos, a la Luna en persona, cuando cualquiera, por veinte dracmas, la podría haber llevado hasta los hiperbóreos. La mujer en cuestión se ha metido de lleno en ese hechizo y le ha pasado lo contrario que a los fantasmas; éstos, si oyen ruido de bronce o hierro, salen pitando —eso decís vosotros al menos—; ella, en cam-

¹⁶² Traducción de J. L. Navarro González.

bio, si por algún lado tintinea la plata, a su sonido acude disparada. Y aún más atónito me quedo ante el mago, pues siendo capaz de conseguir el amor de las mujeres más acaudaladas y de cobrarles todos los talentos del mundo, va y se dedica a hacer amante a Glaucias, un tacaño, por cuatro minas.

»—Tu actitud de no creerte absolutamente nada, es ridícula, dijo Ión. Me gustaría preguntarte qué me dices de todos esos que liberan de temores a quienes están ‘endemoniados’ haciendo salir a los espíritus a base de exorcismos de forma clara. Y no es que lo diga yo. Todos conocen al sirio de Palestina, experto en la materia y saben a cuántos que se desplomaban a la luz de la luna y quedaban con los ojos en blanco y tenían la boca llena de espuma los cogía y los recuperaba y los mandaba a casa en su sano juicio; los liberaba de terribles males y les cobraba unos honorarios bien retribuidos. Y, cuando a la vera de los enfermos pregunta desde cuándo se le han metido en el cuerpo, el enfermo calla y el demonio contesta, ya en griego, ya en otra lengua extranjera, según de donde sea, cómo y cuándo se ha metido en esa persona. Yo vi salir a uno, negro y con la piel como ‘ahumada’.

»—No tiene importancia, aduje yo, para ti ver ese tipo de cosas, Ión, pues las ‘ideas’ mismas que señala vuestro padre Platón te parecen claras siendo como son confuso objeto de contemplación para nosotros, los cortos de vista.

»—¿Es que sólo Ión, dijo Éucrates, ha visto tales sucesos? ¿No hay mucha más gente que haya topado con esos ‘demonios’, unos de noche, otros en pleno día? Porque yo no acabo de ver hechos de esa índole no ya una sino mil veces. Al principio me asustaba, pero ahora me he acostumbrado, y ya no me parece estar viendo nada extraño, en especial desde que el árabe me dio el anillo de hierro hecho de cruces y me enseñó el conjuro de muchos nombres. Pero, tal vez, no me creas a mí tampoco, Tiquíades.

»—¿Cómo podría, dije yo, desconfiar de Éucrates, hijo de Deinón, hombre culto, máxime cuando está expresando su parecer con toda libertad, en su propia casa, sin limitaciones de ningún tipo?

Apuleyo, platónico y conferenciante viajero del siglo II d. C., que tenía un cierto interés en las ciencias ocultas, se vio acusado de brujería. En la ciudad norteafricana de Oea (hoy Trípoli) fue visitado durante una enfermedad por su amigo Sicinio Pontiano y conoció a través de él a su madre, Pudentila, una viuda acaudalada y bastante atractiva unos pocos años mayor que Apuleyo. Cuando Apuleyo se casó con Pudentila, lo acusaron de brujería los familiares de su esposa, que al parecer estaban poco dispuestos a dejar que su fortuna fuera a parar a un extranjero.

En el proceso celebrado en Sabrata, ante el procónsul romano Claudio Máximo, Apuleyo se defendió a sí mismo y se conserva el discurso que pronunció ante el tribunal (o, más probablemente, una versión revisada). Contiene gran cantidad de información sobre la magia. Si Apuleyo hubiera sido condenado, el castigo habría sido la muerte.

El discurso trata en primer lugar de los vagos rumores que se habían divulgado en la comunidad para desacreditarlo. Esos rumores habían llevado a la acusación formal de que Apuleyo era un *magus*. Para combatir esto, Apuleyo discute primero el significado original de *magus*. Incluso ofrece citas del *Alcibiades* y del *Cármides* de Platón para mostrar en qué alta consideración tenían los persas «la magia» y a los «magi»: la magia formaba parte de la educación que recibían los príncipes reales; por ello debió de ser una religión, una filosofía, antes que un tipo de brujería. El segundo testimonio, tomado del *Cármides* de Platón, es dudoso; Zalmoxis fue, según se cree, un dios de los muertos adorado por los getas, una tribu tracia semicivilizada, y lo que Platón dice sobre las «palabras buenas de Zalmoxis» no puede comprobarse.

Apuleyo entonces muestra que ni siquiera sus acusadores creen en la realidad de la brujería y la utilizan sólo como un pretexto para destruirlo; pues, si él fuera el mago formidable que hacen creer que es, se preocuparían por sus vidas. No existen dudas acerca de que en todos los siglos se haya utilizado la acusación de brujería una y otra vez como un medio de deshacerse de alguien que se ha hecho impopular.

Al rebatir los demás argumentos de la acusación, Apuleyo muestra que es un experto abogado defensor. La única acusación seria es el experimento con el muchacho, el altar y la lámpara. A los niños se les consideraba médiums naturales en la Antigüedad; Apuleyo nos da una explicación de ello y hace referencia a la historia de Varrón sobre Nigidio Fígulo, contemporáneo de Cicerón que estaba interesado en lo oculto. El muchacho con el que Apuleyo experimentó al parecer entró en trance, lo cual debió de alarmar a los testigos, pero difícilmente pudo haber sorprendido a Apuleyo. Hasta ahí el experimento fue un éxito, pero Apuleyo —por razones obvias— no dice nada de revelaciones.

APULEYO, *Apología* 25-27; 42-43¹⁶³

Voy a abordar ahora mismo la acusación real, la de magia, que encendida con enorme alboroto, para suscitar el odio contra mí, se ha ido apagando hasta quedar reducida, en medio del chasco general, a una serie de cuentos de viejas. ¿Has visto alguna vez, Máximo, la llama que brota de un montón de paja? A pesar de su crepitar sonoro, de su amplio resplandor y de su expansión rápida, como el material es ligero, el fuego se apaga pronto, sin dejar huella alguna. Aquí tienes esa flamante acusación: comenzó con una serie de invectivas, pro-

¹⁶³ Traducción de S. Segura Munguía.

gresó a base de palabrería, mas, carente de pruebas, se desvanecerá, sin dejar rastro alguno de tamañas calumnias, tan pronto como se haya dictado tu sentencia.

Emiliano ha orientado toda su acusación a un solo objetivo: demostrar que yo soy un mago. Por tanto, se me ocurre preguntar a sus eruditísimos abogados qué es un mago.

Porque, si, como leo en muchos autores, en la lengua de los persas «mago» significa lo mismo que «sacerdote» en la nuestra, ¿qué crimen hay, al fin y al cabo, en ser sacerdote y, en consecuencia, en estar al corriente de los ritos y en ser un experto en lo que atañe a las ceremonias religiosas, la reglamentación del culto sagrado y el derecho divino? En eso consiste la magia, si realmente es tal como la entiende Platón, cuando expone qué enseñanzas inculcan los persas al joven destinado a ocupar el trono. Recuerdo las palabras de este divino filósofo, que puedes, Máximo, recordar conmigo: «Al llegar el niño a los catorce años de edad, se encargan de él los llamados preceptores del rey. Se trata de persas de edad madura, que son elegidos, entre los mejores, en número de cuatro: el más sabio, el más justo, el más prudente y el más valeroso. De ellos, el primero le enseña la ciencia de los magos, que debe su origen a Zoroastro, hijo de Oromasdes. Es, en realidad, el culto a los dioses. Le enseña también el oficio de rey».

Ya habéis oído vosotros, los que la acusáis sin razón, que la magia es una ciencia grata a los dioses inmortales, profunda conocedora de cómo se les debe rendir culto y venerarlos; una ciencia evidentemente piadosa y que entiende de las cosas divinas. Ha gozado de gran prestigio desde Zoroastro y Oromasdes, sus fundadores, y es la sacerdotisa de los dioses celestiales. Por ello, figura entre las primeras enseñanzas que se imparten a los príncipes reales y, entre los persas, no le está más permitido a cualquiera el ser mago que el ser rey.

El mismo Platón, en otro de sus diálogos, dejó escrito lo siguiente acerca de un tal Zalmoxis, que, aunque oriundo de Tracia, era experto en este arte: «También los encantamientos son palabras buenas». Si esto es verdad, ¿por qué no se me va a permitir conocer las «palabras buenas» de Zalmoxis o la ciencia sacerdotal de Zoroastro? Ahora bien, si mis adversarios, de acuerdo con la opinión del vulgo, consideran en su ignorancia que es propiamente un «mago» aquella persona que, por estar en comunicación verbal con los dioses inmortales, es capaz de realizar cuanto le venga en gana, recurriendo a la fuerza misteriosa de ciertos encantamientos, lo que me pregunto admirado es ¿por qué no han tenido miedo de acusar a un hombre al que atribuyen un poder tan grande? Porque, así como cualquiera puede defenderse de los restantes peligros, nadie puede precaverse, en cambio, contra un poder tan misterioso y sobrenatural. El que cita a juicio a un asesino, acude a él bien escoltado; el que acusa a un envenenador, toma toda clase de precauciones al comer; el que de-

nuncia a un ladrón, guarda su hacienda. Por el contrario, el que lleva ante los tribunales, acusándole de un delito capital, a un mago, en el sentido en que lo definen esos ignorantes, ¿con qué escolta, con qué precauciones, con qué guardianes podría evitar una ruina tan invisible como inevitable? Con ningún medio, desde luego. Por consiguiente, el acusar a alguien de un crimen de esta categoría, es impropio de quien crea en la realidad del mismo.

Pero por una creencia errónea, que comparten todos los ignorantes, se profieren tales acusaciones contra los filósofos, de suerte que a una parte de ellos, precisamente a aquellos que investigan las causas primeras y los principios constitutivos de los cuerpos, los toman por impíos y añaden que, por tal razón, niegan la existencia de los dioses, como ocurrió con Anaxágoras, Leucipo, Demócrito, Epicuro y los demás defensores del orden natural del mundo. En cambio, a los demás, a los que estudian con el mayor celo la providencia que rige el universo y rinden culto a los dioses con la más profunda devoción, los llaman «magos» en el sentido vulgar de la palabra, como si fueran capaces de realizar por sí mismos lo que saben que tiene lugar, como sucedió antaño con Epiménides, Orfeo, Pitágoras y Ostanés. En consecuencia, se enjuician con el mismo recelo las purificaciones de Empédocles, el demonio de Sócrates y el «Bien» de Platón. Por tanto, me felicito por haber sido también incluido entre tantos y tan grandes personajes.

Ahora bien, aunque los cargos que se han lanzado contra mí, para poner de manifiesto el delito que se me imputa, son inconsistentes y absurdos, temo, francamente, que los interpretes como acusaciones serias, por el simple hecho de que con tal carácter han sido formuladas. Mi acusador dice: «¿Por qué has buscado ciertas clases de peces?». Como si a un filósofo no le estuviera permitido, para saciar sus afanes científicos, lo que puede hacer un glotón para satisfacer su gula. «¿Por qué se ha casado contigo una mujer emancipada después de catorce años de viudedad?». Como si no fuera más extraño el que no se haya vuelto a casar en tantos años. «¿Por qué, antes de casarse contigo, dejó escritas en una carta no sé qué opiniones personales?». Como si alguien tuviera que rendir cuentas de los sentimientos ajenos. «Pero una mujer de edad madura no ha rehusado casarse con un joven». Pues bien, precisamente es una prueba de que no hubo necesidad de magia esto mismo, es decir, el que una mujer quiera casarse con un hombre, una viuda con un soltero y una persona de cierta edad con otra más joven que ella. Y otras acusaciones por el estilo: «Apuleyo tiene en su casa un objeto al que rinde culto religiosamente». Como si no fuese, más bien, motivo de acusación el no tener nada que venerar. «Un muchacho se cayó en presencia de Apuleyo». ¿Qué habrías dicho, si se hubiera tratado de un joven o si se hubiera desplomado en mi presencia un anciano, por haber sido aquejado por una enfermedad física o por haber perdido el equilibrio en un suelo resbaladizo? ¿Acaso pretendéis probar que se trata de

magia con argumentos tales como la caída de un muchacho, el matrimonio de una mujer y la compra de unos peces? [...]

[Apuleyo alude a los peces e indica que ello se debe sólo a un interés científico; después, vuelve al episodio del joven que de repente cae ante él].

Así, pues, para acomodarse a los prejuicios y creencias populares, inventaron que cierto joven, embrujado por mis encantamientos, tras ser sustraído a las miradas de los curiosos, en un lugar secreto, teniendo como únicos testigos un pequeño altar, una lámpara y unos cuantos cómplices, se había desmayado en el lugar mismo del encantamiento y que después había recobrado el conocimiento, sin tener conciencia de lo que le había sucedido. Esos indeseables no se han atrevido, sin embargo, a llevar hasta el límite su mentirosa invención. Para que la fábula fuera completa, se debió añadir que este mismo joven había hecho muchas profecías sobre el futuro. En realidad, el único provecho que sacamos de los encantamientos lo constituyen el presagio y la adivinación; no sólo las creencias del vulgo, sino también las opiniones autorizadas de los varones doctos confirman este tipo de prodigio en que intervienen los niños. Recuerdo haber leído en los escritos del filósofo Varrón, sabio de gran capacidad de trabajo y de vasta erudición, entre otras muchas curiosidades del mismo tipo, lo siguiente: se dice que en Trales un niño, consultado por medios mágicos sobre el desenlace de la guerra de Mitrídates, vaticinó lo que iba a suceder en ciento sesenta versos, mientras contemplaba en el agua una imagen de Mercurio. Añade también que Fabio, como hubiera extraviado quinientos denarios, vino a consultar a Nigidio; que unos niños, inspirados por éste mediante un encantamiento, le indicaron en qué lugar se hallaba enterrada una bolsa que contenía una parte de ellos y cómo estaban repartidos los demás; que el filósofo M. Catón tenía uno de aquellos denarios y que éste reconoció que lo había recibido de un esclavo de confianza entre las ofrendas para el tesoro de Apolo.

Leo ciertamente en la mayor parte de los autores estas anécdotas y otras semejantes sobre la participación de niños en operaciones mágicas, pero no estoy muy seguro de si he de afirmar o negar que ello es posible. Aunque he de creer a Platón cuando asegura que entre los dioses y los hombres existen ciertos poderes divinos, que les sirven de intermediarios, por su naturaleza y por el lugar que ocupan, y que tales poderes rigen todas las manifestaciones de la adivinación y los milagros realizados por los magos. Más aún, estoy íntimamente persuadido de que el alma humana, sobre todo si se trata del alma pura de un niño, puede, merced a la atracción ejercida por ciertos cantos, o bien por el efecto enervante de ciertos perfumes, alcanzar un estado de hipnosis y sumirse en éxtasis, hasta el punto de olvidarse de la realidad circundante. En tal estado, perdida la noción del cuerpo en que reside, puede recobrar su primitiva esencia y retornar a su propia naturaleza, que sin duda es inmortal y divina, y de ese modo, inmersa en una especie de sueño, es capaz de presagiar el futuro. Pero de todos modos, tal como está organizado el mundo, suponiendo que se

haya de conceder alguna credibilidad a estos fenómenos, para lograr tales profecías, según tengo entendido, debe ser elegido un niño bello de cuerpo, sin defecto alguno, de espíritu despierto y dotado de gran facilidad de palabra, de suerte que en él halle digna morada, como si se tratara de una espléndida mansión, la potencia divina, si es que ésta, a pesar de su esencia, puede alojarse en el cuerpo de un niño; o bien la propia alma, tan pronto como sale de su letargo, recobra su presciencia divina, que, siempre innata en ella y no mermada ni embotada por el olvido, es recuperada con facilidad. Pues, como decía Pitágoras, no se debe esculpir un Mercurio de cualquier leño.

Siendo esto así, nombradlo, decid quién fue el niño sano, sin defecto alguno, inteligente y hermoso, a quien consideré digno de recibir la iniciación misteriosa por medio de encantamientos. Desde luego, ese pobre Talo, a quien habéis mencionado, más necesita de un médico que de un mago.

29

Lucio, el héroe de la novela de Apuleyo, las *Metamorfosis*, viajó a Tesalia para estudiar brujería, porque Tesalia se consideraba tradicionalmente el país de las brujas. Puesto que sabemos que Apuleyo se sentía atraído por la magia y tuvo problemas a causa de ella, podríamos suponer razonablemente que la novela es en parte autobiográfica. Lucio, impaciente por aprender importantes secretos, ofrece amistad a Fotis, la sirvienta de una famosa bruja, y le pide que le ayude a transformarse en ave. Desgraciadamente, Fotis —no está muy claro si por descuido o a propósito— coge el unguento equivocado y Lucio se ve transformado en asno.

El antídoto al principio parece muy sencillo: todo lo que Lucio ha de hacer es comer algunas rosas para recobrar su figura humana. Sin embargo, a medida que la historia se desarrolla, se interpone un obstáculo tras otro entre Lucio y las rosas. Al final es salvado por la intervención de la diosa Isis y decide convertirse en uno de sus devotos. Así, una novela más bien frívola y obscena termina con una conversión y una escena de iniciación. Curado de la curiosidad que le causó tantos infortunios, Lucio encuentra la salvación y renace en una de las grandes religiones misteriosas del mundo antiguo.

APULEYO, *El asno de oro* III 21-28¹⁶⁴

De la misma manera transcurrieron algunas noches más de placer. Un buen día, Fotis, nerviosa y muy preocupada, se me presenta corriendo; como los demás recursos, me dice, no han tenido el menor éxito en los asuntos del cora-

¹⁶⁴ Traducción de L. Rubio Fernández.

zón, su señora pensaba aquella noche cubrirse de plumas como un ave y emprender así el vuelo hacia su amado; en consecuencia debía prepararme, extremando precauciones, para observar el gran acontecimiento. En las primeras horas de la noche, de puntillas, sin hacer el menor ruido, ella misma me conduce hacia aquella estancia superior y me invita a contemplar por una rendija de la puerta la escena que allí se desarrollaba. Pánfila empieza por desnudarse por completo; luego abre una arqueta y de allí saca unas cuantas cajas; destapa una, y con la pomada que contiene se frota mucho rato con ambas manos, se unta todo el cuerpo, desde las uñas de los pies hasta la coronilla; habla con su lámpara muy detenidamente en voz baja; agita con leves sacudidas sus miembros. Y, tras un imperceptible movimiento ondulatorio, apunta una suave pluma que se desarrolla al instante y se convierte en recias plumas; la nariz se le encorva y endurece; las uñas se convierten en poderosas garras. Pánfila es ya búho. Hace resonar un graznido de dolor y, para comprobar su nuevo estado, se pone a revolotear progresivamente; luego, lanzándose al exterior, gana altura y desaparece en pleno vuelo.

Así, por virtud de sus artificios mágicos, Pánfila se había metamorfoseado libremente; pero yo, sin hechizos ni encantamientos, y sólo por el asombro ante lo que había presenciado, quedé tan sobrecogido que creía ser cualquier cosa menos Lucio: se desplomó mi iniciativa; mi enajenamiento rayaba en locura, creía soñar despierto; me frotaba insistentemente los párpados para cerciorarme de que no era un sueño. Cuando, por fin, recobré el sentido de la realidad, cogí la mano de Fotis y, acercándola a mis ojos, le dije: «Concédeme, por favor, ahora que el instante es propicio, una prueba clara y única de tu cariño: dame un poquito de ese unguento, te lo pido, dulce vida mía, por estos ojos míos, que son tuyos. Asegúrame para siempre a tu servicio, como esclavo, con un favor que nunca podré pagar: haz de mí un alado Cupido para revolotear alrededor de mi Venus». Ella replicó: «¿Sí? Eres zorro tan astuto como amable galán: ¿pretendes que voluntariamente me pegue con el hacha en las piernas? Desarmado como estás, me cuesta trabajo preservarte de esas lobas de Tesalia; si te pusiera alas, ¿a dónde te podría buscar y cuándo te volvería a ver?».

«El cielo me libre de tal ingratitud —le contesto—; aunque recorriera todo el cielo en vuelo tan audaz como el del águila, como mensajero fiel del soberano Júpiter o portador feliz de sus rayos, a pesar de todo, después de mi brillante carrera aérea, aterrizaría sin tardanza en mi delicioso nido. Te lo juro por el lazo encantador de tu cabellera, que me ha cautivado el alma: no hay para mí en el mundo mujer preferible a Fotis. Además, se me ocurre ahora otra cosa: en cuanto use el unguento y tome así forma de ave, tendré que evitar acercarme a cualquier casa. ¿Qué hermosura y qué atractivo puede tener un búho para cautivar a las mujeres? ¡Pobres aves nocturnas! Cuando entran en alguna casa, hay que ver el cuidado que se pone en cazarlas para clavarlas

en la puerta y hacerles expiar con este sacrificio las desgracias que su infausto vuelo presagia a la familia. ¡Ah! Por poco olvidaba informarme de un detalle: ¿Qué he de decir o hacer para despojarme del plumaje y recobrar mi propia personalidad, esto es, para volver a ser Lucio?». «Estáte tranquilo —me dijo— por lo que a ese cuidado respecta; mi señora me ha mostrado todas las recetas que, después de tales metamorfosis, sirven para recobrar nuevamente la forma humana. Y no creas que esta información es fruto de un poco de amabilidad desinteresada por su parte; tan sólo ha pretendido tener en mí a su regreso un saludable remedio. Y observa ahora qué sencillas y comunes son las hierbas con tan prodigiosa virtud: se añade al agua de una fuente un poquito de eneldo con unas hojas de laurel, y ya está listo el baño y la pócima».

Insistiendo en la veracidad de estas informaciones y sumamente agitada, entra en la estancia y saca del cofre la cajita; yo recojo esta cajita con ambas manos y la cubro de besos; en primer lugar la conjuro para que me otorgue el favor de un vuelo feliz; al instante me despojo de toda mi indumentaria y meto ansiosamente las manos dentro; saco un poco más de unguento y me froto a fondo todos los miembros de mi cuerpo. El ardiente deseo de parecer un ave me lleva a mover alternativamente mis brazos; no aparece el menor síntoma de pelusa ni de plumas; la clara realidad es que mis pelos se endurecen como cerdas; mi suave cutis adquiere la rigidez del cuero; en mis extremidades no se pueden ya contar los dedos, pues cada miembro termina en uno solo con una sola uña; y en la última vértebra me sale una larga cola. Mi rostro pierde toda proporción: me crece la boca, se me ensanchan las narices, me cuelgan los labios; de la misma manera se cubren de pelo y se desarrollan exageradamente las orejas. En la triste metamorfosis, como único consuelo, veo que, si bien ya no puedo tener a Fotis en mis brazos, se abrían para mí nuevas posibilidades naturales.

Sin saber cómo salir del trance, al fijarme en todos los pormenores de mi persona y ver que no era un ave sino un asno, me pongo a maldecir la conducta de Fotis; pero me faltaba ya el gesto y la palabra de las personas; tan sólo podía dejar caer el labio inferior y reclamar en silencio mirándola con los ojos húmedos. Ella, al verme en tal estado, empezó a golpearse desesperadamente la cara con ambas manos y exclamó: «¡Pobre de mí, estoy perdida! El miedo y la precipitación han hecho que me equivocara; el parecido de las cajas ha originado mi confusión. Por suerte es bastante fácil hallar un remedio a esta metamorfosis: pues te bastará masticar unas rosas y dejarás de ser asno para volver a ser en el acto mi querido Lucio. ¡Ojalá hubiera seguido esta tarde mi costumbre de ir a buscar unos ramos de flores! Así no hubiera tenido que esperar ni el transcurso de esta noche. Pero en cuanto amanezca, tendrás el remedio a tu disposición».

Así se lamentaba Fotis. Aunque yo era un asno perfecto y una acémila había sustituido mi personalidad de Lucio, no obstante conservaba la sensibili-

dad del hombre. En mi fuero interno deliberé mucho tiempo y muy a fondo si debía matar a aquella abominable malhechora haciendo recaer sobre ella una lluvia de coces y atacándola a mordiscos. Una reflexión más sensata me hizo desistir del peligroso proyecto: si mataba a Fotis para castigarla, eliminaría también la posibilidad de salvarme con su ayuda. Con la cabeza gacha y en movimiento, me puse a rumiar las circunstancias de mi humillación y, doblegándome ante el inexorable trance, me dirijo a la cuadra para hacer compañía a aquel caballo que había sido mi dignísima montura; allí encontré también instalado a otro asno, el de mi antiguo huésped Milón. Y si por un sentimiento secreto y natural hubiera entre los animales, aunque sin poder expresarse, alguna relación sagrada de hospitalidad, yo me figuraba que el caballo aquel, al reconocermé, me acogería con simpatía y me daría un trato de preferencia como huésped. Pero, ¡oh Júpiter hospitalario! ¡Oh secretos designios de la Buena Fe! Mi noble corcel susurra al oído del asno y ambos conciertan inmediatamente mi ruina. Temen sin duda por su ración al verme acercarme al pesebre; y, con las orejas gachas, se lanzan rabiosos contra mí a coces despiadadas. Me echaron muy lejos de la cebada que la noche anterior habían servido mis propias manos a aquel queridísimo servidor.

Maltratado de este modo y condenado a la soledad, me había quedado arrinconado en un extremo de la cuadra. Yo reflexionaba allí sobre la impertinencia de mis colegas y preparaba la venganza que iba a tomar contra el pérfido caballo al día siguiente, cuando por obra y gracia de las rosas volviera yo a ser otra vez Lucio. En esto me fijo en el pilar central que sostenía la techumbre de la cuadra; justamente a la mitad de su altura había una imagen de la diosa Epona, colocada en un nicho cuidadosamente adornado con coronas de rosas recién cogidas. Al reconocer en ellas la receta saludable, me dejé llevar en alas de la esperanza; extendiendo mis patas delanteras en busca de un punto de apoyo, me estiro vigorosamente, alargó el cuello y los labios todo lo que dan de sí y hago un supremo esfuerzo por alcanzar las coronas. Pero es evidente que no cabe peor suerte que la mía: inesperadamente me sorprendió en la tarea mi lacayo, que siempre había tenido a su cargo el cuidado del caballo; se levanta indignado y exclama: «¿Hasta cuándo hemos de aguantar a ese burro maldito? Hace un momento se tiraba a la comida de nuestros animales y ahora hostiga hasta las imágenes de los dioses. Basta ya: voy a tritularlo, voy a molerle las patas a ese sacrílego». Y al punto, buscando un arma, topa casualmente con un haz de leña que allí había, elige una frondosa fusta, la mayor de todas, y se pone a sacudirme sin compasión; no hubiera parado si no hubiera oído golpes en la puerta con fuerte griterío y prolongado estrépito; había cundido la alarma entre el vecindario que gritaba: «¡Ladrones!». El lacayo huyó asustado.

Al instante se abre la puerta violentamente: una escuadra de ladrones invade todo el recinto; una sección armada rodea cada pabellón de la morada

mientras otros, desplegados en guerrilla, hacen frente a la gente que de todas partes acude en socorro. Provistos todos ellos de espadas y antorchas, la noche se ilumina, el fuego y el hierro resplandecen como el sol naciente. Había un almacén protegido por sólidas paredes y gruesas cerraduras; ocupaba la parte central del edificio y en él se amontonaban los tesoros de Milón; abren una brecha sirviéndose de potentes hachas. Después de forzar la entrada, se llevan todas las riquezas empaquetándolas y repartiéndoselas rápidamente entre todos. Pero el peso de la mercancía superaba al número de brazos disponibles para el transporte. El exceso de botín los pone en el mayor de los aprietos; por lo cual nos sacan de la cuadra a mí, al otro asno y a mi caballo; nos cargan a más no poder con los bultos más pesados y, bajo la amenaza de sus garrotes, nos hacen salir de la casa ya limpia; dejan allí a uno de los suyos, como observador, para tener noticias de la investigación a que dará lugar el suceso y, bajo una lluvia de latigazos, nos llevan en un trote por las sendas solitarias de la montaña.

30

En sus tratados filosóficos, Plotino, al que se atribuían dones sobrenaturales, trata de la magia. Como ocurre a menudo, es difícil seguir el hilo de su pensamiento, posiblemente porque lo desarrollaba a medida que explicaba a sus alumnos y no le gustaba revisar sus notas o las tomadas por éstos.

No obstante, queda claro por la primera frase del texto que Plotino cree en la magia, aunque no está seguro de cómo y por qué funciona. Trata en primer lugar de los conceptos de simpatía y antipatía. Estas fuerzas, sostiene, existen en el universo por sí mismas y están contenidas en él; la magia solamente las refuerza.

La magia ritual, tal como sin duda Plotino la vio realizar, requería de vestiduras especiales y la recitación de determinadas fórmulas. Compara la magia con la música, ya que ambas influyen en la parte irracional del alma humana.

Plotino deja claro que la magia es algo que ocurre entre las personas, aunque no excluye la influencia de las fuerzas cósmicas; de nuevo, la analogía con la música nos ayuda a entender lo que ocurre: las vibraciones de las cuerdas de una lira provocan a su vez vibraciones en otro instrumento.

Orar a los astros (es decir, los planetas que reciben sus nombres de los dioses) es insensato y sin embargo los astros ejercen cierta influencia sobre la vida en nuestro planeta. Esto nos conduce de nuevo al concepto de simpatía cósmica: «Aquel que solicita algo del universo no es extraño a él», es decir, la magia actúa porque somos parte del universo.

Algunos magos son malvados, pero su magia también funciona, porque la fuerza les es accesible; sin embargo, puesto que se valen de la magia para un propósito malvado, serán castigados tarde o temprano. Cualquier mal que el mago pueda hacer a los seres humanos no afecta al universo, e incluso su poder sobre

esta tierra es limitado, porque el «sabio» (un concepto que Plotino ha tomado de los estoicos) puede ciertamente defenderse contra las artes negras. La vida de contemplación — es decir, «la vida del filósofo» — está libre de toda influencia mágica.

PLOTINO, *Enéadas* IV 4, 40-44 ¹⁶⁵

— Y los hechizos mágicos ¿cómo explicarlos?

— Por simpatía, es decir, porque es inherente a la naturaleza que haya sintonización entre semejantes y oposición entre desemejantes, y por la variedad de potencias de las muchas cosas que confluyen en un animal unitario ¹⁶⁶. Muchos seres son, en efecto, atraídos y hechizados aún sin los manejos de un tercero: la verdadera magia consiste en la «Amistad» y «Discordia» que alternan en el universo, y el primer mago y hechicero es el universo; y como hay hombres que lo conocen a fondo, se valen de sus drogas y de sus hechizos para actuar unos sobre otros. Porque como hay una tendencia natural a enamorarse y las causas que inspiran amor llevan a la atracción mutua, por eso ha surgido como auxiliar el arte de enamorar por la magia, al haber hechiceros que aplican por contacto a diversos individuos diversas sustancias que son conexivas y llevan como ingrediente el amor. Con ello conectan un alma con otra cual si hubiesen adherido una planta a otra distante. Pero también se sirven de figuras dotadas de poderes y, adoptando ellos mismos ademanes concretos, impetran sigilosamente poderes para sí mismos, todo ello en virtud de que están en un universo unitario y actúan sobre un universo unitario. Porque en el supuesto de que el tal hechicero estuviese fuera del universo, no podría ni atraer ni execrar «con fórmulas impetratorias o imprecatorias». Pero de hecho, como no intenta atraer cual si estuviese en lugar ajeno, puede atraer porque sabe por qué vía una cosa es atraída hacia otra dentro del viviente.

Por otra parte, a los encantamientos les es inherente un poder natural basado en el canto, en sonidos especiales y en los ademanes del operador, pues las cosas de este tipo ejercen atracción, por ejemplo los ademanes y sonidos lastimeros. Pero es el alma irracional — y no, efectivamente, la voluntad ni la razón — la que se deja embelesar por la música; y no es sorprendente este tipo de hechizo. La gente, sin embargo, gusta de sentirse fascinada, aunque no sea eso lo que pidan a los que cultivan la música. Y las otras plegarias no hay que pensar que surtan efecto porque la voluntad de los astros les dé oídos, pues tampoco los hechizados por encantamientos proceden de ese modo; y cuando una serpiente hechiza a un hombre, tampoco el hechizado se da cuenta ni lo

¹⁶⁵ Traducción de J. Igal.

¹⁶⁶ Luck, como alternativa a la última frase, propone: «o que colaboran sumisamente a la unidad de una existencia viva».

siente; sólo después de haberlo experimentado se da cuenta de haberlo experimentado; pero su principio rector permanece impasible. Mas del astro al que se dirigió la plegaria dimana un influjo sobre el suplicante o sobre algún otro.

Pero el sol u otro astro no se enteran; así que el influjo correspondiente a la plegaria se debe a que una parte entró en simpatía con otra, como ocurre en una misma cuerda cuando está tensada: al vibrar por la parte de abajo, vibra también arriba, y a menudo la vibración de una cuerda como que se deja sentir en otra por sintonización y porque está armonizada con una misma armonía. Mas si la vibración de una lira repercute incluso en otra según el alcance de la simpatía, entonces también en el universo habrá una sola armonía aunque provenga de contrarios; además la armonía proviene tanto de componentes que son todos semejantes y afines como de los que son contrarios.

Y cuantas cosas dañan al hombre, por ejemplo la ira cuando, arrastrada por la bilis, se introduce en la sustancia del hígado, no le dañan adrede, como no daña adrede —suponiendo que alguien tome fuego de otro fuego y dañe a un tercero— el que había planeado que el fuego no fuese por donde le hace ir aquel que lo tomó; no al menos por el hecho de haber entregado una cosa como algo transmitido de un sujeto a otro; y como no daña adrede el fuego retransmitido si aquel al que fue retransmitido no fue hábil para recibirlo.

Así que, por razón de la plegaria, los astros no necesitarán ni memoria —que es lo que ha motivado nuestro estudio— ni sensaciones que se les transmitan. Tampoco hay que admitir que accedan a las plegarias del modo como piensan algunos: deliberadamente; admitamos más bien que con plegarias o sin plegarias hay un influjo que proviene de ellos porque son partes y partes de un todo unitario, y que, aun aparte de la voluntad, hay muchas potencias que intervienen, lo mismo sin manejos de nadie que mediante algún artificio, por ser intrínsecas a un viviente unitario. Una parte se aprovecha o recibe daño de otra porque así es por naturaleza; una se ve forzada por el arte de la medicina o por la de los encantamientos a proporcionar a otra algo de su propia potencia; asimismo, en fin, el universo comunica algo a sus partes, sea espontáneamente, sea atraído por una de sus partes hacia alguna otra, estando por su mismo natural a disposición de sus propias partes, dado que el suplicante no es ningún extraño. Y si el suplicante es un malvado, no hay que extrañarse de ello, porque también los malos sacan agua de los ríos y el donante mismo no sabe a quién se la da sino que se limita a dársela. No obstante, también el don concedido está subordinado a la naturaleza del universo; así que si alguien toma indebidamente algo de entre los bienes disponibles para todos, se le sigue el castigo en virtud de una ley inexorable.

Por consiguiente, no hay que admitir que el universo sea pasible. O mejor, hay que admitir que su principio rector es absolutamente impasible, y que cuando se producen afecciones en sus partes, la afección les sobreviene a éstas, pero que, no habiendo nada contrario a la naturaleza del universo, ese

evento no conlleva afección en cuanto referido al universo mismo. Pues incluso a los astros las afecciones les sobrevienen en cuanto son partes; en sí mismos, sin embargo, son impassibles porque la voluntad en ellos permanece impassible y su cuerpo y su naturaleza son incólumes, y porque, aunque emiten algún influjo a través del alma, el alma en ellos no sufre merma y sus cuerpos permanecen idénticos, pues si algo se les escabulle, se evade imperceptiblemente, y si algo se les agrega, se agrega a escondidas.

—Y en el hombre de bien ¿cómo influyen la hechicería y las drogas?

—En su alma, el hombre de bien es insensible a todo hechizo. Es decir, su parte racional no se dejará afectar ni mudará de opinión; pero en todo cuanto hay en él de irracional perteneciente al universo, en eso sí puede ser afectado; mejor dicho, esa parte sí puede ser afectada; empero no por enamoramientos provocados por drogas, ya que el enamoramiento se da cuando aún la otra alma consiente en la pasión de la irracional. Mas así como la parte irracional se ve afectada por encantamientos, así también el hombre mismo desbaratará el influjo inherente a ellos con salmodias y encantamientos de signo contrario. A consecuencia de tales influjos podrá sufrir la muerte, o enfermedades o todos los males corporales, pues una parte del universo puede ser afectada por otra o por el universo; pero él mismo permanecerá incólume. Y el que el efecto no sea inmediato, sino retardado, no discuerda con la naturaleza.

Ni siquiera los démones mismos son impassibles en su parte irracional, y no es absurdo atribuirles recuerdos y sensaciones, docilidad para dejarse fascinar por medios naturales y posibilidad de que los que de entre ellos están más cerca de las cosas de aquí escuchen a los que los invocan en la medida en que estén vueltos a las cosas de aquí. Porque todo aquel que está vuelto a otra cosa se deja hechizar por esa otra cosa, ya que aquello a lo que está vuelto lo hechiza y atrae. Sólo quien está vuelto a sí mismo está libre de hechizos. Por eso toda acción está hechizada, como lo está también toda la vida del hombre de acción, porque se siente movido a las cosas que le fascinan. De ahí aquello de «el pueblo del magnánimo Erecteo es de semblante encantador». Porque ¿qué ha advertido para quedarse absorto en una cosa ajena? En realidad, es porque se ve atraído no por las artes de la magia, sino por las de la naturaleza, pues el engaño encadena y conecta una cosa con otra, no localmente, sino por los filtros que propina.

Queda que la única que está libre de hechizos es la contemplación, porque nadie que esté vuelto a sí mismo está hechizado.

Plotino tenía un enemigo, Olimpio de Alejandría, que trató de hacerle mal por medio de la magia. Este pasaje de la biografía de Plotino, cuyo autor es Porfirio,

ofrece un buen ejemplo de su propia enseñanza acerca de la magia (núm. 30). En primer lugar, se nos dice que el hechicero apelaba en vano a los astros; en segundo lugar, que Plotino, siendo un «sabio», era capaz de oponer resistencia a las fuerzas malignas dirigidas contra él y, en efecto, desviarlas contra el propio oficiante que las había desencadenado. Así, la verdadera angustia que Plotino había sentido en un momento dado, se volvía contra el propio mago. Esta experiencia personal, al parecer, ayudó a formar las ideas de Plotino sobre la magia en general.

PORFIRIO, *Vida de Plotino* 10¹⁶⁷

Uno de los que presumían de filósofos, Olimpio de Alejandría, discípulo de Amonio por poco tiempo, llevado de su ambición por el primer puesto, mantuvo una actitud desdeñosa hacia Plotino; y aun arremetió de tal modo contra él, que intentó fulminarle maleficios astrales por arte de magia. Mas luego que se dio cuenta de que su intento se volvía contra sí mismo, decía a sus conocidos que el poder del alma de Plotino era tan grande que podía hacer que los ataques dirigidos contra él rebotaran contra los que intentaban dañarle. Plotino, sin embargo, notaba los intentos de Olimpio, pues decía que su cuerpo se contraía entonces «como las bolsas bien cerradas a cordel» por la comprensión de unos miembros contra otros. Mas Olimpio, corriendo el riesgo muchas veces de ser él el dañado más que dañar a Plotino, cesó en sus intentos.

32

Jámblico, un neoplatónico posterior, trata de la magia como ciencia. En realidad utiliza el término *teúrgia*, que se ha convertido en una palabra más elevada para «magia ritual», dando a entender, de hecho, que son los dioses superiores los que están involucrados, no los demonios. Su problema principal es éste: ¿Cómo podemos utilizar, para fines mágicos, seres que son obviamente superiores a nosotros? ¿Por qué nos iban a obedecer? La respuesta es ingeniosa: Nosotros, como seres humanos, instruidos por grandes maestros, somos entidades completas en un sentido que los meros demonios no lo son y siempre encontraremos entidades aún superiores que nos ayudarán contra las inferiores, pues estamos más «en armonía» con ellas.

¹⁶⁷ Traducción de J. Igal.

JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* IV 2

Lo que trataremos ahora es algo que experimentamos de vez en cuando. Sucede que las órdenes terminantes se dirigen a los espíritus que no tienen razón propia ni principio de juicio. Y esto no se produce irracionalmente. En efecto, como nuestro espíritu, por naturaleza, tiende a razonar y discernir la naturaleza de las cosas, reuniendo en sí diversos poderes vitales, tiene por costumbre dirigir a los otros seres sin razón que sólo son capaces de ejecutar una operación a la vez. En efecto, los invoca como superiores, porque intenta diferenciar del universo entero que nos rodea los elementos que contribuyen al orden completo de las cosas, de aquellos que están contenidos en las criaturas individuales; pero les ordena como a inferiores, porque, a menudo, ciertas partes de lo que hay en el mundo nacen más puras y más perfectas que lo que se extiende al conjunto del mundo; así, si un ser está dotado de inteligencia y otro completamente inanimado o dotado de su única naturaleza, entonces, en efecto, el que tiene la menor extensión es más poderoso que el que la tiene mayor, aunque sea sobrepasado por el otro en tamaño y en poder.

Hay otro principio tras éste. El conjunto de la teúrgia presenta un doble aspecto: por una parte, es ejercida por hombres y guarda nuestro lugar natural en el todo; por otra, apoyada sobre los signos divinos, remonta por ellos mismos hasta seres superiores con los que se une, y se dirige armoniosamente según su disposición, en la que puede con razón asumir la forma de los dioses. En virtud, pues, de esta diferencia, el mago naturalmente, a los poderes del universo los llama superiores, en tanto que el evocador es un hombre, y, por otra parte, él los dirige, puesto que asume de algún modo, por los símbolos secretos, la apariencia hierática de los dioses.

33

El autor cristiano Eusebio de Cesarea (ca. 260-240 d. C.) trata sobre la magia en la *Preparación Evangélica*, una obra destinada a mostrar que, antes del ministerio de Jesús, los paganos tenían al menos una señal de la palabra de Dios. No acepta lo que son, para él, errores del paganismo, pero tampoco rechaza todo lo que se dice acerca de la magia.

Para los paganos las estatuas de los dioses en sus templos eran verdaderamente los dioses y podían utilizarse para operaciones mágicas. Eusebio no niega esto del todo, si bien sus preguntas indican que tiene algunas dudas.

Luego se permite decir que muchos sucesos «sobrenaturales» no son obra de dioses o demonios sino el resultado de fraude humano.

Finalmente, sugiere causas naturales para efectos aparentemente sobrenaturales y esto nos acerca mucho al punto de vista moderno. Podemos sólo observar, no siempre explicar, lo que sucede en la naturaleza. Después de haber reunido un número suficiente de datos, se puede hallar la verdadera explicación y entonces lo que parecía brujería se convierte en ciencia.

Eusebio también explica los factores psicológicos que intervienen en este proceso: se puede crear, en cierto modo, un ambiente de expectación, hipnotizar a una audiencia, por así decir, pero para Eusebio, que desconfía profundamente del paganismo, todo esto forma parte de un plan fraudulento.

EUSEBIO, *Preparación Evangélica* IV 1, 6-9

Incluso para los paganos es obvio que las estatuas inertes no son dioses... Pero pasemos [*ahora*] a considerar esta pregunta: ¿cómo deben considerarse los poderes ocultos en las estatuas? ¿Puede tenerse una relación agradable con ellos? ¿Son buenos y verdaderamente divinos o lo contrario a todo esto?

Si alguien estudiara este tema completamente, podría llegar posiblemente a la conclusión de que todo es una mistificación producida por hechiceros y fraudulenta. Así demolería su prestigio [*el de los hechiceros*] mostrando que las historias narradas sobre ellos son seguramente no el trabajo de un dios, y ni siquiera el trabajo de un malévolo demon. En cuanto a los oráculos en verso, hábilmente compuestos, son el trabajo de personas inteligentes; son ficticios y diseñados para engañar; se expresan de una manera imprecisa y ambigua como para adecuar bastante bien los dos resultados posibles de un pronóstico.

Podría decir también que los augurios que parecen milagrosos y engañan a las muchedumbres pueden ser explicados por causas naturales. En la naturaleza hay muchos tipos de raíces, yerbas, plantas, frutas, piedras, así como también diversas fuerzas inherentes a la materia, en función de si son secos o húmedos. Algunos tienen el poder de repeler y alejar; otros son magnéticos y atraen; algunos pueden separar y dividir, otros pueden reunir y concentrar; otros pueden relajar, mojar, enrarecer; algunos salvar y otros destruir; algunos transformar y aportar un cambio a la condición actual, de una manera u otra, durante un tiempo prolongado o breve; su efecto puede ser sentido por mucha gente o únicamente por unos pocos; algunos de ellos guían el camino, y otros siguen; algunos están de acuerdo con otros y aumentan y disminuyen con ellos; algunos reportan salud y conciernen a la medicina, mientras otros producen enfermedades y son nocivos. Así ciertos fenómenos son debidos al efecto necesario de las causas naturales, y crecen y menguan con la luna.

Hay millares de antipatías entre los seres vivos, raíces y plantas: ciertos perfumes van a la cabeza y adormecen, mientras otros producen alucinaciones. Además, los lugares, la ubicación sobre la que se encuentra algo, también contribuyen en gran manera; se convierten en instrumentos y aparatos que los

hechiceros han tenido a mano como ayuda en su arte. Ellos también se benefician de todo tipo de asistencia exterior para dar vida a su fraude, como sus ayudantes, que acogen a los visitantes con grandes muestras de interés y averiguan qué asunto les preocupa y qué desean conocer. El lugar sagrado del interior y los habitáculos de dentro el templo, que no son accesibles al público, también ocultan muchos secretos. La obscuridad seguramente les ayuda en su plan doloso, y el estado expectante, el miedo que los visitantes experimentan cuando piensan que se acercan a los dioses, y todos los prejuicios religiosos que han heredado de sus ascendientes...

34

El siguiente texto versa principalmente sobre la «teúrgia», una forma de magia ritual que se practicó, según parece, en la Antigüedad tardía por ciertos grupos religiosos y filosóficos. Como hemos visto (*núm. 30*), Plotino cree en la magia, pero no acepta las afirmaciones de los gnósticos acerca de que pueden controlar los poderes cósmicos mediante ritos mágicos y utilizarlos para propósitos específicos, tales como curar una enfermedad exorcizando un demon. Para Plotino, esto es un insulto a los dioses. Todo lo que en verdad ocurre, todo lo que hace a la magia actuar, no tiene nada que ver con los dioses. Plotino se inclina hacia causas «naturales» o «científicas» y, puesto que la magia, según él, utiliza fuerzas naturales, es una especie de ciencia. Ataca la práctica del exorcismo y ridiculiza los conceptos en los que se basa. Sin duda, en la época en que esto se escribió, los exorcistas eran todavía muy populares, pero la medicina hipocrática, que Plotino debió de conocer, ya existía desde hacía seis o siete siglos.

PLOTINO, *Enéadas* II 9, 14, 1-36¹⁶⁸

Pero son ellos mismos principalmente los que, todavía de otro modo, no dejan inmunes a los Seres transcendentales. Porque cuando redactan encantamientos como para dirigírselos a aquéllos, no sólo al Alma, sino aun a los que están por encima del Alma, ¿qué pretenden sino que al recitar embrujamientos, hechizos y conjuros, les obedezcan a ellos y a su palabra y se dejen atraer si alguno de nosotros es más experto en emitir el sonido exacto del modo exacto: cantos, ruidos, bufidos, silbidos y demás voces, todas cuantas en sus escritos se dice que ejercen allá influjo mágico? Mas si no es esto lo que quieren decir, en todo caso, ¿cómo influir con voces en los seres incorpóreos? Así que no se dan cuenta de que con los mismos medios con que pretenden dar vi-

¹⁶⁸ Traducción de J. Igal.

sos de sublimidad a sus doctrinas, están destruyendo la sublimidad de aquellos Seres.

Por otra parte, cuando dicen que se limpian a sí mismos de enfermedades, si se refirieren a que lo logran por la templanza y por un régimen ordenado de vida, tendrían razón, como la tienen los filósofos. Pero como, en realidad, suponen que las enfermedades son demonios y se declaran y proclaman capaces de arrojarlos con palabras, podrán, sí, parecer más sublimes a los ojos del vulgo, que admira los poderes de los magos, pero a la gente sensata no la persuadirán de que las enfermedades no tengan sus causas en cansancios, o plétoras, o escaseces o pudrimentos y, en general, en mutaciones iniciadas dentro o fuera. Las curaciones mismas de las enfermedades lo ponen de manifiesto: con un flujo de vientre o con la administración de un medicamento, pasa afuera la dolencia por abajo; y con una sangría; y también el ayuno es curativo. ¿O fue porque el demonio pasó hambre y el medicamento hizo que se fuera consumiendo, sea que saliera de golpe en un momento dado, sea que se quedara dentro? Pero si la curación fue aun siguiendo él todavía dentro, ¿cómo es que, estando él dentro, deja uno de estar enfermo? Pero si salió, ¿por qué salió? ¿Qué le pasó?

—Pues que se nutría de la enfermedad.

—Luego allá estaba la enfermedad y era distinta del demonio. Además, si el demonio entra sin haber causa alguna de enfermedad, ¿por qué no siempre se pone uno enfermo? Pero si entra habiendo causa, ¿qué falta hace el demonio para que uno enferme? Basta la causa para producir la fiebre. Ahora bien, sería ridículo que, en cuanto surge la causa, el demonio esté listo para ponerse al punto a su servicio como adlátere.

De todos modos, han quedado patentes tanto el carácter como la finalidad de la doctrina de éstos. Porque por este motivo más que por otro hemos hecho mención de esos demonios.

Porfirio parece describir aquí una especie de sesión de espiritismo durante la cual algunas personas que él conocía formularon toda clase de preguntas triviales a los «poderes superiores». Preguntas similares se hacían algunas veces a los grandes oráculos. Para Porfirio, como para su maestro Plotino, este proceder es absurdo a menos que se realice como experimento, «por razones de investigación». ¿Cómo se puede osar molestar a los dioses con tales trivialidades?, pregunta él. Se les debería consultar solamente sobre cuestiones serias —por ejemplo, la naturaleza del Bien, la naturaleza de la Felicidad—, pero, de algún modo, esto no ocurre y, si ocurre, jamás surge una respuesta profunda. Porfirio admite que tales sesiones de espiritismo podrían ser fraudulentas.

PORFIRIO, *Epístola a Anebón* 46

Quiero que me muestres el camino de la Felicidad y que me expliques qué es esencialmente. Hay un vivo debate en torno a nuestro grupo: nosotros tratamos de formar una idea del Bien en función del razonamiento humano. Los que han establecido contacto con los poderes superiores —a menos que usen tal aproximación de una manera más casual [?], por razones de investigación— practican sus artes en vano, pues molestan la mente divina con preguntas tales como dónde encontrar un esclavo fugitivo, o si comprar un pedazo de tierra, o si lograr un casamiento o una empresa próspera. Si todo esto se hace con seriedad, y «los presentes» [*los poderes requeridos*] ofrecen respuestas absolutamente correctas al tipo usual de pregunta, pero no tienen nada fiable, nada digno de crédito que decir a la pregunta sobre la Felicidad, aunque den informes completos sobre materias difíciles que son infructuosas para los hombres, ellos claramente no son ni dioses ni espíritus benévolos, sino que todo ello es una ilusión típica conocida [?], u otra disposición humana, una ficción propia de la naturaleza mortal de principio a fin.

36

En este texto Jámblico nos dice claramente que los teúrgos de su época invocaban a poderes que habitan en el cielo, en la tierra y en el infierno. Esto al parecer dejaba perplejos a algunos filósofos y teólogos, porque pensaban que los dioses moran solamente en el cielo.

De un modo más bien poético, Jámblico trata de explicar que el poder de los dioses es como el poder de la luz: ilumina y da calor, y ocupa la totalidad del universo, y aun así es uno. Llama a los astros «la imagen brillante de los dioses». El elemento divino, por así decir, está en todas partes y no puede entenderse en términos de tiempo o espacio.

JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* I 9

Presumo que no planteas esta pregunta: «si los dioses habitan únicamente en el cielo, ¿por qué la teúrgia invoca a seres terrestres e infernales?». Con respecto a lo primero, que los dioses habitan únicamente en el cielo, no es cierto. Todos los ámbitos están llenos de ellos. ¿Cómo puede decirse que están en el agua o en el aire? ¿Y cómo es que a unos se les asignaron lugares diferentes que a otros? ¿Se les dio de algún modo, como por el destino, las dimensiones

de sus cuerpos, aunque sus poderes son infinitos, indivisibles, incomprensibles? ¿Cómo podrá existir una unión entre ellos, si están separados por sus circunscripciones individuales distintas y variadas de uno a otro según la naturaleza diferente de los lugares y los cuerpos que ellos habitan?

Hay una gran solución a todos estos problemas y otros: considerar el modo de distribución divina. No importa si distribuyen partes del todo, tal como el cielo, o ciudades sagradas o recintos sagrados, o estatuas santas; ilumina todo desde afuera con sus rayos. Así como la luz envuelve lo que ella ilumina, así el poder de los dioses envuelve todo lo que participa de él. Y así como la luz está presente en el aire sin mezclarse con él (prueba: no quedan restos de luz en el aire una vez que el elemento brillante se ha retirado, aunque guarda el calor una vez que el elemento cálido se ha retirado), así la luz de los dioses brilla separadamente y queda fijada a lo largo del universo entero. Ahora bien, la luz visible es un continuo, el mismo en todos lados, así es imposible cortar una parte suya ni restringirla en un círculo o aislarla de su fuente.

Según el mismo principio, el universo entero, que es divisible, puede separarse en lo que concierne a luz indivisible de los dioses. La luz, ella también, es enteramente y absolutamente uno. Está presente como una entidad indivisible para todos los seres que pueden participar de ella. De su poder perfecto ha llenado todo; por su infinita superabundancia creativa trasciende a todos los seres en sí misma; en todo se une a sí misma y conecta el fin con el principio. A imagen de este proceso, el cielo entero, el universo entero, realiza su movimiento circular, que se une a sí mismo; guía los elementos en su remolino cíclico; incluye a todos los seres que están dentro unos de otros y se dirigen unos hacia otros; define por medidas iguales incluso a las partes que se ubican en las zonas más distantes; genera una continuidad y una armonía de todos con todos.

Al ver las imágenes brillantes de los dioses [*las estrellas*] unidas de esta manera, ¿no dudarías en formar una opinión diferente de los dioses, sus causantes, presumiendo que ellos tienen secciones y divisiones y circunscripciones corporales? Yo pienso que simplemente están distribuidos de esa manera. Pues si no hay principio, ninguna relación simétrica, ninguna comunidad de esencia, ninguna conexión, potencial o real, entre el elemento organizado y el organizador, ellos se encuentran literalmente como el no ser, sin que ninguna tensión lateral, ni ninguna circunferencia o extensión espacial, ni división en partes, ni ninguna otra ecuación de este tipo, sea generada en la presencia de los dioses...

Este texto hace ver que Jámblico se considera a sí mismo un teúrgo y que, para él, la teúrgia es una experiencia muy especial que no puede analizarse mediante la

lógica. Establece un límite entre un acercamiento puramente teórico a la teúrgia y una comprensión más profunda de ella. Oímos la voz de un filósofo que cree sinceramente en el poder de los antiguos dioses y busca medios y técnicas para demostrar este poder a los no creyentes, un hombre que da por sentado que los dioses son sensibles a la bondad y perfección en el hombre. Todo esto está expresado en la terminología de la escuela neoplatónica, con sus curiosas transformaciones de las cosas tal como son a cosas tal como deberían ser, y viceversa.

JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* II 11

Los siguientes problemas que planteas cuando denuncias la ignorancia y el fraude en torno a estos asuntos como una especie de maldad y depravación, me animan a exponer la verdadera doctrina sobre ellos. Estos problemas no son controvertidos; son objeto de acuerdo unánime. ¿Quién, en efecto, no convendrá que una ciencia que alcanza al ser es muy propia [*a la causalidad divina y pertenece*] a los dioses, mientras que la ignorancia que se deja deslizar hacia el no ser cae muy lejos de la causalidad divina de las especies verdaderas? Pero como esto no ha sido dicho suficientemente, yo añadiré lo que falta; y puesto que el adversario se escuda tanto en la filosofía y en la lógica, y no según la técnica que utilizan los sacerdotes, yo creo que debo hablar de ello como un teúrgo.

Admitiendo que la ignorancia y la trapacería son falta e impiedad, ellas no mancillan de falsedad, sin embargo, lo que se ofrece propiamente a los dioses y a las obras divinas, pues no es tampoco el pensamiento lo que une a los teúrgos con los dioses; porque, entonces, ¿qué impediría a los que filosofan teóricamente llegar a la unión teúrgica con los dioses? Pero la verdad es otra: es la realización mística de las acciones indescriptibles que sobrepasan todo el concepto relacionado con la voluntad divina y el poder de los símbolos mudos, entendidos sólo por los dioses, la que produce la unión teúrgica. Por tanto, no es nuestro pensamiento quien produce estos actos; pues entonces su eficacia sería intelectual y dependería de nosotros; ahora bien, ni lo uno ni lo otro es cierto. Sin que pensemos en ello, los propios signos, por sí mismos, producen su propia obra, y el inefable poder de los dioses, a los que conciernen estos signos, reconoce sus propias referencias él mismo por él mismo sin tener necesidad de ser alertado por la actividad de nuestro pensamiento. En efecto, no es correcto que el continente sea sacudido por el contenido, lo perfecto por lo imperfecto, el todo por las partes. Nuestros pensamientos no provocan, pues, las causas divinas; pero deben, con todas las disposiciones elevadas del alma y con nuestra pureza, preexistir como causas auxiliares; lo que alerta propiamente la voluntad divina son los propios signos divinos; y así las acciones de los dioses son determinadas por ellos mismos, y no reciben de ningún ser subordinado ningún tipo de iniciativa para su propia energía.

He tratado estas cosas con extensión para estar seguro de que no creas que procede de nosotros toda la fuerza de la acción teúrgica...

38

Según esta anécdota, los discípulos de Jámblico le pidieron que realizara alguna hazaña especial para ellos. No los complace en seguida, sino que les da largas hasta que se presente una ocasión oportuna. Su primera observación procede de su propia doctrina: reclamar un milagro de los dioses es un acto de arrogancia y, por tanto, peligroso. Pero él también creía —al menos en cierto sentido— que los milagros, según los llamamos, no son causados en absoluto por la intervención de los dioses. Al final tiene éxito materializando dos presencias divinas, Eros y Anteros. Eros es el dios del amor, pero Anteros, en este contexto, no puede ser el opuesto de amor, es decir, odio. El prefijo *anti* también sugiere un sustituto o suplente de amor, algo parecido al amor, pero que no es exactamente éste. Los discípulos quedan convencidos por lo que ven y a partir de entonces aceptan todo lo que su maestro les dice.

EUNAPIO, *Vida de filósofos y sofistas*
(p. 459 BOISSONADE)

Los discípulos quisieron poner a prueba a Jámblico en algo más importante, pero él les dijo: «No, no depende de mí; nosotros debemos esperar el momento oportuno». Algún tiempo después decidieron ir a Gádara. Aquí se encuentran los baños termales de Siria, sólo superados por los de Bayas en Italia y con los que no pueden compararse otros. Así que ellos viajaron en verano a Gádara. A Jámblico se le ocurrió bañarse, y sus discípulos se bañaron con él e insistieron sobre la misma pregunta anterior. Jámblico sonrió y dijo: «Es irreverente dar este tipo de demostración, pero dado vuestro interés, se hará». Había dos fuentes termales, muy pequeñas, pero más placenteras que las otras. Ordenó a sus discípulos que averiguaran de sus habitantes cómo las llamaban desde antiguo. Éstos hicieron lo que les había dicho y le contestaron: «No hay ningún misterio en ello, pues esta fuente se llama Eros y la contigua tiene el nombre de Anteros». A continuación tocó el agua —se le ocurrió sentarse en el borde de la fuente donde el agua desbordaba— y recitó un breve conjuro, e hizo aparecer desde las profundidades de la fuente a un muchacho. El muchacho tenía la piel blanca y era de mediana estatura, su pelo era dorado y su dorso y su pecho brillaban; y tenía el aspecto de alguien que estaba bañándose o que acababa de salir del baño. Los discípulos se asombraron, pero Jámblico les dijo: «Vayamos a la fuente próxima» y tomaron el camino sumidos en pensa-

mientos profundos. Entonces él procedió con el mismo ritual en este otro lugar e hizo subir a otro Eros, parecido al anterior en todos los aspectos excepto en su pelo, que era más oscuro y ondulante a la luz del sol. Ambos muchachos abrazaron y saludaron a Jámblico como si fuera su auténtico padre. Él envió a cada uno a sus respectivas moradas y se marchó una vez completado el baño, mientras sus discípulos le mostraban reverencia. Después de esto la mayoría de sus alumnos no preguntó nada más, sino que, habida cuenta de las demostraciones de las que habían sido testigos, se dejaron llevar por él como por medio de una cadena indestructible y creyeron todo.

39

Máximo de Éfeso, el más famoso teurgo del siglo IV d. C., tuvo gran influencia sobre el emperador Juliano, pero fue ejecutado bajo el mandato de Valente. Eunapio, el autor de esta descripción biográfica, nos da su propia opinión sobre el gran maestro y luego se refiere a Eusebio (no al autor cristiano de Cesarea) y al propio Juliano para mostrar la fuerza del carisma de Máximo. Al parecer estamos una vez más frente al filósofo-maestro-teurgo que parece remontar a Pitágoras. Sin un milagro el mensaje no estaba completo: la enseñanza versaba sobre los milagros y los milagros, cuando ocurrían, reforzaban la enseñanza. El joven Juliano está buscando un maestro que combine estas capacidades y a través de Eusebio encuentra a Máximo, pero después de Máximo pasa a un hierofante todavía más grande con poderes proféticos.

EUNAPIO, *Vida de filósofos y sofistas*
(pp. 473-75 BOISSONADE)

Cuando era todavía joven me encontré a un anciano [*Máximo*] y escuché su voz, que sonaba como la de la Atenea o la del Apolo de Homero. Las pupilas de sus ojos tenían alas, si se me permite decirlo, tenía barba gris y sus ojos revelaban los impulsos de su alma. Era armonioso en su conjunto cuando lo escuchabas y mirabas, y, cuando estabas a su alrededor, te causaba asombro por lo que respecta a estas dos facultades, porque no podrías seguir el rápido movimiento de sus ojos o la rapidez con que fluía su discurso. Cuando había una discusión, nadie, ni siquiera el más experimentado, el más elocuente, osaba desafiarlo, sino que se rendía a él, en silencio, y estaba pendiente de lo que decía, como si se tratara de un oráculo: tanto era el encanto que salía de sus labios...

Crisantio tenía un alma semejante a la de Máximo y, como él, era experto en cosas portentosas y se centraba en las ciencias ocultas...

[*Eusebio, uno de los profesores de Juliano el Apóstata, dijo:*] «Máximo es uno de nuestros alumnos más antiguos y más aventajados. Tiene tanto talento y tan estructurado que no se preocupa por el tipo normal de demostración, sino que recurre a algunas locuras disparatadas. El otra día nos llamó al templo de Hécate y añadió a muchos testigos que le salieron al paso. Cuando estuvimos allí y hubimos reverenciado a la diosa, nos dijo: ‘Sentaos, estimados amigos, ved lo que va a suceder y juzgad si soy distinto a una persona común’. Esto es lo que dijo. Todos nosotros nos sentamos. Entonces quemó un grano de incienso y entonó para sí mismo un tipo de himno de cabo a rabo, y su acción fue tan exitosa que la estatua de la diosa primero comenzó a sonreír y luego rió manifiestamente. Nosotros estábamos todos impresionados ante este fenómeno, pero él repuso: ‘No debéis preocuparos de esto, ninguno de vosotros, pues en un momento incluso las antorchas que la diosa tiene en sus manos se encenderán’. Antes de terminar de hablar, las llamas rompen fuera de las antorchas por doquier. Bien, de momento nos marchamos aturdidos por aquel hacedor de portentos. Pero no deberías admirar ninguna de estas cosas —ni tampoco yo. Más bien, deberías creer que esta purificación mediante la razón es algo muy importante». Pero cuando el divino Juliano oyó esto, dijo: «De acuerdo, adiós, y dedícate a tus libros; me has mostrado el hombre que estaba buscando». Después de decir esto, besó la cabeza de Crisantio y partió para Éfeso. Allí visitó a Máximo, se quedó con él y retuvo estrechamente todo lo que él [*Máximo*] le pudiera enseñar. Máximo persuadió a Juliano para invitar al divino Crisantio a que se reuniera con él, y, cuando esto se llevó a cabo, los dos apenas bastaron para satisfacer la sed del muchacho por las ciencias ocultas.

Los estudios de Juliano iban bien, pero oyó que había, en Grecia, un hierofante que servía a las Dos Diosas [*Deméter y Perséfone*], y marchó hacia allí ansiosamente. No puedo decirte el nombre de la persona que ejercía de hierofante en este tiempo, pues inició al autor de este libro. Era descendiente de los Eumólpidas. Fue quien en presencia del autor de este libro predijo la destrucción de los templos y la caída de toda Grecia... Alcanzó un grado tal de poderes proféticos que predijo que en su propio tiempo los templos serían arrasados y quedarían desolados... que la veneración de las Dos Diosas terminaría antes de su propia muerte... Y esto realmente fue así...

II
MILAGROS

INTRODUCCIÓN

Los milagros pueden definirse como sucesos extraordinarios presenciados por testigos, que no pueden explicarse como efectos del poder humano o por las leyes de la naturaleza. Se atribuyen por ello con frecuencia a la intervención de un ser sobrenatural. En este sentido, un acto de curación puede considerarse un milagro, pues requiere de un sanador de condición divina o que es especialmente asistido por un ser superior que actúa a través de él¹.

La definición, que puede ser provisional, nos muestra la dificultad de separar los milagros del poder de hacer magia (la palabra griega *dýnamis* abarca ambas cosas), puesto que la magia produce efectos milagrosos y los milagros pueden atribuirse a la magia.

El problema es, en parte, semántico, en parte, cultural y, en parte, teológico. Hemos visto que los griegos tomaron la palabra *magia* de los persas para describir unos ritos religiosos ajenos completamente a ellos, totalmente diferentes a los suyos y, por tanto, sospechosos. Por otra parte, la palabra *miraculum* (de *mirari* «maravillarse») es un vocablo latino con una larga historia; en el sentido moderno, está atestiguada solamente en latín tardío y, en contra de lo esperado, no en la Vulgata². La Biblia Latina utiliza el término *signum* «signo» para traducir el gr. *sēmeîon*; utiliza *prodigium* «prodigio» para traducir el gr. *téras*, y *virtus* «poder» para traducir el griego *dýnamis*, como el poder para hacer milagros y, a la vez, el propio milagro resultante.

El problema cultural ha quedado ya planteado. Para expresarlo de otro modo, la religión de una persona puede ser la magia de otra.

El problema teológico está relacionado con los otros dos. Un creyente aceptaría con facilidad el término *milagros* para lo que el *Nuevo Testamento* llama «signos» y «prodigios» (cómo explicarlos es un asunto diferente), pero nunca utilizaría el término *magia*; desde un punto de vista diferente, a Jesús se le llamó «mago» y se le incluyó en la categoría de los «taumaturgos» (*thau-*

¹ Ver J. A. MacCulloch, en *ERE*, 8, págs. 676 ss.

² *Isaias* 29, 14 es difícil de interpretar.

matourgoi) tales como Apolonio de Tiana. Sin duda, esto es más que una dificultad semántica: se trata, en el fondo, de una cuestión de fe.

Una diferencia parece estar implícita en muchos de los textos: la magia podía realizarse en privado y en secreto; los milagros, especialmente en el sentido de «signos», tienen que ser vistos y experimentados abiertamente por mucha gente.

Tampoco debería olvidarse otra diferencia: la magia es con frecuencia un trabajo duro; puede requerir horas, incluso días, de concentrado esfuerzo y, algunas veces, un complejo instrumental. Los milagros tienden a ocurrir espontáneamente y precisan sólo del taumaturgo y algunos materiales muy simples, por ejemplo, una prenda de vestir, que se considera cargada de su fuerza. Un milagro podría describirse como magia instantánea, pero la magia no es un milagro continuado; es más bien el ejercicio de una profesión³.

Algunas características del milagro son *tò parádoxon* «lo extraordinario» (en el sentido de «totalmente inesperado»)⁴, *tò teratódēs* «lo prodigioso» y *tò phoberón* «lo temible». Estas palabras describen las emociones y comentarios de aquellos que presenciaban el suceso milagroso. Los milagros, por supuesto, son siempre bien acogidos (mientras que la magia puede ser mala), pero, incluso así, inspiran temor, porque se está en presencia de un poder extraño.

Debemos tener presente lo que Pierre Janet ha dicho sobre los milagros:

En épocas ha sido costumbre reírse de los milagros y negar que ocurren. Esto es absurdo, pues estamos rodeados de milagros; nuestra propia existencia es un perpetuo milagro y toda ciencia ha empezado por el estudio de éstos. Lo que puede considerarse milagroso forma parte de una categoría muy amplia de fenómenos que están reñidos con el determinismo científico... Cuando tales fenómenos nos son más bien indiferentes, los describimos como 'hado'; pero, cuando aceptamos estos fenómenos inciertos, hablamos de ellos como milagros. Si me entero de que una persona desconocida ha ganado el primer premio en la lotería, diré que ha sucedido así por casualidad; pero si yo mismo soy el ganador, hablaré de un milagro⁵.

La Biblia ofrece historias de curaciones milagrosas. Los milagros realizados por Moisés en su contienda con los hechiceros egipcios (*Éxodo* 7) son de naturaleza mágica⁶, pero para Josefo (*Ant. Jud.* II 284 ss.) son prueba de autenticidad divina; así, hace a Moisés decir que los actos que él realiza son superiores al arte mágico de los egipcios, porque las cosas divinas son supe-

³ En Homero, los milagros son algunas veces realizados por la voluntad de un dios, pero los recursos utilizados pueden ser mágicos; ver E. J. Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle* (Upsala: Almqvist, 1939), pág. 6.

⁴ Ver Weinreich, *Antike Heilungswunder*, págs. 198 ss.

⁵ Pierre Janet, *Psychological Healing*, trad. al inglés por E. y C. Paul, 2 vols. (Nueva York: Macmillan, 1925), I, pág. 21.

⁶ Hull, *Hellenistic Magic*, pág. 46.

riores a las humanas. Lo que Moisés verdaderamente hace es casi exactamente lo que los magos egipcios trataban de hacer, con la diferencia de que él lo hace mucho mejor, y no es magia para impresionar o para obtener beneficio, sino una especie de milagro para demostrar que su dios es superior a los dioses de aquellos. La magia en sí misma sería sospechosa, pero, si sirve para confirmar la autoridad suprema de un dios, es legítima. Esto puede explicar por qué tantos ritos que hoy llamaríamos mágicos se practicaban en un santuario.

Los profetas del *Antiguo Testamento* podían hacer curaciones milagrosas e incluso resucitar a los muertos, y Jesús, que era considerado un profeta por algunos de sus contemporáneos, hacía lo mismo. Pero esto es sólo parte de su ministerio, pues él no es un sanador por la fe profesional y —a diferencia de Apolonio de Tiana— nunca da consejo médico sobre dietas, baños o ejercicio.

Lo que llamamos «milagros» son muy a menudo curaciones extraordinarias de enfermedades y estados físicos. La expresión *curación por la fe* se utiliza comúnmente, pero se expone a la objeción de que la fe en el que cura no es siempre necesaria⁷. De ahí que se hayan sugerido las expresiones *curación divina* o *curación espiritual*, y quizá sean más apropiadas. Si las enfermedades eran causadas por poderes divinos o por espíritus malignos, podían también ser curadas por un poder divino que actuara a través de alguien o por un espíritu sagrado que expulsara a uno maligno. Algunas veces, como en el caso de la incubación tratada anteriormente (ver cap. 1), había de seguirse un ritual, pero en muchas ocasiones el contacto del sanador es suficiente. El sanador no es siempre una figura religiosa; una de las prerrogativas de la realeza en la Antigüedad (Pirro de Epiro), así como en la Edad Media, era la capacidad de hacer milagros⁸.

Muchos pacientes, cuyas curaciones milagrosas están testimoniadas, probablemente habían buscado en un principio ayuda en la medicina convencional, yendo al curandero como último recurso. Muchos, por supuesto, preferirían a éste antes que al médico. Aunque lo que llamaríamos medicina científica se había practicado desde Hipócrates (contemporáneo de Sócrates [siglo v a. C.]), la medicina tradicional seguía existiendo junto a ella. Probablemente, la clase alta consultaría primero a un médico hipocrático y sólo cuando su arte fracasara iría al curandero.

⁷ L. Rose (*Faith Healing* [Harmondsworth: Penguin Books, 1971], págs. 11 ss.) admite el éxito de la medicina «no convencional», pero afirma que no tiene nada que ver con creencias y prácticas religiosas; prefiere considerarla una especie de psicoterapia. Ver también E. Thrämer, en *ERE*, 6, págs. 540 ss.; y Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, págs. 60 ss.

⁸ Ver M. L. P. Bloch, *The Royal Touch*, trad. al inglés por J. E. Anderson (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1973). Se creía que Pirro de Epiro, Vespasiano y otros gobernantes antiguos tenían el «toque real».

Una peregrinación a Epidauro es difícil de interpretar en estos términos. Alguien que fuera profundamente religioso la preferiría desde un principio. Convendría también decir que los sacerdotes no eran en realidad sanadores «por la fe»: al parecer tenían conocimientos médicos. Sin embargo, las curaciones milagrosas registradas en los santuarios famosos se atribuían a intervención divina: se creía que los conocimientos de los sacerdotes y el ritual que prescribían abrían solamente el camino, por así decir, para que el dios actuara sobre el paciente, y el milagro debía registrarse para gloria del dios. En este sentido, todo el procedimiento, desde los ritos preparatorios hasta el registro final de la curación en las paredes del templo, constituía una parte importante del culto. Los egipcios, según parece, creían que cualquier cosa que un paciente agradecido dejara tenía poderes profilácticos. En esto, como en otros aspectos, el culto de Asclepio parece continuar tradiciones del Oriente Próximo⁹.

El antiguo concepto de «milagro» puede explicarse mejor de este modo¹⁰. La Naturaleza está poseída por un poder divino. Vemos los procesos en el universo, el macrocosmos, como analogías (a una escala mucho más amplia) de procesos que se desarrollan en el laboratorio, el microcosmos. Los antiguos alquimistas querían conseguir el milagro definitivo —la transformación de plomo en oro, por ejemplo— pero comunicaban con los dioses para lograr esto. De manera similar, los médicos antiguos, aunque prescribían dietas, drogas, ejercicio, y otras terapias «naturales» o «científicas», no siempre excluían la intervención divina. Identificaban a Dios con la Naturaleza o bien separaban ciertos acontecimientos que creían que podían explicarse en términos «naturales» de aquellos que parecían «espontáneos», porque no podían explicarse racionalmente. Los últimos podrían llamarse «milagrosos». Así, muchos médicos antiguos desde Hipócrates hasta Galeno se oponían probablemente a los ritos de exorcismo y purificación que practicaban los *chamanes*, pero esto no significa que fueran científicos puros en el sentido moderno de la palabra. Lo milagroso formaba parte de su mundo y es poco probable que disuadieran a sus pacientes de hacer una peregrinación a Epidauro. Un consejo que se consideraría hoy «poco profesional» constituía una parte muy importante de la cultura griega y romana.

Un milagro implica con frecuencia una curación instantánea presenciada por espectadores estupefactos; por otra parte, tenemos constancia de curaciones que requerían cierto tiempo, como las que cuenta Elio Aristides (*núm. 44*), pero que se consideraban, sin embargo, en cierto modo extraordinarias. De los alrededor de cincuenta milagros atribuidos a Jesús en los cuatro *Evangélicos*, aproximadamente tres docenas pueden considerarse curaciones (exclu-

⁹ Rose, *Faith Healing*, pág. 24.

¹⁰ C. J. Singer, *Greek Biology and Greek Medicine* (Oxford: Clarendon Press, 1922), *passim*; L. Edelstein, *Ancient Medicine*, ed. O. y C. L. Temkin (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1967), págs. 205 ss.

yendo las resurrecciones de los muertos) y muchas de ellas se refieren a estados psicológicos y desórdenes psiquiátricos¹¹. Algunas curaciones de enfermedades orgánicas aparecen también documentadas en los *Evangelios* sinópticos (*Mateo*, *Marcos* y *Lucas*), y *Mateo* (8, 5-13; ver también *Lucas* 7, 1-10 y *Juan* 4, 46b-54), junto con *Marcos* (7, 24-30), habla de pacientes que no sabían que estaban siendo tratados: uno es el «muchacho» (hijo o esclavo) del centurión (u oficial real) de Cafarnaum; el otro es la joven hija de la mujer sirfenicia (o, según *Mateo* 15, 21-28, cananea)¹². Estas historias tienen una cosa en común: el paciente está estrechamente asociado o relacionado con un no-judío y los lectores judíos podrían haberse ofendido en la idea de que Jesús hubiera entrado en casa de un impuro. Sin embargo, le conmovió tanto su fe que consintió en curar al enfermo, aunque tuvo que hacerlo a distancia.

Cuando Jesús nombra a los Doce (*Mateo* 10, 1-15), les da autoridad sobre los espíritus (démones) impuros, el poder de expulsarlos y la misión de curar toda enfermedad y dolencia. La enfermedad física o los trastornos emocionales todavía no habían sido claramente separados del pecado y podían considerarse una forma de castigo divino. Por tanto, la salvación, el ministerio de los Apóstoles, tenía que incluir la salud física, mental y espiritual. Se ha sugerido que una de las razones del crecimiento de la Iglesia primitiva fue su preocupación por el enfermo (en otras palabras, el pecador) que estaba desatendido por la medicina oficial de la época¹³.

En el libro XXII de *La Ciudad de Dios*, Agustín describe una larga serie de milagros, incluyendo algunos que él había presenciado o ayudado a producir (8). Uno se refería a un funcionario civil de alto nivel de Cartago, que había padecido durante mucho tiempo buen número de fístulas en el recto. Había sido ya operado, pero los cirujanos decían que era necesaria una operación más. El paciente, que tenía el dolor muy agudo que sabía le causarían los cuchillos de los cirujanos, suplicó a Agustín y a uno de sus compañeros —ambos aún no sacerdotes, pero sí, como Agustín escribe, «siervos de Dios»— que dos obispos, un sacerdote y varios diáconos estuvieran presentes durante la operación. Ellos lo consolaron y rezaron con él durante mucho tiempo. Lo que Agustín realmente escribe es esto: «Si los otros rezaron ... no lo sé; por lo que a mí se refiere, no podía rezar en absoluto». Él sólo podía pensar: si Dios no escucha estas oraciones, ¿qué oraciones escucha? Al día siguiente los siervos de Dios estaban allí cuando los cirujanos llegaron, pero éstos, tras quitar las vendas, no pudieron encontrar nada que operar. Un milagro había ocurrido de la noche a la mañana.

¹¹ Rose, *Faith Healing*, pág. 27.

¹² Rose (*ibid.*) no menciona el relato de Mateo.

¹³ *Ibid.*, págs. 28-29.

En los textos aquí traducidos, son sobre todo las llamadas «enfermedades neuróticas» las que son curadas de un modo tal que hacen pensar en intervención divina. El antiguo drama griego relata las tensiones que existían dentro de familias o comunidades, y aunque los términos médicos modernos no existían entonces, los problemas son los mismos que encontramos hoy. Sin embargo, la ciencia médica, entonces como ahora, estaba más interesada en síntomas físicos concretos que se pudieran tratar que en la tensión y ansiedad de un enfermo¹⁴. El alivio casi inmediato que proporcionaban exitosas operaciones hacía a los cirujanos ricos y famosos. Drogas sencillas, dieta, ejercicio y baños en determinadas fuentes tenían también poderes curativos, pero sus efectos eran menos espectaculares. Con todo, además de dichos tratamientos, existía siempre la necesidad de una persona comprensiva a la que uno pudiera confesar sus verdaderos problemas o que pudiera incluso comprenderlos intuitivamente.

¹⁴ Ver U. Maclean, *Magical Medicine* (Harmondsworth: Penguin Books, 1974), pág. 177.

TEXTOS

40

El santuario de Asclepio en Epidauro (una pequeña ciudad-estado de una península del golfo Saronico) era famoso por sus curaciones. Aunque el templo se construyó no antes del siglo IV a. C., el culto, según se cree, era más antiguo. Alrededor del templo existía todo un complejo de edificios, algunos destinados a la comodidad y entretenimiento de los pacientes, que normalmente pasaban allí semanas o meses buscando alivio. Había pórticos, baños, un gimnasio, al menos una posada y un teatro, que se ha conservado. Junto al templo se encontraba un dormitorio especial, necesario para el procedimiento de la «incubación», por el que era famoso Epidauro, aunque también se practicaba en otros lugares — por ejemplo, en el oráculo de Trofonio en Lebadea—. Los pacientes que pasaban la noche en el dormitorio recibían — quizá no en seguida, pero tarde o temprano — una visión del dios de la medicina, Asclepio, en sus sueños. Éste les preguntaba por sus síntomas y les indicaba la terapia que necesitaban. En principio, todo dios en el que creyera un griego o un romano podría aparecersele, sin importar dónde durmiera, pero se creía que solamente unos pocos dioses en unos pocos lugares podían dar consejos médicos dignos de confianza. Por otra parte, la incubación podía utilizarse para otros fines; el dios actuaba en ese caso como un oráculo, respondiendo a preguntas específicas — por ejemplo, diciéndole al visitante dónde encontrar un objeto perdido —.

La incubación podría definirse como «soñar bajo condiciones controladas», y es todavía un misterio cómo los sacerdotes podían prácticamente asegurar sueños de este tipo. La incubación debe implicar, de algún modo, un procedimiento mágico, pues se conjura o evoca a un dios mediante un ritual, pero se realiza dentro de un contexto religioso, bajo la supervisión de sacerdotes que posiblemente tenían conocimientos médicos. Los detalles del ritual en sí no se conocen. Tal vez hubiese abluciones, plegarias, procesiones y ayuno, y se dice que el paciente algunas veces tenía que sacrificar un animal y dormir sobre su piel. El estado de esperanza y expectación lo aumentaban cientos de inscripciones en las paredes de varios edificios que dejaban constancia de anteriores curaciones y por los himnos de alabanza cantados por los aretalogistas.

Probablemente se disponía de médicos cualificados, pues Asclepio era, después de todo, el dios patrón de la medicina griega y se dice que el templo de Asclepio en la isla de Cos — una institución rival — fue fundado por discípulos del gran Hipócrates. Pero es posible que muchos fueran a Epidauro como último recurso, después de que la medicina convencional de su tiempo había sido incapaz de darles la ayuda que buscaban.

El dios prescribía con frecuencia dietas específicas, ejercicio, baños, exactamente lo que un médico de uno de los conocidos balnearios de Europa podría hacer hoy. Algunos santuarios estaban en realidad situados junto a fuentes minerales o radioactivas y, si bien sus poderes curativos no están completamente demostrados hoy, los griegos y romanos creían en ellos. Algunas veces, el dios también podía prescribir una droga bastante sencilla.

Puesto que el consejo que daba normalmente era razonable y puesto que, algunas veces, el proceso de curación duraba mucho tiempo, no debíamos hablar quizá de estas curaciones como milagros, pues los milagros tienden a ocurrir de repente y misteriosamente. Pero los sacerdotes los atribuían a la intervención divina, muchos pacientes parecían aceptarlo, y algunos de los relatos — como los de embarazos prolongados — lindan con lo milagroso.

Todo el proceso parece tener, por consiguiente, un aspecto mágico, médico y religioso. Uno se pregunta si la gente con enfermedades menores iba a Epidauro de vacaciones, como los ricos y la gente moderna iba a Baden-Baden en el siglo XIX.

Las inscripciones, en su mayoría, hablan por sí mismas. No todos los pacientes eran firmes creyentes (ver los escépticos de núms. 3 y 4), pero la fe, al parecer, no era absolutamente necesaria: el dios hacía lo que hacía y de este modo implantaba una nueva fe en la persona que había curado, pero también castigaba a quien lo engañaba (núm. 7). Como muestra el núm. 8, el dios también tenía sentido del humor.

IG IV 951-52 (= DITTENBERGER, *Sylloge*⁴, 1168-69)

Dios. Buena Suerte. Curaciones de Apolo y Asclepio.

1. *Cleo había estado encinta cinco años.* Encinta cinco años, visitó al dios para pedirle ayuda y durmió en el interior de la cámara sagrada. Tan pronto como salió de allí y dejó el santuario, dio a luz un niño, quien, al nacer, se lavó a sí mismo en la fuente y caminó junto a su madre. Después de este hecho, grabó la siguiente inscripción: «No es el tamaño de la tablilla el que debe admirarse, sino la intervención divina. Cleo sostuvo su carga en el vientre cinco años, hasta que durmió aquí [*en el templo*] y él [*el dios*] le hizo bien».

2. *Un embarazo de tres años.* Ithmonika de Pella [?] vino al santuario y durmió en el interior de la cámara sagrada para alumbrar. Tuvo una visión: en su sueño pidió al dios tener una niña. El dios le contó que estaba encinta y que le otorgaría cualquier otro deseo que pudiera tener, pero ella repuso que no

tenía ningún otro. Quedó encinta y permaneció encinta tres años, hasta que se acercó al dios, pidiéndole ayuda para dar a luz. Una vez dormida, tuvo un sueño. Soñó que el dios le preguntaba si no había conseguido todo lo que había querido y si no estaba encinta, pero sobre el bebé no dijo nada. Pero cuando él le preguntó si necesitaba cualquier otra cosa, él le dijo que lo haría, también. Dado que había venido a pedirle auxilio ante tal situación, él le dijo que le otorgaría asimismo esto. Después, ella rápidamente salió del interior de la cámara sagrada y, cuando salió fuera del santuario, dio a luz a una niña.

3. *Un hombre cuyos dedos se paralizaron todos excepto uno.* Vino al dios a pedir ayuda. Cuando miró las tablillas, no creyó en las [milagrosas] curaciones y se mofó de las inscripciones. Cuando durmió en el santuario, tuvo un sueño. Soñó que jugaba a los dados en el templo y cuando le tocaba tirar, el dios se le apareció y agarró su mano y estiró sus dedos. Cuando lo soltó, todavía en su sueño, apretó su puño y extendió los dedos uno por uno. Después de haber conseguido estirarlos todos, el dios le preguntó si todavía no creía en las inscripciones escritas sobre las tablillas del santuario. Él repuso «Sí». «De acuerdo», el dios contestó, «puesto que rehusas creer que esto es increíble, de ahora en adelante tu nombre será 'Incrédulo'». Cuando amaneció, el hombre salió y estaba curado.

4. *Ambrosia de Atenas, que no veía por un ojo.* Ella vino al dios pidiendo ayuda para ver, pero, cuando caminó alrededor del santuario, se mofó de algunos milagros, porque le parecía inverosímil e imposible que la invalidez y la ceguera pudieran ser sanadas simplemente teniendo un sueño. Durmió en el santuario y tuvo un sueño. Soñó que el dios se le acercó y le dijo que la curaría; después, le pidió que dedicara al santuario un cerdo de plata como monumento a su estupidez. Cuando dijo esto, abrió su ojo enfermo y vertió en él una medicina. Al amanecer, salió y estaba curada.

5. *Un muchacho mudo.* Este muchacho vino al santuario para recuperar su voz. Después de asistir al sacrificio preliminar y de realizar el ritual acostumbrado, el acólito que transportaba el fuego para el dios, miró al padre del muchacho y le preguntó: «¿Prometerías, si él consigue su deseo, realizar dentro de un año un sacrificio como paga por su curación?». El muchacho gritó de pronto: «Lo prometo». El padre se asombró y le pidió que lo dijera de nuevo. Él lo dijo nuevamente y está bien desde ese momento.

6. *Pándaro, un tesalio, que tenía manchas en su frente.* Durmió en el santuario y tuvo un sueño. Soñó que el dios le puso un vendaje sobre las manchas y le dijo que conservara el vendaje hasta que saliera del interior de la cámara sagrada y lo dedicara en el templo. Cuando amaneció, el hombre se levantó y se quitó el vendaje, y su cara estaba limpia de manchas. Dedicó en el templo el vendaje, y éste tenía las manchas de su frente.

7. *Equedoro recibió las manchas de Pándaro además de las que tenía.* Este hombre (Equedoro) había recibido de Pándaro una suma de dinero para

ofrecerlo al dios en Epidauro, pero no lo entregó. Cuando durmió en el santuario, tuvo un sueño. Soñó que el dios se acercó a él y le preguntó si había recibido algún dinero de Pándaro para ofrecerlo al templo. Contestó que no había recibido nada, pero que pintaría un cuadro y lo colgaría si el dios lo curaba. Después de esto, el dios colocó un vendaje en sus manchas y le dijo que se quitara el vendaje cuando estuviera fuera del interior de la cámara sagrada, que lavara su cara en la fuente y que se mirara en el agua. Cuando amaneció, salió del interior de la cámara sagrada y se quitó el vendaje, pero éste no tenía manchas. Cuando se miró en el agua, vio que su cara tenía las manchas de Pándaro además de las manchas que ya tenía.

8. *Eúfanes, un muchacho de Epidauro*. Sufría de piedras y durmió en el interior de la cámara sagrada. Soñó que el dios se le acercó y le preguntó: «¿Qué me darías si te curo?». Él contestó: «Diez dados». El dios rió y le dijo que socorrería su situación. Cuando amaneció, salió y quedó curado.

9. Un hombre estaba ciego de un ojo hasta tal punto que sólo le quedaban los párpados del ojo izquierdo, nada en ellos; la órbita del ojo estaba vacía completamente. Alguno de los que estaban en el templo censuró su ingenuidad por pensar que sería capaz de ver, aunque no tenía nada en su ojo izquierdo salvo la órbita vacía. Cuando durmió en el interior del recinto sagrado, tuvo un sueño. Soñó que el dios le preparó una medicina y entonces abrió sus párpados y la vertió en él. Cuando amaneció, salió y era capaz de ver con ambos ojos.

10. *La copa de beber*. Un mozo que se acercó al santuario se cayó cuando se encontraba en el Decastadion. Se levantó, abrió su saquillo y miró los objetos que se habían roto. Cuando vio que la copa que su dueño usaba para beber estaba hecha pedazos, se alteró y se sentó para pegar los trozos. Un viajero lo vio y le dijo: «Pobre hombre, ¿por qué malgastas tu tiempo reparando la copa de beber? Ni siquiera Asclepio de Epidauro podría repararla nuevamente». Al oír esto el muchacho, puso los pedazos en el saquillo y se fue al santuario. Cuando estuvo allí, abrió el saquillo, sacó la copa y estaba entera nuevamente. Contó a su dueño qué había sucedido y qué se había dicho. Cuando el dueño oyó esto, dedicó la copa al dios.

Asclepiades de Prusa ejerció la medicina en Roma durante muchos años y murió allí ya anciano hacia el año 40 a. C. Había estudiado la filosofía epicúrea, así como la ciencia médica de la época y definía la salud como «un uniforme fluir de los átomos a través del cuerpo». La enfermedad significaba para él que, de algún modo, ese fluir se había bloqueado. Prescribía dietas antes que drogas y enseñaba que todo tipo de terapia debería ser segura, actuar rápido y ser agradable de recibir. Plinio, en su *Historia Natural* (libros VII y XXVI), lo menciona con aprobación.

Este profesional de gran reputación, que se formó como médico y había estudiado la física epicúrea, podía también hacer milagros, según Apuleyo. Pero ¿era éste en realidad un milagro en sentido estricto? Quizá Asclepiades observó algo o sus instintos le dijeron que el cuerpo estaba todavía vivo, aunque ya otros médicos lo habían declarado muerto. Tales casos son conocidos en la historia de la medicina.

Lo que convierte este suceso concreto en un «milagro» es quizá la escena que representó el importante médico: obviamente no había sido consultado por la familia, pero ahora interrumpe el funeral, organiza un alboroto, obliga a los doctores a tomar partido, enfurece a los herederos y finalmente triunfa. Todo esto ocurre en público, es presenciado por una multitud y la historia naturalmente se divulga y se magnifica.

Asclepiades tiene algo en común con los primeros *chamanes* griegos: es un taumaturgo así como un científico.

APULEYO, *Flórida* XIX¹⁵

El famoso Asclepiades, el más importante —si se exceptúa a Hipócrates— entre los médicos de primera fila, fue también el primero que descubrió que el vino constituye un eficaz remedio para los enfermos, pero que hay que administrarlo, desde luego, con prudencia y en el momento oportuno. Era un consumado experto en este tema, gracias a su agudo espíritu de observación, ya que había notado, con celo minucioso, el ritmo irregular o demasiado rápido de las pulsaciones de las venas. En cierta ocasión, al retirarse a la ciudad, de regreso de su casa de campo suburbana, vio preparado en las afueras de la urbe un funeral muy concurrido; observó en torno al féretro una enorme multitud de personas, que había acudido a las exequias. Todas estaban en actitud de suma tristeza y llevaban puestos los deslucidos vestidos de luto. Se acercó lo más posible, impulsado por su natural curiosidad, porque quería saber quién era el muerto, ya que nadie contestaba a sus preguntas y, además, para observar en él personalmente algún detalle relacionado con su arte. De todos modos, para aquel hombre, que yacía en el lecho mortuorio y estaba ya casi puesto en su tumba, Asclepiades fue un enviado del destino.

El cuerpo de aquel desgraciado estaba ya totalmente espolvoreado de aromas; su rostro, untado de unguento perfumado; había sido amortajado y estaban casi ultimados todos los preparativos. A pesar de ello, Asclepiades lo examinó meticulosamente y, como observase con suma atención ciertos síntomas, palpó una y otra vez el cuerpo de aquel hombre y descubrió en él la vida que allí seguía oculta. Al instante gritó: «Este hombre está vivo. Llévao, pues, de aquí estas antorchas, alejad esas llamas, deshaced la pira y trasladad a

¹⁵ Traducción de S. Segura Munguía.

una mesa de festín ese banquete que ibais a celebrar junto al túmulo funerario».

Entretanto se levanta un murmullo. Unos decían que había que hacer caso al médico. Otros, en cambio, se burlaban incluso de la Medicina. Por fin, aunque se oponían los parientes, bien porque ya se veían dueños de la herencia, bien porque aún no le daban crédito, Asclepiades consiguió a duras penas una breve tregua para el muerto y, arrancándole de las manos de los enterradores, como si se tratase de una presa arrebatada a los infiernos, lo llevó de nuevo a su casa. Allí hizo que recuperara al instante la respiración y, valiéndose de ciertos remedios, hizo brotar una vida, que aún se mantenía oculta en los invisibles escondrijos del cuerpo.

42

La inscripción de Apelas (*ca.* siglo II d. C.) es interesante, porque muestra que este paciente concreto estaba casi constantemente en contacto con el dios Asclepio. El dios le manda que vaya a su santuario (como si se tratase de una peregrinación), le da buenos consejos cuando se pone en camino y le proporciona un pronóstico del tiempo cuando Apelas entra en el santuario. También prescribe una dieta y, a continuación, cierto tipo de ejercicio. Todo parece muy razonable y la asistencia divina es evidente, pero uno se plantea si parte del secreto de estas curaciones no estaba en el cambio total de hábitos diarios que se imponía a los pacientes. A alguien que estuviese acostumbrado a comer carne muy condimentada se le dice que coma sólo pan y queso, con apio y lechuga; a alguien aficionado al vino de Grecia se le dice que beba solamente leche con miel. Si el enfermo cumple esta dieta durante algún tiempo posiblemente se sienta mejor físicamente; esto, después de todo, es la idea que subyace a las dietas que están hoy de moda. Luego podrá ir a casa y fallar de nuevo, pero el dios al menos le dio una oportunidad.

Solamente podemos imaginar la identidad del «lugar donde se oyen voces sobrenaturales». Tal vez fuera una sala en la que los pacientes meditaban, concentrándose en sus problemas médicos y esperando voces que les hablaran. O quizá oyeran esas voces en un sueño.

Antes de partir, el dios encarga a Apelas poner todo esto por escrito y así lo hizo.

IG IV 955 (= DITTENBERGER, Sylloge⁴, 1170)

Yo, Marco Julio Apelas, de Idrias (un suburbio de Milasa), fui citado por el dios, pues frecuentemente contraía enfermedades y sufría de indigestión. Durante mi viaje por barco me indicó, en Egina, que no estuviera irritado todo

el tiempo. Cuando entré en el santuario, me indicó que guardara mi cabeza cubierta durante dos días; llovió durante este tiempo. [*También me indicó*] que comiera pan y queso, y apio con la lechuga, que me bañara sin ninguna asistencia, que corriera para ejercitarme, que tomara la cáscara de un limón y la empapara en agua, que me restregara contra la pared cerca del «lugar donde se oyen voces sobrenaturales», que diera un paseo por el «Pórtico Superior», que me balanceara sobre un balancín [*o, ¿que hiciera ejercicios pasivos?*], que me embadurnara con lodo, que caminara descalzo, que me empapara con vino todo el cuerpo antes de meterme en la piscina caliente en los baños, que me bañara completamente solo, que diera una dracma ática al asistente, que ofreciera un sacrificio a la vez a Asclepio, Epión y a las diosas de Eleusis, y que bebiera leche con miel. Un día, cuando bebía leche sola, el dios me dijo: «Pon miel en tu leche, pues puede calar más profundamente [*o, tener un efecto adecuado, es decir, actuar como laxante*]». Cuando urgí al dios para que me sanara más rápidamente, tuve una visión: caminé fuera del santuario hacia el «lugar donde se oyen voces», me embadurné completamente con sal y mostaza, un muchacho pequeño me sirvió de guía y el sacerdote me dijo: «Estás curado; ahora paga». Yo hice lo que había visto [*es decir, obré según mi visión*]. Cuando me embadurnaron con sal y mostaza líquida, me lastimé, pero después de tomar un baño, ya no me dolía nada. Todo esto sucedió a los nueve días de mi llegada. El dios tocó mi mano izquierda y mi pecho. Al día siguiente, cuando ofrecí el sacrificio, la llama ascendió y quemó mi mano de modo que aparecieron ampollas. Después de un tiempo mi mano sanó. Permanecí allí y el dios me indicó que usara eneldo con aceite de oliva para mi dolor de cabeza. Ciertamente, no me dolía la cabeza. Pero después de centrarme en algunos pensamientos, sufrí una congestión del cerebro. Aplicándome aceite de oliva, conseguí librar del dolor a mi cabeza. [*Diré también*] que hice gárgaras con agua fría por mi úvula inflamada —pues había pedido al dios que me ayudara con este problema— y las mismas por las amígdalas. El dios también me indicó que escribiera todo esto. Yo salí agradecido y curado.

Elio Aristides fue un eminente «sofista» (es decir, un conferenciante profesional y un maestro) del siglo II d. C. Se educó en Pérgamo y Atenas, y más tarde dio lecciones en Italia y Asia Menor. Durante su estancia en Esmirna cayó gravemente enfermo, padeció durante mucho tiempo y finalmente fue al santuario de Asclepio en Pérgamo, donde experimentó una curación. Sus *Discursos Sagrados* (una serie de seis en una colección de cincuenta y cinco solemnes discursos que han sobrevivido) describen cómo un dios se le apareció en sueños y le dio

consejo médico, que siempre (o casi siempre) siguió estrictamente, sin importarle lo extraño que pareciera al principio.

Dos pasajes del segundo de estos discursos son bastante típicos. En el primero, Aristides describe un sueño que resultó muy similar al que tuvo uno de los guardianes del templo durante la misma noche. La técnica de la incubación se practicaba en Pérgamo del mismo modo que en Epidauro y los pacientes y los guardianes del templo, al parecer, se reunían para hablar sobre sus sueños; el hecho de que los dos sueños fueran tan similares obviamente significa algo.

¿A qué se debería atribuir la coincidencia? En parte, quizá, a las largas conversaciones que pacientes y guardianes mantenían durante semanas y meses de estrecha proximidad, pero también al hecho de que Aristides era una persona profundamente religiosa. Su fe era fuerte y las experiencias místicas, como las llamaríamos hoy, le eran familiares. Entre los sacerdotes y los guardianes del templo que servían al dios, debía de haber al menos unos pocos que fueran, como Aristides, firmes creyentes; es probable que algunos de ellos fueran incluso «paragnostas», como diríamos hoy, y pudieran «sintonizar» con algunos pacientes agradables y «captar» alguno de sus sueños. Esto, seguramente, no ocurría con regularidad, pero ocurría.

Esta es sólo una explicación provisional en términos modernos — los términos mismos en realidad no explican nada —, pero Aristides la habría aceptado, aunque podría haber sostenido que ambos sueños eran enviados por el dios. Al mismo tiempo, parece claro que las largas conversaciones entre Aristides y los guardianes del templo creaban una cierta compenetración. Ellos obviamente conversarían sobre su enfermedad y Aristides hablaría de su carrera, pues era una figura renombrada y el reconocimiento público significaba muchísimo para él. La situación en la que se encontraba él mismo en el sueño — de pie en un escenario, dirigiéndose a una multitud festiva vestida de blanco (correspondiente a una audiencia de etiqueta hoy), pronunciando un grandioso discurso ceremonial para una ocasión especial — debía de serle familiar.

También sabemos por Aristides que había en Pérgamo médicos disponibles para consultas, que hacían visitas al alba, si era necesario, y que algunas veces dudaban de los mensajes en sueños que venían del dios. Este médico, por ejemplo, se preocupa por la constitución debilitada de Aristides. Lo que el mal tiempo tenga que ver con beber ajenjo en vinagre no está del todo claro, a menos que el dios prescribiera también que se tomara al aire libre. La solución para muchos pacientes pudo haber sido buscar un término medio entre las órdenes del dios y el consejo del médico. Es típico de la actitud de Aristides no escuchar al médico en este caso.

ELIO ARISTIDES, *Discursos Sagrados 2*

(= 24 [473-74] DINDORF)

Uno de los dos guardianes del templo se llamaba Filadelfo. Una noche él tuvo el mismo sueño que yo, aunque un poco diferente. Filadelfo soñó — en lo que recuerdo todavía — que había, en el teatro sagrado, una muchedumbre

todos vestidos de blanco y reunidos juntos para adorar al dios. Yo permanecía en medio, haciendo un discurso y cantando un himno en alabanza del dios y diciendo, entre muchas otras cosas, cómo el dios había cambiado el curso de mi vida, o ¿salvado mi vida?, en muchas ocasiones, como recientemente, cuando me recomendó beber ajenjo diluido en vinagre para curarme de mi dolencia. También hablaba de una escalera sagrada, creo recordar, y de la epifanía del dios y algunos milagros que llevó a cabo. Éste era el sueño de Filadelfo.

Y mi propia experiencia es la siguiente: soñé que permanecía en la entrada del santuario y que más gente estaba reunida allí, mucha, como si hubieran venido a una ceremonia de purificación, y que estaban vestidos de blanco y, en lo demás, de forma muy festiva. Allí hablé al dios y lo llamé, entre otras cosas, «Distribuidor de Destinos», porque asigna destinos a los hombres. La expresión me llegó de mi propia experiencia. Yo también mencioné la bebida de ajenjo, que había sido un tipo de revelación. Era una revelación clarísima, como uno siente claramente en millares de casos la presencia del dios. Puedes sentir su toque, percibir su llegada con un estado de conciencia entre la vigilia y el sueño. Quieres mirarlo y estás hondamente angustiado por si se desvanece demasiado pronto; aguzas los oídos y oyes mitad soñando, mitad despierto; los cabellos erizados, derramas lágrimas de regocijo, y sientes orgullo en tu corazón. ¿Quién podría expresar esta experiencia con palabras? Alguien que sea iniciado podrá saberlo y reconocerlo.

Después de tener esta visión, llamé a Teódoto, el médico, y, cuando llegó, le conté mi sueño. Su carácter divino lo asombró, pero él no supo qué hacer, pues estuve sumido en el lecho durante meses. Nos pareció una buena idea llamar a Asclepiaco, el guardián del templo, en cuya casa había permanecido yo y a quien contaba mis sueños. El guardián del templo vino, pero antes de que nosotros empezáramos, comenzó a contarnos:

«Vengo de casa de mi compañero» —se refería a Filadelfo—; «él me llamó por un sueño extraordinario que había tenido la última noche y que te concierne».

Y así Asclepiaco nos contó la visión de Filadelfo; y el propio Filadelfo, después de llamarlo nosotros, lo confirmó. Como nuestros sueños concordaban, aplicamos el remedio, y bebí más que nadie antes, y el día siguiente, según la prescripción del dios, bebí una cantidad igual. Es imposible describir el bienestar que me reportó la poción y cuán bien me hizo sentir.

En este pasaje del segundo de sus *Discursos Sagrados*, Aristides sigue todavía enfermo, en parte porque ha seguido malos consejos, en lugar de hacer lo que el dios le dijo que hiciera. Pero ahora está dispuesto a obedecer incondicionalmente

al dios. En mitad del invierno, Asclepio le ordena untar su cuerpo de barro y después lavarse en la fuente sagrada. Tales fuentes, por cierto, parece que eran radioactivas y el barro cercano posiblemente tuviera ciertas propiedades reconocidas por la medicina moderna.

Correr tres veces alrededor del templo en mitad del invierno, untado con barro, incluso envuelto en capas de ropa, parece bastante estrafalario, pero esta vez Aristides hizo lo que el dios ordenaba, sin consultar al médico, que sin duda le habría dado consejos en contra. Éstas eran medidas verdaderamente heroicas, pero al parecer daban resultado.

ELIO ARISTIDES, *Discursos Sagrados 2*

(= 24 [484-86] DINDORF)

Era el equinoccio de primavera, cuando la gente embadurna de barro sus cuerpos en honor del dios, pero yo no podía hacerlo, a menos que él me diera una señal para hacer un esfuerzo especial. Así, yo dudé, aunque, en la medida en que recuerdo, era un día cálido. Unos pocos días después se produjo una tormenta, el viento norte barrió el cielo entero, y nubes gruesas se reunieron. Era invierno una vez más. Este tipo de tiempo teníamos cuando el dios me ordenó embadurnarme con barro cerca de la fuente sagrada y lavarme allí mismo. La gente se admiraba de mí en esta ocasión, y el aire era tan frío que consideré ya un feliz suceso mi carrera hasta la fuente; el agua, más que cualquier otra cosa, me fue suficiente para calentarme.

Pero éste era sólo el principio del prodigio. La noche siguiente, el dios me instó nuevamente a embadurnarme con barro, del mismo modo que antes, y a correr tres veces alrededor del templo. La fuerza del viento norte va más allá de las palabras, y el frío se hizo aún más severo; no había ropa lo suficientemente gruesa para protegerse; el frío la traspasaba y agujaba en el costado como un proyectil. Algunos de mis compañeros, si bien no deberían haberlo hecho, decidieron unirse a mí y hacer lo que yo, porque querían darme apoyo moral. Yo me embadurné y corrí ofreciendo al viento norte la oportunidad de abatirme. Finalmente, llegué a la fuente y me lavé. Uno de mis compañeros se dio la vuelta inmediatamente; otro cayó en medio de convulsiones y tuvo que ser llevado precipitadamente a los baños, donde lo reanimaron con gran dificultad.

Pero, a continuación, tuvimos un verdadero día de primavera. Después las temperaturas invernales volvieron, y tuvimos un tiempo muy frío y vientos helados nuevamente. Y nuevamente el dios me instó a embadurnarme con barro, aplicarlo a mi cuerpo, y sentarme abajo en el patio del santuario, y a invocar a Zeus, el más grande y mejor de los dioses. Esto, también, sucedió en presencia de muchos testigos. Mas esto era aun más portentoso que cualquier cosa que haya contado antes. Después de que la fiebre hubiese durado cuaren-

ta días o más, y que algunos puertos así como también el mar cerca de la costa de Elea desde Pérgamo hacia abajo se cubrió con hielo, el dios me ordenó ponerme una túnica corta y nada más, y aguantar esta prueba completa con este vestido, salir de mi lecho, y lavarme en la fuente de afuera.

45

La conversación se refiere a varios tipos de medicina tradicional y a la medicina científica de la época. Alguien afirma que el dios Asclepio está en realidad del lado de la medicina científica y entonces otra persona cuenta la historia de un taumaturgo babilonio que curó instantáneamente a un hombre que había sufrido una mordedura de serpiente. El curandero babilonio pudo también destruir todas las serpientes que infestaban la granja en la que el accidente había ocurrido. Además, podía volar por el aire y caminar sobre el agua.

Todo esto parece impresionante, pero el modo en que se cuenta sugiere que el narrador duda de todos los cuentos que relata. El viejo dragón que no obedeció la orden del hechicero es una clave implícita y también lo son las pesadas sandalias de cuero que llevaba el hechicero cuando volaba por el aire. Luciano sabe cómo intercalar creencias populares y darles un giro que las haga parecer ridículas.

LUCIANO, *El aficionado a la mentira* 10-13¹⁶

»—Me parece, dijo Deinómaco, que al decir eso no confías en la existencia de los dioses, pues ni siquiera crees que es posible que las curaciones se produzcan por palabras sagradas.

»—No digas eso, buen hombre, repliqué yo. Nada impide que los dioses existan, y que todo eso sean fabulaciones. Yo respeto a los dioses y veo las curaciones que ellos obran y sus actuaciones positivas recuperando a los enfermos a base de fármacos y de conocimientos de medicina. Asclepio y sus hijos curaban a los enfermos aplicándoles fármacos y no envolviéndolos en pieles de leones o musarañas.

»—Déjalo, dijo Ión; yo voy a contaros algo prodigioso. Yo era escasamente un muchacho, más o menos de unos catorce años. Pues bien; vino un hombre a darle a mi padre la noticia de que Midas, el viñador, un sirviente fuerte y trabajador para toda clase de actividades, al filo del mediodía había sufrido una mordedura de víbora y se hallaba postrado con la pierna infectada. Mientras andaba atando los sarmientos y los iba enlazando a los rodrigones, el

¹⁶ Traducción de J. L. Navarro González.

bicho, reptando, le mordió el dedo gordo, y el animal se apresuró a meterse de nuevo en su guarida mientras Midas gemía consumido de dolores.

»Ésas son las noticias que nos traían, al tiempo que veíamos a Midas en persona transportado en una camilla por los compañeros todo él hinchado, lívido, despidiendo un olor nauseabundo y con un soplo de aire en sus pulmones. Y alguien de los presentes se dirigió a su padre, que se encontraba muy preocupado, y le dijo: '¡Ánimo!; voy a ir a buscarte ahora mismo a un babilonio, de los caldeos, según dicen, que va a curar a ese hombre'. Para no entrar en detalles; llegó el babilonio y consiguió recuperar a Midas expulsando de su cuerpo el veneno con una fórmula mágica, acoplándole, además, al pie una piedra que arrancó de la estela de una doncella muerta.

»En fin; tal vez eso es algo corriente. En cualquier caso, Midas, levantando por su propio brazo la litera sobre la que lo llevaban, fue y se marchó al campo; tal fue el poder del hechizo y de aquella piedra de la estela funeraria. Obró otros prodigios semejantes aquel hombre, en verdad.

»Se dirigió al campo muy de mañana y, repitiendo siete palabras sagradas que sacaba de un viejo libro, al tiempo que purificaba el lugar dando vueltas en derredor con azufre y una antorcha, llamó para que salieran de su guarida a todos los reptiles que había en aquel paraje. Como si los llevaran a rastras, acudían al hechizo muchas culebras, serpientes, víboras, cerastas, boas y reptiles de todo tipo; faltaba un viejo dragón, que, debido a sus muchos años, creo, no podía salir a rastras y, por ello, no había obedecido la orden. El mago afirmó que allí no estaban todos; eligió por votación a la más joven de las culebras y se la mandó al dragón; al cabo de un rato, éste acudía. Una vez que estuvieron ya todos los reptiles reunidos, el babilonio sopló sobre ellos y, al punto y de resultas del soplo, quedaron reducidos a cenizas, mientras nosotros contemplábamos perplejos los hechos.

»—Dime, Ión, intervine yo, la culebra que fue enviada como recadera, la joven, ¿llevó de la mano al dragón, que, según dijiste, era ya muy viejo, o aquél tenía algún palo en el que apoyarse?

»—Estás de cachondeo, dijo Cleodemo. Hace tiempo yo tenía menos fe que tú en todo este tipo de cosas —en modo alguno pensaba yo que pudieran suceder—. Sin embargo, cuando vi por vez primera al extranjero bárbaro volando —del país de los Hiperbóreos, solía decir—, me lo creí y me consideré vencido, aunque antes me resistía con todas mis fuerzas. ¿Qué otra cosa podía hacer al verle transportado por los aires en pleno día, caminando sobre el agua, pasando a través del fuego despacito y a pie?

»—¿Viste eso tú, dije yo, que el hombre hiperbórico iba volando o que caminaba sobre el agua?

»—Claro que sí, replicó, y calzado con sandalias de cuero, como se suelen calzar los hombres de esa tierra por regla general...

Después de haber escapado a la guardia secreta de Nerón, Apolonio y su discípulo Damis están en peligro una vez más bajo el emperador Domiciano, que en dos ocasiones (89 y 95 d. C.) había desterrado a los «filósofos» de Italia. «Filósofo» era una denominación que cubría también a los practicantes de lo que llamamos ciencias ocultas.

Aunque el maestro y su discípulo están encarcelados y encadenados, Apolonio está tranquilo, pues sabe que serán puestos en libertad muy pronto por orden del tribunal y, aunque esa orden de liberación no llegara, serían en efecto libres, en el sentido de la paradoja estoica de que el sabio es siempre libre. Para subrayar esta verdad, Apolonio realiza un milagro instantáneo: se quita sus grilletes y luego se los pone de nuevo.

Filóstrato se sirve de la historia para tratar sobre la magia y los milagros en general y, al hacer esto, aplica las propias ideas de Apolonio. Nos ofrece un breve relato acerca de cómo se creía que actuaba la magia en la vida de la gente— en el deporte, en los negocios, en el amor— dondequiera que el éxito dependía de circunstancias que escapaban al control del individuo. Siempre que la gente sentía que había fracasado, se culpaba con frecuencia por no haber utilizado una magia más potente.

Pero Apolonio, a pesar de haber realizado hechos milagrosos, a pesar de la acusación de que era un poderoso mago, declaraba que no existía tal magia. ¿Cómo explicaba entonces su propio éxito? ¿Por el poder de la mente? Es verdad que normalmente no realizaba rituales elaborados, ni ofrecía sacrificios y, sin embargo, parecería que hablaba irónicamente, como si quisiera decir: «lo que para ti es magia es una forma superior de ciencia para mí, pero nunca comprenderás la diferencia, de manera que ¿por qué tomarse la molestia de explicarlo?».

FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana* VII 38-39¹⁷

Damis dice que Apolonio disertó sobre más temas de este tipo, pero que él mismo desesperaba de su situación y no veía liberación alguna para ellos, salvo cuantas se les ofrecen, venidas de los dioses, a quienes se encomiendan a ellos, incluso en circunstancias más duras. Y, poco antes del mediodía, dijo:

—Tianeos —pues le agradaba mucho tal apelativo—, ¿qué será de nosotros?

—Lo que ya nos ha ocurrido —dijo— y nada más; nadie va a matarnos.

—¿Y quién es tan invulnerable como para eso? —dijo Damis—. ¿Acaso serás liberado alguna vez?

¹⁷ Traducción de A. Bernabé Pajares.

— En lo que del juez depende, mañana; en lo que de mí, ahora mismo.

Y dicho esto sacó la pierna de la cadena y le dijo a Damis:

— Te he dado una prueba de mi libertad, así que ten valor.

Fue entonces cuando dice Damis que se dio perfecta cuenta por primera vez de la naturaleza de Apolonio, que era divina y sobrehumana, pues sin haber celebrado un sacrificio —¿y cómo, en la prisión?— ni haber dirigido una plegaria, sin decir nada, se había reído de la cadena y, tras volver a poner en ella su pierna, había vuelto a comportarse como un prisionero.

La gente más simple atribuye a los brujos tales hechos, y lo mismo les ocurre con muchas acciones humanas. Pues al arte de aquéllos recurren algunos atletas y recurren todos los competidores por el ansia de vencer, y ello en nada contribuye a su victoria, pero las victorias que obtienen por azar, esos desgraciados, empequeñeciéndose a sí mismos, las atribuyen a este arte, y no desconfían de ella, ni siquiera cuando son vencidos; pues «si hubiera ofrecido tal sacrificio o hubiera quemado tal perfume, no se me habría escapado la victoria», tales cosas dicen y tales cosas creen. Frecuentan también las puertas de los comerciantes del mismo modo; pues asimismo podríamos encontrarlos atribuyendo los éxitos de su comercio al brujo y los fallos a su propia tacañería y a no haber sacrificado cuanto debían. Pero hace presa especialmente este arte de los enamorados, pues, enfermos como están de una enfermedad tan crédula que incluso hablan de ella con viejucas, no hacen nada admirable, creo, si van con estos hábiles individuos y les oyen cosas de este estilo. Ellos les dan, para que los lleven, un cinturón y piedras, procedentes unas de los lugares recónditos de la tierra, otras de la luna y los astros, así como cuantas especias produce la India, y por esas cosas consiguen espléndidos beneficios, pero no les ayudan en nada. Pues si alguno de los amados experimenta cierto afecto por los amantes, se celebra esta arte como válida para todo, pero si tiene poco éxito el intento, la culpa es de algún fallo, pues no quemaron o no sacrificaron o no fundieron tal cosa, y eso era de gran importancia e indispensable. Las formas por las que fabrican señales del cielo y obran otros prodigios mayores, han sido incluso descritas en libros por algunos que se han carcajeado a gusto de esta arte. Así que a mí básteme con denunciarlo, para que los jóvenes no los frecuenten y que no se habitúen, ni por jugar, a tales prácticas. Ya me ha llevado demasiado lejos esta digresión en mi discurso. ¿Por qué iba a ocuparme más por un asunto tan condenado por la naturaleza como por la ley?

cortejo fúnebre despierta la curiosidad de Apolonio. Pide permiso para examinar el cuerpo de una joven que, según le dicen, murió a mitad de su boda, y le devuelve la vida. El biógrafo formula la misma pregunta de antes: ¿estaba la persona en realidad viva, pero en un estado de coma? Si es así, la devolución a la vida no podría considerarse un milagro, en sentido estricto, aunque el efecto sobre la multitud habría sido prácticamente el mismo, porque posiblemente nadie podía conocer la verdadera razón y el propio sanador no revelaría lo que había ocurrido.

FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana* IV 45¹⁸

Otro milagro de Apolonio. A una muchacha se la dio por muerta en el momento de su boda. El novio acompañaba las andas con las lamentaciones propias de una boda no consumada. Se lamentaba con él también Roma, pues sucedía que la muchacha era de una familia de rango consular. Así pues, Apolonio, que se hallaba casualmente presente en el duelo, dijo:

—Poned las andas en el suelo, pues os haré cesar del llanto por la muchacha—. E inmediatamente preguntó qué nombre tenía.

La gente pensaba que pronunciaría un discurso, como los discursos funerarios y que mueven al llanto. Pero él, sin más que tocarla y decirle algo en secreto, despertó a la muchacha de su muerte aparente. La joven recobró el habla y volvió a la casa de su padre, como Alcestris, vuelta a la vida por Heracles. Al regalarle los allegados de la muchacha ciento cincuenta mil sesercios, dijo que se los daba como dote a la joven.

Sea que descubrió en ella una chispa de vida que se les había escapado a los que la cuidaban (se dice que Zeus hacía lloviznar y que ella despedía vapor por su cara), sea que a una vida que se había extinguido le había devuelto el calor y reanimado, la comprensión de esto se ha vuelto misteriosa, no sólo para mí, sino también para los que se hallaban presentes.

Apolonio mantiene una conversación filosófica con otros filósofos y es, de repente, reclamado para realizar un exorcismo, cosa que hace a distancia, porque no pueden traerle a la víctima.

Esta historia es diferente de la mayoría de relatos de exorcismo, porque tiene algunos rasgos extraños, casi cómicos. El modo en que la madre describe la situación de apuro en que se encuentra su hijo la caracteriza como una mujer sencilla e inculta. Ella cree que el demon que posee a su hijo está enamorado de él;

¹⁸ Traducción de A. Bernabé Pajares.

esto es poco común. Finalmente, el demon tiene una historia propia que contar: odia a las mujeres porque su esposa, hace mucho tiempo, lo defraudó.

Se podría casi pensar que Filóstrato — o su fuente — contó esta historia con ironía.

FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana* III 38¹⁹

En el curso de esta conversación se les presenta a los sabios el mensajero, que traía a unos indios que requerían ayuda. Traían también a una mujeruca que venía a suplicar por su hijo. Afirmaba que éste tenía diecisiete años, que llevaba endemoniado dos años y que el carácter del demon era pícaro y mentiroso. A preguntas de uno de los sabios de por qué decía tales cosas, dijo:

—De este hijo mío, que es extremadamente bello de ver, está enamorado el demon y no lo deja estar en sus cabales, ni le permite ir a casa del maestro o del arquero, ni siquiera estar en casa; sino que lo aparta a lugares desiertos. Ni siquiera tiene el muchacho su propia voz, sino que habla bajo y hueco, como los hombres, y mira con otros ojos más que con los suyos. Yo lloro por ello, me arañó y reprendo a mi hijo cuanto es natural, pero él no me conoce. Y cuando se me ocurrió encaminarme aquí, y eso se me ocurrió el año pasado, el demon se manifestó, usando al niño como su intérprete, y me dijo que efectivamente era el fantasma de un hombre que murió en tiempos en guerra, y murió enamorado de su mujer. Pero como su mujer injurió su lecho, casándose con otro al tercer día de su fallecimiento, aborreció por ello el amor de las mujeres y se deslizó en este hijo mío. Me prometía que si no lo acusaba ante vosotros le daría a mi hijo muchas cosas nobles y buenas. Yo condescendí con él precisamente por eso, pero él me da largas hace ya mucho tiempo y controla mi casa él solo, sin tener ningún propósito moderado ni verdadero.

Le preguntó entonces el sabio si el niño estaba por allí, y ella dijo que no, pues, aunque había puesto mucho de su parte para que viniera:

—Él amenaza abismos y precipicios, y que matará a mi hijo si yo lo hiciera comparecer aquí.

—Ten ánimo — dijo el sabio —, pues no lo matará al leer esto.

Y sacando del pliegue de su vestido una carta, se la dio a la mujer. Estaba dirigida, al parecer, al fantasma, con amenaza e intimidación.

En sus últimos años, Sosípatra se convirtió en una famosa filósofa y «parragista», como diríamos hoy. La historia de su primera juventud parece un

¹⁹ Traducción de A. Bernabé Pajares.

cuento de hadas: dos ancianos llegan un día a la hacienda de su padre, reciben un trato hospitalario y ofrecen a cambio educar a la niña, bajo ciertas condiciones. El padre consiente — no tiene mucha elección — y su hija es entonces iniciada por los dos ancianos en los antiguos misterios. No se nos dice quiénes son estos ancianos, pero aparecen descritos como dioses menores o démones benévolos.

Podría especularse que este tipo de historias se contaba para defender el paganismo del creciente poder del cristianismo. Eunapio, como Juliano el Apóstata, está tratando de decir que los antiguos dioses no han muerto, que todavía recorren la tierra y cuidan de los seres humanos, al menos de algunos elegidos, como habían hecho en los días del linaje de oro. De este modo, constituyen, por así decir, una élite oculta, una aristocracia secreta que asumirá el mando en los días futuros, después de que el cristianismo haya sido derrotado. Sosípatra representa las cualidades que Juliano deseaba conseguir, pero según esta historia, ella las consigue por gracia divina, así como por la experiencia adquirida tras unos años de formación.

EUNAPIO, *Vida de filósofos y sofistas*
(pp. 466-69 BOISSONADE)

Eustacio, hombre de grandes cualidades, casó con Sosípatra, que realmente lo aventajó a causa de su sobresaliente sabiduría. Su reputación llegó tan lejos que debo hablar de ella en este catálogo de hombres sabios con alguna extensión. Nació en Asia Menor, cerca de Éfeso, donde el río Caistro fluye por una llanura, la cruza y le da su nombre. Sus ascendientes, su familia entera, eran adinerados y prósperos. Cuando era todavía niña, pareció aportar bendiciones a todo: tal belleza y buenas actitudes iluminaron sus años más tempranos.

Tenía cinco años cuando dos hombres mayores —ambos habían sobrepasado la flor de su vida, pero uno era algo más viejo que el otro—, llevando unas bolsas voluminosas y vistiendo ropas de piel, llegaron a una hacienda que pertenecía a los padres de Sosípatra. Ellos persuadieron al capataz —lo hicieron fácilmente— de que les encomendara el cuidado de los viñedos. Cuando se recolectó una cosecha más allá de los resultados esperados —el propietario estaba presente, y Sosípatra lo acompañaba—, se produjo un asombro ilimitado y el sentimiento de que podía deberse a alguna influencia divina [*comprometida*]. El propietario de la hacienda invitó a los dos hombres a su mesa y los trató con gran respeto; a la vez, reprochó a los otros trabajadores de la hacienda porque no habían logrado los mismos resultados.

Los dos hombres mayores disfrutaron el [*típico*] alimento y la hospitalidad griega, pero estaban también impresionados y seducidos por el encanto y la belleza inusitada de Sosípatra y le dijeron [*a su padre*]: «Nosotros, por lo general, guardamos el secreto de nuestros poderes y no los revelamos. Esta copiosa vendimia que alabas tanto es sólo una broma, un simple juego de

niños, nada comparado a nuestros poderes sobrehumanos. Pero si quieres de nosotros una correspondencia adecuada a este alimento y a esta hospitalidad, no dinero o regalos perecederos, sino algo lejos de ti mismo y de tu modo de vida, un regalo tan alto como el cielo, que llegue tan lejos como las estrellas, entonces deberías entregarnos a tu Sosípatra, porque somos en un sentido más profundo [*que tú*] sus padres y sus tutores. En los años venideros no temas ni por la enfermedad ni la muerte de tu pequeña niña, sino que estáte tranquilo y seguro. Pero no debes poner pie en esta hacienda hasta que, en el curso de las revoluciones anuales del sol, llegue el quinto año. Las riquezas de tu hacienda se multiplicarán y tu hija pensará de forma diferente a una mujer o a cualquier ser humano normal; de hecho, comprobarás por ti mismo alguna cosa maravillosa en tu hija. Si eres un hombre sensato, debes aceptar nuestra propuesta con los brazos abiertos, pero, si sospechas, piensa que no hemos dicho nada».

El padre, aunque mordía su lengua y estaba atemorizado, puso a la niña en sus manos y se la dio. Entonces llamó a su capataz y le dijo: «Suministra a los ancianos todo lo que quieran y pidan sin hacer preguntas innecesarias». Él dijo esto, y antes de que la luz del amanecer comenzara a aparecer, se marchó, corriendo lejos de su hija y de su hacienda.

Los ancianos —ya fueran héroes o démones o de alguna raza aún más divina— tomaron a la niña. Nadie averiguó en qué misterios la iniciaron, ni se reveló aun a aquellos que más empeño tenían en saber en qué rito habían consagrado a la niña.

Se acercaba ya el tiempo señalado y se debían dar todas las cuentas de las rentas de la hacienda. El padre de la niña llegó a la finca y difícilmente reconoció a la hija tan alta como estaba; su belleza parecía ser de un tipo diferente a la de antes. A ella le costó un tiempo reconocer a su padre. Él la saludó con gran reverencia, casi como si viese a otra mujer.

Cuando sus maestros llegaron y la comida estuvo servida, ellos le indicaron: «Pregunta a la niña cualquier cosa que desees». Antes de que él pudiera decir alguna cosa a la niña, ésta le dijo: «Por favor, pregúntame, padre, qué te sucedió en tu viaje». Él dijo: «Muy bien, cuéntamelo». [*El lector podría suponer que*], puesto que él había llegado bien y había viajado en un carro de cuatro ruedas, muchos accidentes suceden a este tipo de carro, pero ella les describió todo detalle —qué se dijo, los peligros, los temores que experimentó— como si hubiera viajado con él. El padre estaba absolutamente asombrado; de hecho, más que asombrado, como si estuviera obnubilado, y él se convenció de que su hija era una diosa. Se postró de rodillas ante los hombres y les imploró que le contaran quiénes eran. Lenta y renuientemente —pero quizás obedeciendo la voluntad de un dios— ellos le dieron a conocer que se habían iniciado en la llamada sabiduría caldea, y aun esto se lo dijeron enigmáticamente y mirando hacia el suelo. Cuando el padre de Sosípatra abrazó sus rodillas en su súplica, les rogó que asumieran la dirección de la hacienda, que

se encargaran de la instrucción de su hija y que la iniciaran en los misterios más elevados; ellos dieron su asentimiento, pero no dijeron nada más. A él esto le pareció como una promesa o un oráculo, y se sintió muy animado, aunque no podía comprender el significado. En su corazón, alabó a Homero profusamente por haber cantado una experiencia sobrenatural y divina como ésta:

Si, los dioses, como forasteros extranjeros, asumiendo toda clase de formas, recorren las ciudades.

[*Od. XVII 485-86*]

Pues él creía seguramente que había encontrado a dioses disfrazados de forasteros.

Mientras su mente estaba ocupada en todo esto, fue invadido por el sueño, pero los dos hombres dejaron la mesa, llevándose a la niña, y le entregaron muy afectuosa y cuidadosamente todas las túnicas con que fue iniciada, y agregaron ciertos símbolos místicos; también pusieron ciertos libros en el cofre de Sosípatra, ordenándole que lo cerrara. Ella estaba encantada con estos hombres, no menos que su padre lo estaba. Cuando amaneció y las puertas se abrieron y la gente fue a su trabajo, los [dos] hombres se marcharon con ellos, como era costumbre. La niña corrió a su padre con las buenas noticias; y uno de los sirvientes le trajo el cofre. El padre pidió todo su efectivo que tenía disponible y el de los capataces de la hacienda que tenían para sus gastos necesarios y mandó llamar a los hombres. Pero ellos no estaban en ninguna parte. Él dijo a Sosípatra: «¿Qué significa esto, hija mía?». Después de pensar un momento, ella contestó: «Ahora, por fin, comprendo lo que ellos dijeron. Cuando me entregaron estas cosas —y lloraron al hacerlo— me dijeron: ‘Niña, cuida de esto, pues salimos de viaje para el Océano Occidental, pero pronto volveremos’». Esto era una evidencia absolutamente clara de que los que habían aparecido [a ellos] eran demonos [espíritus divinos]. De modo que habían partido y marchado a cualquier lugar. El padre se hizo cargo de la niña, que ahora estaba iniciada totalmente y llena del espíritu divino, aunque modesta [ante ello], y le permitió vivir como ella deseó, no interfiriendo nunca en sus asuntos, aunque él, a veces, se molestaba un poco por su silencio.

Cuando llegó a la madurez total, sin haber tenido nunca otros maestros, las obras de los [grandes] poetas, filósofos y los oradores estaban [constantemente] en sus labios y los textos otros que habían empleado un gran esfuerzo de tiempo para entenderlos sólo a medias y difícilmente, ella podía interpretarlos espontáneamente, sin esfuerzo y con facilidad, aclarando su significado con su inspiración, con rauda destreza.

Bien, ella decidió casarse, y, tras meditarlo, Eustacio, entre todos los hombres, era el único digno de ser su esposo...

III
DEMONOLOGÍA

INTRODUCCIÓN

La palabra griega *daimōn*, atestiguada desde Homero y utilizada con frecuencia en el *Corpus Hermeticum*, en las obras de Filón el Judío y en otras fuentes antiguas, significaba originariamente «ser divino». De hecho, en los primeros textos la distinción entre *daimōn* «ser divino» y *theós* «dios» no estaba siempre clara. Sin embargo, hacia el final del período helenístico, la distinción entre *theós* «dios» y *daimōn* «espíritu maligno» era bastante común. «Espíritu maligno» es el significado que *daimōn* tiene en *Mateo* 8, 31, el único pasaje del *Nuevo Testamento* donde está claramente atestiguado. Algunas veces, el sustantivo *daimōn* aparece calificado por los adjetivos *kakós* o *ponērós*, que significan ambos «malo», «maligno» (por ej. Jámb., *Mist.* III 31, 15), pero, en general, parece existir una especie de disociación entre los términos *theós* y *daimōn*, aplicándose el primero a los seres divinos superiores y el segundo a diversos tipos inferiores. Dada la naturaleza de la mitología o la teología griegas, estos dioses superiores no podían considerarse siempre «buenos» o «bondadosos», pero tampoco constantemente «malignos».

Una palabra relacionada, *daimónion*, (que es neutra; *daimōn* es masculino o femenino), tiene una historia similar. En el uso griego clásico (por ej., Eur., *Bacantes* 894) podía designar simplemente «un ser divino», pero la tendencia a diferenciarlo de *theós* es evidente en la acusación hecha contra Sócrates acerca de que introdujo «extraños (nuevos) *daimónia*» en Atenas (Jen., *Rec. Sócr.* I 1, 1). Puesto que el propio Sócrates explicaba su *daimónion* como una voz interior que le avisaba siempre que estaba a punto de hacer algo equivocado, no podría considerarse sencillamente un poder maligno, al menos no dentro de la tradición platónica, pues Platón afirma que «todo *daimónion* es algo intermedio entre un dios y un mortal» (*Banquete* 202E). De hecho, platónicos posteriores como Plutarco (*Vida de Dión* 2, 3) y también estoicos primitivos (Crisipo, *SVF* II 338) creyeron necesario añadir el adjetivo *phaûlos* «malo» si querían dejar claro que se referían a una influencia maligna.

En el uso popular dichas especificaciones no eran, al parecer, necesarias, pues en el *Nuevo Testamento*, así como en los textos paganos, oímos hablar de *daimónia* que entraban en las personas y provocaban enfermedades, especial-

mente enfermedades mentales. Si un exorcista era capaz de expulsar al *daimónion* se creía que había curado a esa persona. Se consideraba que los *daimónia* vivían en lugares desiertos (a una ciudad en ruinas se le llama «morada de demonios» en *Apocalipsis* 18, 2). La idea que subyace a esta expresión parece ser la siguiente: después de que una ciudad ha sido destruida por un enemigo y sus habitantes asesinados o arrastrados a la esclavitud, solamente los antiguos dioses de la comunidad —degradados a la categoría de demonios— permanecen en sus ruinas. Están organizados bajo el mando de Beelzebub o Beelzeboul (*Lucas* 11, 15, 18-19), nombre que deriva probablemente de Baal, el dios principal de los filisteos. El nombre en sí podría significar «señor de las moscas» o «señor de la inmundicia», pero el hecho de que Beelzeboul (o Beelzebub) sea el príncipe de los demonios, desde un punto de vista hebreo, muestra claramente que el dios supremo de una cultura se ha convertido en el Satán de otra cultura hostil y que sus dioses subordinados han sido degradados.

Estos seres fueron venerados también por otros pueblos (por ejemplo, por los persas y babilonios) y se pensaba que podían hacer milagros como las deidades paganas que fueron degradadas por los cristianos. Pero un fantasma normal, una aparición sin cuerpo tangible también podía ser llamado *daimónion* (Ignacio de Antioquía, *Ad Smyrn.* 3, 2).

Otro término, originariamente neutro, pero más tarde cargado de connotaciones, es *ángelos* «mensajero». En Homero, así como en *Lucas* 7, 24, *ángelos* es un mensajero humano enviado por una persona. Pero en las tablillas de execración áticas¹, los «mensajeros» podían ser agentes sobrenaturales conectados con el infierno y los neoplatónicos los relacionaban con los dioses y los demonios: Porfirio, por ejemplo (*Marc.* 21), habla de «ángeles divinos y demonios buenos» para referirse a poderes sobrenaturales benignos. Al mismo tiempo, el término *mensajero* era en sí lo bastante ambiguo como para permitir toda clase de diferentes interpretaciones. Dependiendo de quién fuera quien lo enviara, un espíritu podría ser un «ángel» o un «demonio». La complejidad era tal que Porfirio tenía que preguntarse cómo se podía distinguir entre dioses, arcángeles, ángeles, demonios, regentes planetarios y meras «almas»², sobre todo dado que el orden inferior de espíritus se hacía pasar algunas veces por el superior. El propio Jámblico tenía fama de haber desenmascarado a un falso Apolo, hecho aparecer por un mago egipcio, que resultó ser solamente el fantasma de un gladiador³. Así, casos de identificación errónea en el mundo de los seres sobrenaturales eran posibles y se creía que sólo teúrgos muy avanzados podían distinguir claramente entre una verdadera teofanía y la apa-

¹ E. Ziebarth, en *Nachr. Gesellsch. Wiss. Gött.*, 1899, págs. 105 ss.

² Jámblic., *Mist.* II 3; Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, págs. 209-10.

³ Eunap., *Vidas de filósofos y sofistas*, pág. 473 Boissonade; Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 210.

rición de un fantasma ordinario, elevado temporalmente a un estado superior por un practicante fraudulento.

LA NATURALEZA DE LOS DÉMONES Y EL COMIENZO DE LA CREENCIA EN LOS ESPÍRITUS

La creencia en los demonios se originó al parecer en Mesopotamia. Estamos bastante bien informados sobre la demonología de los babilonios⁴. Según se cree, organizaban a los demonios en ejércitos o jerarquías y distinguían entre diferentes categorías, por ejemplo: demonios de los campos, demonios de los cementerios, etc. Las enfermedades se originaban por posesión demoníaca y podían curarse por exorcismo. Había medios de proteger la propia casa contra los espíritus malignos. Teorías y prácticas similares están atestiguadas en Egipto⁵.

Los espíritus malignos, llamados *daimones*, *alástores* y *Erinyes* están bien documentados en la *Orestía* de Esquilo⁶. Parece injustificado preguntar si el propio dramaturgo creía en su existencia: la historia, tal y como él la contaba, los requería. Podían ser generados por un asesinato o por la maldición de la víctima, como en el *Épodo V* de Horacio. Pero, como en *Macbeth*, un asesinato que todavía no se ha cometido envía, por así decir, demonios hacia atrás en el tiempo, para que entren en el corazón del asesino. Existe una estrecha conexión entre la creencia en el destino y la creencia en los demonios: los demonios conocen los acontecimientos futuros mucho antes de que ocurran, pues están destinados a ocurrir, mucho antes de que los seres humanos los piensen o los ejecuten. De ahí que Plutarco asociara a los demonios con los oráculos (ver *núms.* 87, 88, 89). Estamos tratando aquí de creencias muy antiguas que los filósofos — platónicos y estoicos por igual — intentaron interpretar «científicamente».

Una amplia gama de estados patológicos inexplicados — epilepsia, demencia, incluso el sonambulismo o el delirio producido por fiebre alta — se interpretaban como obra de espíritus malignos⁷. El discurso automático, aunque quizá no sea un estado «patológico», causaba en el observador una impresión mucho más profunda que la mayoría de los otros fenómenos paranormales: «Una automatista empezará de repente a hablar con una intensa voz masculina; su porte, sus gestos, su expresión facial se transforman de pronto; habla de asuntos completamente ajenos a sus intereses normales y algunas ve-

⁴ Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, págs. 302 ss.

⁵ G. van der Leeuw, *La Religion dans son essence* (París: Payot, 1948), págs. 129 ss., 236-37.

⁶ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, págs. 55-56.

⁷ *Ibid.*

ces en una lengua extraña o de una manera bastante diferente de su carácter normal; y cuando recobra el habla acostumbrada, no suele acordarse de lo que dijo»⁸. Es como si un poder de lo alto se hubiera adueñado de su cuerpo. En efecto, así es como describen el éxtasis Lucano (*núm. 85*) y Séneca (*núm. 83*).

El mundo de los antiguos estaba poblado de toda clase de espíritus. Aunque no tomaran posesión de un cuerpo humano para manifestarse o para hacer algún mal, podían establecerse con ellos contactos y comunicaciones⁹. Pero en general, los antiguos creían que solamente los «muertos inquietos» —es decir, aquellos que habían muerto antes de su tiempo, de forma violenta (asesinados o muertos en batalla) o se les había privado de un entierro adecuado— pertenecían a la tierra y eran fácilmente accesibles¹⁰. Éstos eran los espíritus que utilizaban los magos, porque se creía que estaban enojados por su destino y eran por ello despiadados y violentos.

LOS DÉMONES Y LOS ESPÍRITUS DE LOS MUERTOS

La creencia de los antiguos en los demonos se relacionaba estrechamente con su actitud hacia los muertos, y parece adecuado decir algo sobre ello¹¹. Los muertos estaban divididos en varias clases. Existían, por ejemplo, los muertos de la familia. Éstos tenían una especie de vaga existencia, como muestra la costumbre de alimentarlos en determinadas ocasiones. Una mezcla de aceite, miel y agua se vertía en la tumba o incluso a través de un tubo que conducía a ésta, mientras los vivos tenían una merienda campestre cerca.

¿Cómo podían estar los muertos en el Hades y en sus sepulturas al mismo tiempo? Los antiguos, al parecer, creían que solamente sus sombras (imágenes bidimensionales de sus existencias anteriores) bajaban al Hades, mientras que sus huesos o sus cenizas retenían, por arte de magia, una pequeña parte de la fuerza vital extinguida, al menos durante un tiempo. De ahí el tema del «muerto agradecido», como fue expresado, por ejemplo, por el poeta helenístico Leónidas de Tarento en un epitafio bucólico (*Antología Palatina* VII 657, 11-12): «Hay maneras, sí, hay maneras, mediante las que los muertos, aunque ya no estén, pueden devolver tus favores». Y en un epigrama anónimo (*Antología Palatina* VII 330) que no puede datarse, oímos hablar sobre un hombre que

⁸ *Ibid.*, pág. 195. Dodds remite a una importante obra de T. G. Oesterreich's, *Possession, Demoniacal and Other*, trad. al inglés por D. Ibbetson (Nueva York: R. Smith, 1930).

⁹ Sólo los epicúreos y los escépticos parecen haber negado *ex cathedra* la posibilidad de comunicarse con las almas de los muertos.

¹⁰ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 206.

¹¹ Dodds trata sobre la creencia bastante antigua acerca de que algunas almas humanas podían después de la muerte ser ascendidas al rango de demonos (*ibid.*, pág. 209, n. 1).

construyó una tumba para él y para su mujer, de manera que «incluso entre los muertos pudiera tener a su amor».

Quizá los griegos de la época clásica habían heredado dos conceptos diferentes de supervivencia y trataban de reconciliarlos de la mejor manera posible. En el siglo v a. C. apareció un tercer concepto, el del alma, la *psyché*, que asciende al cielo, como se atestigua en el epitafio por los atenienses que cayeron en la batalla de Potidea (431 a. C.): «El cielo ha recibido sus almas, la tierra sus cuerpos»¹². Pero *cielo* en griego es *aithér* «el aire más elevado», como distinto de *aér* «el aire que respiramos»; es también el elemento divino del alma humana. Por otra parte, los soldados que habían muerto por su patria eran tratados como muertos familiares, porque la *pólis* era una extensa familia y tenía una deuda colectiva para con quienes habían sacrificado sus vidas por la comunidad. Sus nombres eran registrados, sus acciones honradas.

En general, los antiguos creían además en una multitud de fantasmas innominada y sin identificar, a los que había que atender al menos una vez al año en Atenas durante las *Anthéstéria*, el festival de flores en primavera, donde se les ofrecían potes de frutas cocidas.

La *nigromancia*¹³ se define como el arte de predecir el futuro mediante la comunicación con los muertos. Las formas de comunicación varían, como muestran los textos desde Homero a Heliodoro. Como técnica, la nigromancia pertenece al campo de la magia (es practicada por brujas tales como Ericto), pero, dado que tiene que ver con los muertos, también puede tratarse como parte de la demonología y, puesto que su propósito es la revelación de acontecimientos futuros, es claramente una forma de adivinación. Esta dificultad de clasificación muestra una vez más la estrecha relación que existía entre las ciencias ocultas en la Antigüedad. Es, en cierto sentido, una decisión arbitraria tratar la nigromancia en este capítulo.

La práctica en sí parece ser muy antigua. Leemos en *1 Samuel* 28, 6 ss. cómo el rey Saúl disfrazado consultó a las «mujeres de Endor», aunque precisamente él había «hecho desaparecer a aquellos que evocan fantasmas y espíritus». A petición de su visitante, la mujer conjuró al fantasma de Samuel y, tan pronto como ésta lo vio, supo la identidad del visitante, que, al parecer, sólo podía oír la voz del fantasma pero no verlo. La pesimista predicción del fantasma se cumplió al día siguiente y ese fue el clímax dramático del libro 1 de *Samuel*. Manasés, uno de los últimos reyes de Judá, practicaba la predicción y la adivinación y trataba con fantasmas y espíritus (*2 Reyes* 21, 6); esto debe de ser una alusión a la nigromancia y queda claro que el Señor, a causa de estas «abominables cosas», atrajo el desastre sobre Jerusalén y Judá. El li-

¹² Este epitafio fue publicado por W. Peek en *Griechische Versinschriften* (Berlín: Akademie-Verlag, 1955), 1, págs. 8-9.

¹³ Cf. la explicación de F. Cumont, *Lux Perpetua* (París: Geuthner, 1949), págs. 97 ss.; y Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 207.

bro 2 de los *Reyes* concluye poco después. De las referencias a la nigromancia en el *Antiguo Testamento* parece que se practicaba con frecuencia en otras culturas de Oriente Próximo, mientras que en Israel era anatema.

En el libro XI de la *Odisea* (núm. 50), el propio Ulises, instruido por Circe, desempeña el papel de nigromante y la ceremonia se realiza con gran dignidad y sentimiento; no parece haber nada vergonzoso en ello. No obstante, quizá sea significativo el hecho de que Virgilio transformara el tema en la *Eneida*. En lugar de conjurar a los muertos, Eneas desciende al infierno para visitarlos. Su consulta a la Sibila de Cumas y los ritos que ha de realizar contienen elementos mágicos¹⁴. La propia Sibila es una profetisa extática, comparable a la Pitia de Delfos; al mismo tiempo, actúa como guía de Eneas a través de los horrores del infierno. Más que una consulta, la visita de Eneas es la revelación de toda una filosofía de vida; como tal, es comparable a la iniciación en los misterios eleusinos¹⁵.

En tiempos históricos, la nigromancia era condenada. Platón, en su *República* (364B-E) y en sus *Leyes* (905D-907D), rechazaba la idea de que los dioses o los démones pudieran ser influidos por encantamientos y rituales, y prescribía severas penas para todo el que practicara la nigromancia; él también la consideraba fraudulenta y le preocupaban sus consecuencias perjudiciales (*Leyes* 909B; 933A-E)¹⁶. Durante los años del Imperio Romano, hubo duras sanciones¹⁷. Al parecer, en la época de Cicerón algunos neopitagóricos se sintieron atraídos por la nigromancia, pero, en general, se consideraba una forma de magia particularmente repugnante. Los propios muertos tomaban a mal ser molestados, como vemos por las obras de Lucano (núm. 58) y Heliodoro (núm. 71), y, puesto que los nigromantes eran, casi por necesidad, ladrones de cadáveres, entraban en conflicto con las leyes contra la profanación de tumbas¹⁸.

La gran escena de nigromancia de *Los Persas* de Esquilo (núm. 52) es bastante diferente del ritual de la *Odisea*. Quizá refleja las ideas griegas sobre una operación mágica persa. Aquí, tras la derrota de Salamina, la viuda del rey Darío, acompañada por el coro (que representa a la nobleza persa), conjura al fantasma de su marido para averiguar la causa de la catástrofe y la conducta

¹⁴ Ver F. L. Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis* (Oxford: Clarendon Press, 1900), págs. 44-45. Virgilio fue considerado un hechicero en la Edad Media; ver Comparetti, *Virgilio nel medio evo*, passim.

¹⁵ G. Luck, en *American Journal of Philology* 94 (1973), págs. 147 ss. Ésta era la teoría del obispo Warburton, rechazada por Gibbon, pero nada improbable.

¹⁶ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 117.

¹⁷ T. Mommsen, *Römisches Strafrecht* (Leipzig: Duncker und Humblot, 1899), pág. 642; A. A. Barb, en *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. Momigliano, págs. 102 ss.; Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 207.

¹⁸ P. Brown, en *Witchcraft: Confessions and Accusations*, ed. Douglas; Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 207.

que deberían adoptar los persas. De este modo, la nigromancia, retroactiva tanto como adivinatoria, se practicaba en la corte persa probablemente como ritual religioso. Con todo, Persia era un país extranjero y hemos visto que, para los griegos, los *magi* persas no eran sólo sacerdotes, sino también hechiceros.

Tanto Séneca como su sobrino Lucano escribieron bajo Nerón, que estaba interesado en la magia, especialmente en la nigromancia¹⁹. Es difícil reconstruir a partir de sus relatos poéticos cualquier realidad histórica y parece dudoso que Séneca o Lucano llegaran a ver a un verdadero nigromante en acción. Ambos poetas acentúan los aspectos siniestros, espantosos y repugnantes de tales ceremonias, Lucano incluso más que su tío. Además de la atmósfera general de horror, Lucano introduce algunas especulaciones pseudocientíficas sobre cómo resucitar a un cadáver. Su terrible bruja, Ericto, derrama sangre hirviendo en el cuerpo de un soldado que acababa de morir, pero también introduce muchas otras sustancias. Bien podemos tener aquí el modelo de Frankenstein, pues Mary Shelley seguramente conocía este pasaje por su marido, gran admirador del poeta romano.

Plutarco (*núm.* 63) alude a un frecuentado oráculo de los muertos (*psychomanteion*), probablemente cercano a Cumas, en el sur de Italia, pero no hay en él una ceremonia compleja: el procedimiento recuerda los ritos de incubación del templo de Asclepio en Epidauró. La persona que deseaba entrar en contacto con los muertos dormía en el santuario y tenía un sueño o visión. El elemento de sorpresa y horror está ausente y, sin embargo, en un sentido amplio, esto también es nigromancia²⁰.

En una escena de nigromancia de las *Etiópicas*, Heliodoro (*núm.* 71) utiliza elementos conocidos, pero añade algunos nuevos: la bruja egipcia realiza la ceremonia sobre el cuerpo de su propio hijo, que la censura por ello; uno de los testigos involuntarios es un sacerdote, que nunca debería presenciar tales ritos; la bruja se irrita e intenta matar al intruso, pero, en lugar de ello, acaba suicidándose.

En las ceremonias de nigromancia los muertos son forzados por el mago a aparecer, pero casos de posesión espontánea de una persona viva por un muerto son discutidos por los teúrgos paganos y por los escritores judíos y cristianos²¹. El punto central de la discusión parece ser si los «agentes demoníacos» son realmente los espíritus malignos de los muertos o son en realidad démones. Obviamente, la distinción es difícil de trazar, sobre todo dado que

¹⁹ Suet., *Nerón* 34, 4.

²⁰ Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pág. 111; idem, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 207, n. 3.

²¹ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 157, n. 2, cita a Lactancio, *Div. Inst.* II 2, 6, y otros testimonios.

los «agentes» tendían a velar su identidad o incluso a mentir sobre ella hasta que, obligados por el exorcista, confesaban su verdadero nombre y origen²².

LOS HÉROES Y EL CULTO A LOS HÉROES

Los héroes constituyen una clase especial entre los muertos. Algunos héroes²³ eran los fantasmas de reyes de antaño, a los que se consideraba poderosos tras su muerte, al menos durante algún tiempo, puesto que lo habían sido en vida. Otros, como Aquiles o Ulises, que habían gobernado pequeños reinos, eran venerados como héroes por sus gloriosas hazañas. La distinción podía fácilmente resultar poco clara. El hecho es que había tumbas de muchos héroes, *herôa*, por toda Grecia y partes de Asia Menor. Algunas de ellas se convirtieron en objetos de un culto que duró, presumiblemente, desde el final de la Edad Heroica hasta la época clásica, pero poco después cesó el culto y terminó por olvidarse incluso el emplazamiento de las tumbas, hasta que fueron redescubiertas en su antiguo esplendor, como sucedió con las tumbas reales de Micenas.

Los personajes históricos podían ser heroizados; Alejandro Magno es un ejemplo²⁴ y el culto a los emperadores romanos era una forma de culto a los héroes. Pero incluso los filósofos eran a veces venerados como héroes tras su muerte por los miembros de sus escuelas: Platón y Epicuro pueden ser citados a este respecto.

El héroe pertenece a la comunidad local que protege, pero su poder no se extiende más allá de esos límites. Aunque normalmente benévolo con las personas de la comunidad, podía transformarse en un fantasma o, como un demon, causar epilepsias o enfermedades mentales²⁵.

²² Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, págs. 208-9.

²³ No todos los héroes, como Dodds (*ibid.*, pág. 153) sugiere; parece existir una diferencia entre Atreo, que era un poderoso rey, y Hércules, que obtuvo el derecho de ser venerado.

²⁴ Ver Luc., *Fars.* X 20 ss.

²⁵ Algunos héroes han sido considerados «dioses marchitos», es decir, poderes que eran originariamente divinos pero que, a diferencia de los dioses inmortales, habían muerto y eran adorados en sus tumbas antes que en los templos, donde se rendía culto a los dioses. Pero el ritual en torno al culto de estos héroes era, al parecer, diferente del culto normal a los muertos.

FANTASMAS Y FENÓMENOS RELACIONADOS

Las historias de casas encantadas fueron probablemente tan populares en la Antigüedad como lo son hoy²⁶, y la creencia en que los espíritus moran en su lugar de muerte o entierro es, sin duda, muy anterior a Platón²⁷ (*Fedón* 81C-D):

Así que el alma, al retenerlo, se hace pesada y es arrastrada de nuevo hacia el terreno visible, por temor a lo invisible y al Hades, como se dice, dando vueltas en torno a los monumentos fúnebres y las tumbas, en torno a los que, en efecto, han sido vistos algunos fantasmas sombríos de almas; y tales espectros los proporcionan las almas de esa clase, las que no se han liberado con pureza, sino que participan de lo visible. Por eso, justamente, se dejan ver... éstas no son en modo alguno las de los buenos, sino las de los malos, las que están forzadas a vagar en pago de la pena de su anterior crianza, que fue mala. Y vagan errantes hasta que por el anhelo de lo que las acompaña como un lastre, lo corpóreo, de nuevo quedan ligadas a un cuerpo²⁸.

Esta creencia sobrevivió durante toda la Antigüedad y fue aceptada por los primeros cristianos.

No es fácil diferenciar entre fantasmas, héroes y démones, pues todos tienen algo en común. Los fantasmas, aunque en general malévolos, están asociados con su tumba (o el lugar donde murieron), del mismo modo que los héroes. Algunos fantasmas griegos tienen nombres (Empusa, Gorgo, Lamia, Mormo) que parecen subrayar su carácter demoníaco; Efiálfes, por ejemplo, es un demon fantasma que envía pesadillas.

Los vampiros, un tipo especial de fantasma, no están claramente atestigüados en la literatura antigua. Pero parece que Lamia, que tarde o temprano devorará a su amante humano, tiene rasgos de vampiro y el tema es común en el folklore griego. Heródoto dice que Periandro tuvo relaciones sexuales con su esposa después de haberla matado (por accidente, según parece) y la historia es repetida por Nicolás de Damasco (*FGrH* 90F58 Jacoby), probablemente siguiendo otra fuente anterior, pues Nicolás añade «por amor». Pero éste es un caso de necrofilia. Flegón de Trales (bajo Adriano) cuenta la historia de un vampiro en una colección titulada *Sobre prodigios y hombres longevos*, que fue utilizada por Goethe en su romance *La novia de Corinto*.

No hay evidencia precristiana del fenómeno «poltergeist»²⁹ y nunca se habla de *l'âme en peine* «el alma en pena» que es castigada por un crimen

²⁶ Plinio, *Epíst.* VII 27 y 4 ss.; Luciano, *El aficionado a la mentira* 30-31.

²⁷ Sobre la creencia babilonia en fantasmas ver Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, págs. 309 ss.

²⁸ Trad. de C. García Gual.

²⁹ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 158.

cometido en vida y que normalmente puede ser redimida por una oración. La idea ciertamente no es ajena al concepto platónico de fantasma; de hecho, puede ser una variación cristiana del mismo. La colección más importante de historias de fantasmas que nos ha llegado de la Antigüedad son los *Diálogos* de Gregorio Magno³⁰ (Papa de 590 a 604). Las personas involucradas son todas ellas contemporáneas y conocidos de Gregorio o amigos suyos, y los fantasmas anuncian a menudo que sufren en el purgatorio o que han sido redimidos por oraciones o misas.

La palabra griega *phásma* se traduce normalmente como «aparición» o «fantasma» (ver Hdt., IV 15: *phásma anthrôpou* «aparición espectral de un hombre», etc.). Tales apariciones han sido relatadas a lo largo de los siglos y han asumido diversas formas: en *El barco* de Luciano uno de los personajes ha visto a Hécate a mediodía; en el *Heroico* de Filóstrato (130) alguien ha visto a Protesilao y a sus compañeros y (140) a los Gigantes en los Campos Flegreos.

La verdadera naturaleza de tales apariciones o fantasmas fue discutida por los neoplatónicos. Para ellos, como señala Dodds, la «materialización» de seres inmateriales suponía un difícil problema³¹. Entre las soluciones ofrecidas, podemos mencionar la de Proclo (Comentario a la *República* de Platón 1, 39, 1 ss.): lo que vemos no es al dios mismo sino una emanación de él que es en parte mortal, en parte divina y ni siquiera vemos esto con nuestros ojos físicos, sino con los ojos de nuestro cuerpo astral, según el principio «lo igual es percibido por lo igual».

Algunos démones están cerca de los propios dioses. Podríamos llamarlos «ángeles» en el sentido judío o cristiano. Se les puede asociar con planetas y astros fijos y, además de estos cuerpos celestes, con plantas y minerales de la tierra. Así la «simpatía» entre astros y organismos u objetos de la tierra, que forma parte de la doctrina astrológica, podría relacionarse con la demonología. Cuanto más bajo esté situado un demon en la jerarquía, más malévolos se puede pensar que es, perjudicial por naturaleza e inclinado a jugar malas pasadas. Algunos de estos démones gustan de sitios cálidos, pero odian la luz; de ahí que busquen cuerpos humanos para entrar en ellos.

La magia negra es esencialmente la técnica de conjurar o evocar a uno de estos démones inferiores, no encarnados, despertando su cólera y canalizándola en dirección a una víctima. En tiempos antiguos esto podía ser una empresa peligrosa para el propio mago y normalmente tenía que tomar toda suerte de precauciones. A diferencia del teurgo, el mago común no intentaba influir en los dioses superiores; se contentaba con démones de un rango inferior; puede que éstos fueran deidades caídas, que antiguamente habían gozado

³⁰ E. Bevan, *Sibyls and Seers* (Londres: Allen and Unwin, 1929), pág. 95.

³¹ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 205.

de gran prestigio, pero que ahora apenas podían satisfacer al mago en sus más sencillas necesidades prácticas³². No obstante, sabemos de la invocación a héroes como Orfeo (*PGM* 7, 451) u Homero (Apión de Alejandría, bajo Tiberio, afirmaba que había hecho esto para preguntar al gran poeta sobre sus padres verdaderos y su lugar de nacimiento).

CONCEPCIONES DE LOS FILÓSOFOS SOBRE LOS DÉMONES

La demonología se convirtió en parte de la filosofía en la escuela de Platón, especialmente con Jenócrates, que sucedió al sucesor directo de Platón, Espeusipo, como cabeza de la escuela (339-314 a. C.). Caben pocas dudas de que la tradición acerca del *daimónion* de Sócrates tenía algo que ver con la importante cuestión de si el propio Sócrates consideraba o no esta voz «interior» como una especie de ser. «Me pareció oír una voz», se le hace decir a Sócrates en el *Fedro* (242B), pero esta voz nunca ofrecía un consejo positivo; siempre le impedía hacer algo equivocado, como si fuera «un sentido interior de inhibición» (F. W. H. Myers). Tampoco era un gran destello, una visión espectacular del tipo de las que experimentaron grandes líderes religiosos (Moisés, Jesús); era más bien como una pequeña luz que podía aparecer y desaparecer.

En el platonismo posterior, el *daimónion* de Sócrates fue interpretado como una especie de ángel guardián o guía espiritual; según la visión moderna, tal como fue expresada por Dodds³³ —y estaba implícita en *Hermias*—, este *daimónion* podría entenderse como la personalidad suprarracional que controla la totalidad de nuestras vidas, incluyendo las funciones involuntarias tales como el sueño. Los acusadores de Sócrates ciertamente prefirieron interpretar el *daimónion* como un dios extraño; de ahí la acusación de impiedad presentada contra Sócrates. Lo que Platón pensaba sobre esto no está muy claro. En los mitos del *Fedón* (107D-E) y la *República* (617D, 620D-E) habla de demonios guardianes que acompañan al hombre a lo largo de su vida, conocen sus pensamientos más íntimos, sus más secretas acciones y tras su muerte actúan como defensores o acusadores ante el trono del juicio³⁴. Estos demonios guardianes son relacionados por Apuleyo (*Sobre el dios de Sócrates* 154) con el *daimónion* de Sócrates, pero puede que la conexión se hiciera mucho antes de Apuleyo y es posible que Platón, en su «doctrina no escrita» (es decir, su

³² J. Leiboldt y S. Morenz, *Heilige Schriften* (Leipzig: Harassowitz, 1953), pág. 187.

³³ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 192, n. 5, ofrece testimonios de la tradición platónica posterior.

³⁴ J. Dillon, *The Middle Platonists* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1977), pág. 320.

enseñanza oral, que estaba reservada para sus discípulos más avanzados), diera una interpretación siguiendo estas líneas.

A Aristóteles se le ha llamado «el padre de la demonología científica». Su teoría acerca de los dioses secundarios de las esferas planetarias parece anticipar la demonología de Plutarco y Apuleyo, e incluso Jámblico, pero algo de esto puede pertenecer a la doctrina de la Academia de la que Aristóteles formó parte durante veinte años. Aquí, como en otros campos, Aristóteles formuló probablemente algunas ideas que ya habían tratado Platón y sus más íntimos discípulos.

ESPÍRITUS GUARDIANES

En el período helenístico, la creencia en una especie de ángel guardián, un «demon bueno» (*agathodaimōn*), era bastante común. Algunos creían además en un espíritu maligno (*kakodaimōn*), pero Menandro, en una de sus obras (frag. 714 Sandbach [=550-51 Kock]), rechaza esto como una simple justificación de los propios errores:

A todo ser humano le es asignado un demon bueno en el momento de su nacimiento, su guía en los misterios de la vida. No se ha de creer que exista un demon maligno que cause daño a una vida honrada; es bueno y no hay maldad en él. Todos los dioses son buenos. Pero quienes son malos por naturaleza y han llenado su vida de gran confusión errando por su propia locura [*texto incierto*] ...señalan al demon como responsable y lo llaman «mal», siéndolo ellos mismos.

CONCEPCIONES PAGANAS, CRISTIANAS Y ESCÉPTICAS ACERCA DE LOS DÉMONES

Bajo la influencia de Jenócrates, Plutarco desarrolló una compleja demonología, que, en muchos puntos, se acerca a la de Apuleyo³⁵ y se puede decir que representa una especie de *koiné* platónica. Según Plutarco (*De genio Socr.* 589B), los demonios son seres espirituales que piensan tan intensamente que producen vibraciones, vibraciones que capacitan a otros seres espirituales (es decir, a otros demonios), así como a hombres y mujeres altamente sensitivos, para «recibir» sus pensamientos como a través de antenas. Así pueden explicarse los fenómenos de clarividencia, profecía y otros similares.

³⁵ *Ibid.*, págs. 17 ss. y 216 ss.

La tendencia de Plutarco, especialmente en su tratado *Sobre la desaparición de los oráculos*, es asignar a los démones algunas de las funciones tradicionalmente asignadas a los dioses. A diferencia de los dioses, los démones envejecen, y, tras muchos siglos, mueren. Así explica él el hecho de que los grandes oráculos del mundo antiguo hayan declinado: démones, no dioses, estaban a su cargo y estos démones están ahora viejos y moribundos. En su tratado *Sobre la desaparición de los oráculos* (419B), Plutarco cuenta la famosa historia de la muerte del gran Pan: una misteriosa voz había ordenado a Tamo, el piloto egipcio de un barco, que anunciara, al pasar por un determinado lugar, que «el gran Pan había muerto». Así lo hizo, y al instante se oyeron los más conmovedores sonidos de duelo. El significado de la historia es bastante obvio: ahora que el gran demon Pan había muerto, los démones inferiores se dieron cuenta de que sus vidas llegarían pronto a su fin³⁶.

Los «teólogos paganos» (probablemente teúrgos neoplatónicos) citados por Eusebio en la *Preparación Evangélica* IV 5 dividen el mundo en cuatro clases de seres superiores: dioses, démones, héroes y almas. La esfera sublunar es la región de los démones. Los dioses normalmente los controlan, pero hay encantamientos mediante los cuales un demon innominado puede usarse para amenazar a los propios dioses. De este modo, los démones pueden ocupar el lugar de los dioses y es esencialmente potestad del mago decidir quién es más poderoso que quién. Al final, como Eusebio señala, la cuádruple división se viene abajo y existen evidencias de otras clasificaciones.

Los démones podían hacerse visibles, pero normalmente manifestaban su presencia por una señal. Filóstrato, en la *Vida de Apolonio de Tiana* VI 27, cuenta la historia del fantasma de un sátiro etíope que era muy enamorado y perseguía a las mujeres de una aldea. Apolonio le tiende una trampa —una cuba llena de vino—, y aunque el fantasma permaneció invisible, se veía desaparecer el vino de la cuba.

Durante siglos, los cristianos siguieron creyendo en la realidad y el poder de los dioses paganos. No eran tan poderosos como Dios Padre e Hijo, pero había que tenerlos en cuenta como los espíritus malignos que se consideraba entonces que eran. En teoría, si uno era un buen cristiano, Cristo lo protegería, del mismo modo que los buenos judíos podrían sentirse a salvo de los magos y de la influencia de las estrellas. Aun así, esos poderes estaban allí y, bajo ciertas circunstancias, uno podría estar a su merced.

Dondequiera que descubramos la creencia en los démones y en la posesión demoníaca, encontramos también la creencia en la técnica del exorcismo. En

³⁶ Ver G. A. Gerhard, en *Sitzb. Heidelb. Akad.*, 1915; *idem*, en *Wien. Stud.* 37 (1915), págs. 323 ss. y 38 (1916), págs. 343 ss.

la Antigüedad, el exorcismo era practicado por egipcios³⁷, judíos³⁸ y griegos³⁹, y los cristianos lo mantuvieron⁴⁰.

No todo el mundo aceptaba estas creencias. De nuevo, Luciano representa la voz del escepticismo. En *El aficionado a la mentira* (29 ss.), se presenta a un filósofo pitagórico de nombre Arignoto. Ha leído muchos libros egipcios de magia (correspondientes sin duda a nuestros Papiros Mágicos) y al parecer puede liberar una casa de un demon, hablando al demon en egipcio; en otra parte de *El aficionado a la mentira* (17) un exorcista sirio expulsa démones del cuerpo de «lunáticos» y alguien ve salir a uno completamente negro y cubierto de hollín. Huelga decir que estos relatos se cuentan con ironía. Pero el hecho de que la Iglesia aceptara la realidad de los démones o la posesión demoníaca y la eficacia del exorcismo muestra cómo las mentes de las personas estaban literalmente en las garras del miedo y cómo, en ausencia de conocimientos médicos, era necesario desarrollar una especie de psicoterapia administrada por la Iglesia. Benedicto (ca. 480-543 d. C.) tenía fama de ser el más eficaz *effugator daemonum* y su medalla se lleva aún en nuestros días como amuleto contra los espíritus malignos.

Puede surgir la pregunta de si la demonología existió alguna vez como ciencia «pura», sin ninguna aplicación a la magia. Parece que los démones servían para usos prácticos y no existían sólo en la especulación. Y sin embargo, igual que la alquimia, la demonología tenía al parecer su lado místico y contemplativo. Debía de existir cierta fascinación al considerar los rangos y jerarquías de los démones, al pronunciar sus nombres fantásticos. Platónicos como Plutarco, que dedicaron mucha energía creativa a pensar y a escribir sobre démones, no eran en verdad magos ni exorcistas; por otro lado, esta parte de su doctrina metafísica era algo más que un ejercicio intelectual; en cierto sentido les ayudaba a controlar las fuerzas que se pretendía controlaban la vida.

³⁷ Sobre el exorcismo en el Egipto helenizado ver F. Cumont, *L'Égypte des astrologues* (Bruselas: Fondation Egyptol. Reine Elizabeth, 1937), págs. 167 ss.

³⁸ Ver Josefo, *Antigüedades Judías* VIII 5, 2, sobre un caso de exorcismo realizado en presencia del emperador Vespasiano.

³⁹ Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* III 8, IV 30.

⁴⁰ Ver K. Thraede, en *Reallexikon für Antike und Christentum* 7 (1969), págs. 44 ss. El *Rituale Romanum* es todavía el manual oficial de la Iglesia Católica Romana para casos de posesión y el ritual de exorcismo.

TEXTOS

50

La primera descripción que existe de una escena de nigromancia se encuentra en el libro XI de la *Odisea* de Homero. Es el modelo para el descenso de Eneas al infierno en el libro VI de la *Eneida* de Virgilio y para la operación mágica de la bruja Ericto en el libro VI de la *Farsalia* de Lucano. A diferencia de Ericto, Ulises no es un profesional, pero sigue las instrucciones de una «bruja» (en realidad una diosa menor), Circe, como deja claro Homero (*Od.* X 487 ss.).

La fosa que Ulises debe excavar no es al parecer muy profunda, pero parece servir de acceso o salida del Hades. En torno a ella, el héroe vierte libaciones — leche, miel, vino — y después (no específicamente mencionado) la sangre de un carnero. El animal de sacrificio ha de ser negro para advertir a los dioses celestes de que esta ofrenda no está dedicada a ellos, sino a las deidades del infierno.

Como se podría esperar, el fantasma de la última persona en morir es el primero en aparecer, probablemente porque todavía no ha encontrado su lugar permanente en el Hades o quizá no se le ha admitido todavía, porque el cuerpo no se enterró debidamente.

Los fantasmas están impacientes por beber de la sangre del carnero en la fosa, para recobrar, al menos por un momento, alguna apariencia de vida, pero Ulises protege con su espada la sustancia preciosa y la reserva para el fantasma del gran adivino Tiresias. Tan pronto como éste aparece, Ulises envaina su espada, y tras pronunciar el adivino su profecía, se permite a las demás sombras beber un poco de la sangre; la primera es Anticlea, la madre de Ulises. Sus palabras nos ayudan a entender cómo veían Homero y sus contemporáneos la muerte: como la separación de cuerpo y alma.

Tanto Anticlea como Tiresias hablan como si Ulises hubiera descendido realmente al Hades. Esto es extraño, pues él ha estado todo el tiempo precisamente allí, cerca del hoyo, pero quizá, por sustitución mágica, el foso simboliza el infierno. Homero nos está mostrando dos «verdades» que parecen contradecirse: ¿cómo puede Ulises al mismo tiempo ir al infierno y estar en la tierra? Porque, por medio de la magia, desciende simbólicamente o porque una parte de él desciende mientras que su cuerpo permanece arriba.

Al final, al Ulises de Homero, como al Dr. Fausto en el drama de Goethe, se le concede la visión de hermosas heroínas del mito griego, a las que no podía haber conocido antes porque habían muerto tiempo atrás. Aquí detectamos el sentido del humor de Homero: a su héroe, al que tanto atraían las mujeres vivas, se le permite disfrutar, como privilegio especial, al menos de una visión momentánea de algunas bellezas famosas del pasado.

HOMERO, *Odisea* XI 12-224⁴¹

«... se ocultaba ya el sol y extendíase la sombra en las calles cuando el barco llegaba al confín del océano profundo.

Allí está la ciudad y el país de los hombres cimerios, siempre envueltos en nubes y en bruma, que el sol fulgurante desde arriba jamás con sus rayos los mira ni cuando encamina sus pasos al cielo cuajado de estrellas ni al volver nuevamente a la tierra del cielo: tan sólo una noche mortal sobre aquellos cuidados se cierne. Arribado que hubimos, varamos la nave. Sacando el ganado, seguimos a pie costeano el océano y llegamos por fin al lugar señalado por Circe.

Perimedes y Euríloco, entonces, cogieron las reses mientras yo desnudaba del flanco el agudo cuchillo y excavaba una fosa de un codo de anchura; libamos allí mismo al común de los muertos primero de todo derramándoles leche con miel y después vino dulce, finalmente agua pura. Esparcida la cándida harina, imploré largamente a los muertos, cabezas sin brío, prometiendo inmolárlas en casa una vaca infecunda, la mejor que se hallase al volver al país de mis padres, y colmarles la pira de ofrendas y aparte a Tiresias un carnero de negros vellones, la flor de mis greyes. Mas después de aplacar con plegarias y votos las turbas de los muertos, tomando las reses cortéles el cuello sobre el hoyo. Corría negra sangre. Del Érebo entonces se reunieron surgiendo las almas privadas de vida, desposadas, mancebos, ancianos con mil pesadumbres, tiernas jóvenes idas allá con la pena primera; muchos hombres heridos por lanza de bronce, guerreros que dejaron su vida en la lid con sus armas sangrantes. Se acercaban en gran multitud, cada cual por un lado con clamor horroroso. Yo, presa de lívido miedo, ordené a mis amigos que al punto cogiendo las reses que por bronce cruel degolladas yacían en el suelo, las quemaran quitada la piel invocando a los dioses, al intrépido Hades, la horrible Perséfone. A un tiempo, del costado sacando otra vez el agudo cuchillo, me quedé conteniendo a los muertos, cabezas sin brío, sin dejarles llegar a la sangre hasta hablar con Tiresias.

Presentóseme el alma, primero, de Elpénor, mi amigo, todavía sin cubrir por la tierra de vías anchurosas, pues habíamos dejado su cuerpo en las salas

⁴¹ Traducción de J. M. Pabón.

de Circe insepulto y sin duelos: el nuevo quehacer nos urgía. Brotó el llanto en mis ojos al verle, apiadóse mi alma y, dejándome oír en aladas palabras, le dije: ‘¿Cómo fue tu venida, oh Elpénor, al lóbrego ocaso? ¿Has corrido tú a pie más que yo con mi negro navío?’.

Tal hablé, y él, rompiendo a gemir, contestó de este modo: ‘¡Oh Laertiada, retoño de Zeus, Ulises mañero! Me perdieron mi suerte fatal y el exceso de vino: acostado en los altos de Circe, no puse cuidado en bajar nuevamente buscando la gran escalera; de cabeza caí del terrado, doblóseme el cuello, me rompí la cerviz y mi alma bajó a las mansiones tenebrosas del Hades. Te imploro por todos los tuyos que quedaron allá, por la esposa y el padre que un tiempo de tu infancia cuidó, por Telémaco, el hijo a quien solo has dejado en tu hogar; yo bien sé que tu sólida nave desde aquí pondrá rumbo otra vez al islote de Eea: al llegar, ¡oh mi rey!, haz memoria de mí, te lo ruego, no me dejes allí en soledad, sin sepulcro y sin llanto, no te vaya mi mal a traer el rencor de los dioses. Incinera mi cuerpo vestido de todas mis armas y levanta una tumba a la orilla del mar espumante que de mí, desgraciado, refiera a las gentes futuras; presta oído a mi súplica y alza en el túmulo el remo con que vivo remé compañero de todos los tuyos’.

Tal Elpénor habló y, a mi vez, replicándole dije: ‘Cuanto has dicho, infeliz, cumpliré por mí mismo sin falta’.

De este modo estuvimos cambiando dolientes palabras, mientras yo protegía con mi espada la sangre y la sombra de mi amigo seguía al otro lado sus largas razones.

Mas entonces el alma llegó de mi madre difunta, de Anticlea, que engendrara el magnánimo Autólico. Viva la dejé en mi mansión al salir para Troya sagrada; brotó el llanto en mis ojos al verla, inundóseme el pecho de dolor; mas con toda mi pena impedíle, asimismo, a la sangre llegar mientras yo no escuchase a Tiresias.

Acercóseme el alma por fin de Tiresias tebano con un cetro de oro. Al notar mi presencia me dijo: ‘¡Oh Laertiada, retoño de Zeus, Ulises mañero! ¿Cómo ha sido, infeliz, que, a la luz renunciando del día, has venido los muertos a ver y el lugar sin contento? Mas aparta del hoyo, retira el agudo cuchillo, que yo pueda la sangre beber y decir mis verdades’.

Tal hablé, me aparté y, embutiendo en la vaina mi espada de tachones de plata, dejéle beber negra sangre de la fosa y entonces me dijo el perfecto adivino: ‘Claro Ulises, en ansias estás de tu dulce regreso, pero un dios te lo va a hacer penoso. No pienso que olvide el que bate la tierra las iras que puso en su pecho al entrar en furor contra ti, que cegaste a su hijo; mas con todo, entre muchos trabajos vendréis a la patria si decides tu gusto frenar y el ardor de tus hombres. Una vez atracada tu sólida nave en la isla de Trinacia después de escapar a las cárdenas aguas, unas vacas pastando verás entre recias ovejas: son del Sol, el que todo lo mira, el que todo lo escucha. Si a esas reses respetas,

atento tan sólo al regreso, a la patria podréis arribar aun con grandes trabajos; mas si en algo las dañás, entonces predigo ruina para ti, tu bajel y tu gente. Y si tú la esquivases, irás tarde, en desgracia, con muerte de todos los tuyos, sobre nave extranjera y allí encontrarás nuevos males: unos hombres que henchidos de orgullo te comen los bienes pretendiendo a tu esposa sin par con ofertas de dotes. Verdad es que al llegar vengarás sus violencias; mas luego que a los fieros galanes des muerte en tus salas, ya sea por astucia, ya en lucha leal con el filo del bronce, toma al punto en tus manos un remo y emprende el camino hasta hallar unos hombres que ignoren el mar y no coman alimento ninguno salado, ni sepan tampoco de las naves de flancos purpúreos ni entiendan los remos de expedito manejo que el barco convierte en sus alas. Una clara señal te daré, bien habrás de entenderla: cuando un día te encuentres al paso con un caminante que te hable del biello que llevas al hombro robusto, clava al punto en la tierra tu remo ligero y ofrece al real Posidón sacrificios de reses hermosas, un carnero y un toro, un montés cubridor de marranas; luego vuelve a tu hogar, donde harás oblación de hecatombes uno a uno a los dioses eternos que pueblan el cielo anchuroso; librado del mar, llegará a ti la muerte, pero blanda y suave, acabada tu vida en la calma de lozana vejez; entretanto tus gentes en torno venturosas serán. Éstas son las verdades que anuncio’.

De este modo me habló y, a mi vez, contestándole dije: ‘¡Oh Tiresias! Sin duda los dioses así lo han tejido, pero ahora pon mente a mi ruego y explica esto otro: pues el alma aparéceme allí de mi madre difunta, que, apostada en silencio, cercana a la sangre, rehúsa contemplarme de frente y hablar con su hijo. ¿Qué medio podré, oh príncipe, hallar de que sepa quién soy?’. Tal le dije.

Sin hacerse esperar contestó de este modo Tiresias: ‘Fácil es la respuesta y habrás de guardarla en tu mente: de los muertos aquel que tú dejes llegar a la sangre te dirá sus verdades y aquel a quien no lo permitas te dará las espaldas y atrás volverá su camino’.

De esta suerte acabó sus presagios el alma del prócer agorero y al fondo se entró de las casas de Hades, mientras yo quedé firme esperando que fuera mi madre a beber de la sangre sombría. Notándome al punto y de lástima llena, me dijo en aladas palabras: ‘¿Cómo fue tu llegada, hijo mío, al país de las brumas, vivo aún? El paraje es difícil de ver por los vivos, porque hay en mitad grandes ríos, tremendas corrientes, el océano ante todo, que a nadie de cierto es posible de otro modo pasar que teniendo una sólida nave. ¿Por ventura has venido de Troya tras ir largo tiempo errabundo con nave y con hombres? ¿Y así ni en las playas atracaste por Ítaca aún ni a tu esposa en las salas viste más?’.

[Ulises le pregunta a su madre cómo murió; ella le responde que fue la añoranza que sentía por él lo que acortó su vida].

Dijo así, mientras yo por mi parte, cediendo a mi impulso, quise al alma llegar de mi madre difunta. Tres veces a su encuentro avancé, pues mi amor me llevaba a abrazarla, y las tres, a manera de ensueño o de sombra, escapóse de mis brazos. Agudo dolor se me alzaba en el pecho y, dejándome oír, la invoqué con aladas palabras: ‘Madre mía, ¿por qué no esperar cuando quiero alcanzarte y que, aun dentro del Hades, echando uno al otro los brazos nos saiciemos los dos del placer de los rudos sollozos? ¿O una imagen es esto, no más, que Perséфона augusta por delante lanzó para hacerme llorar con más duelo?’.

Dije así y al momento repuso la reina mi madre: ‘Hijo mío, ¡ay de mí!, desgraciado entre todos los hombres, no te engaña de cierto Perséфона, prole de Zeus, porque es esa por sí condición de los muertos: no tienen los tendones cogidos ya allí su esqueleto y sus carnes, ya que todo deshecho quedó por la fuerza ardorosa e implacable del fuego, al perderse el aliento en los miembros; sólo el alma, escapando a manera de sueño, revuela por un lado y por otro. Mas vuelve a la luz sin demora, que esto todo le puedas contar a tu esposa algún día’.

[*Antes de irse, Ulises pudo ver los fantasmas de muchas heroínas del mito griego*].

51

En su estudio de los mitos sobre el principio de la historia del mundo, Hesíodo (ca. 800 a. C.) describe cinco generaciones o estirpes sucesivas: la de oro, la de plata, la de bronce, la heroica y la de hierro. Sabe que vive en la última de éstas y que la anterior, la de los héroes, no es más que un lejano recuerdo. La estirpe de oro no desapareció completamente, sino que se mantuvo viva en forma de «espíritus benignos» o «démones benévolos», privilegio que les había ofrecido Zeus, quien también les asignó ciertas funciones y áreas; de este modo, actúan como sus agentes o embajadores invisibles.

Zeus, en su cólera, destruyó la estirpe de plata, porque se negó a dar culto a los dioses olímpicos. Si juzgamos a partir de paralelos de Oriente Próximo, parece que estas gentes, como en ocasiones el pueblo de Israel, veneraban a dioses extranjeros, tal vez los de los egipcios, y descuidaban a los propios. Aún así, por alguna oscura razón, los «espíritus» de los hombres de la raza de plata fueron adorados por generaciones posteriores de griegos, aunque ocupaban un nivel inferior al de los «espíritus benignos» mencionados anteriormente.

Hesíodo parece establecer una jerarquía: (1) los dioses olímpicos; (2) los espíritus del orden superior, que son buenos; (3) los espíritus de un orden inferior, que son básicamente malos. El hecho de que los griegos adoraran a espíritus del orden inferior tampoco es sorprendente. Ellos podían culpar a estos espíritus de todo el mal que ocurría en el mundo y, con ello, exculpar a los dioses y démones

del orden superior. Así, ya en esta primera fase de la religión y el folklore griegos, se desarrolló un sistema sencillo de teodicea. Es también evidente que la expresión «espíritus bienaventurados de rango inferior» tiene algo de eufemismo. La gente tenía miedo de llamarlos por su nombre verdadero, es decir, «espíritus malignos», como también tenía miedo de llamar a las Furias por su nombre real, sustituyéndolo por el término *Euménides* («las benévolas») y pagándoles el debido tributo para aplacarlas.

De cualquier modo, éstas son las dos clases de démenes de que habla Hesíodo en el texto siguiente y su autoridad era tal que la distinción fue aceptada por generaciones posteriores y se convirtió en la base de sistemas filosóficos. Hesíodo se muestra bastante seguro cuando declara que los héroes de la época mítica no sobrevivieron en su propia época como «espíritus». Algunos de ellos, afirma, no sobrevivieron en absoluto; otros fueron apartados a las Islas de los Bienaventurados, en alguna parte al final del mundo. Estas islas (o una de ellas, al menos) son gobernadas por Cronos, que en otro tiempo encabezó una dinastía preolímpica de dioses.

Este pasaje es un ejemplo importante de la teología primitiva griega. Si honras a un demon, bueno o malo, parece decir Hesíodo, no creas que es el espíritu de un héroe de antaño (es decir, de un hombre o mujer de la raza heroica). Con todo, sabemos que en la época clásica y postclásica el culto a los héroes era muy común en Grecia. Puesto que el culto al héroe no está atestiguado en Homero, y Hesíodo es de una época cercana a él, podemos imaginar que la práctica empezó a ser popular en este período. La versión de Hesíodo influyó en el pensamiento filosófico posterior, pero el culto al héroe floreció también.

HESÍODO, *Trabajos y Días* 109-193⁴²

Al principio los Inmortales que habitan mansiones olímpicas crearon una dorada estirpe de hombres mortales. Existieron aquéllos en tiempos de Cronos, cuando reinaba en el cielo; vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenos a todo tipo de males. Morían como sumidos en un sueño; poseían toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos. Ellos contentos y tranquilos alternaban sus faenas con numerosos deleites. Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses bienaventurados.

Y ya luego, desde que la tierra sepultó esta raza, aquéllos son por voluntad de Zeus démenes benignos, terrenales, protectores de los mortales [que vigilan las sentencias y las malas acciones yendo y viniendo envueltos en niebla, por

⁴² Traducción de A. Pérez Jiménez.

todos los rincones de la tierra] y dispensadores de riqueza; pues también obtuvieron esta prerrogativa real.

En su lugar una segunda estirpe mucho peor, de plata, crearon después los que habitan las mansiones olímpicas, no comparable a la de oro ni en aspecto ni en inteligencia. Durante cien años el niño se criaba junto a su solícita madre pasando la flor de la vida, muy infantil, en su casa; y cuando ya se hacía hombre y alcanzaba la edad de la juventud, vivían poco tiempo llenos de sufrimientos a causa de su ignorancia; pues no podían apartar de entre ellos una violencia desorbitada ni querían dar culto a los Inmortales ni hacer sacrificios en los sagrados altares de los Bienaventurados, como es norma para los hombres por tradición. A éstos más tarde los hundi6 Zeus Cr6nida irritado porque no daban las honras debidas a los dioses bienaventurados que habitan el Olimpo.

Y ya luego, desde que la tierra sepult6 tambi6n a esta estirpe, estos genios subterráneos se llaman mortales bienaventurados, de rango inferior, pero que no obstante tambi6n gozan de cierta consideraci6n.

Otra tercera estirpe de hombres de voz articulada cre6 Zeus padre, de bronce, en nada semejante a la de plata, nacida de los fresnos, terrible y vigorosa. S6lo les interesaban las luctuosas obras de Ares y los actos de soberbia; no comían pan y en cambio tenían un aguerrido coraz6n de metal. [Eran terribles; una gran fuerza y unas manos invencibles nacían de sus hombros sobre robustos miembros.] De bronce eran sus armas, de bronce sus casas y con bronce trabajaban; no existía el negro hierro. Tambi6n éstos, vÍctimas de sus propias manos, marcharon a la vasta mansi6n del cruento Hades, en el anonimato. Se apoder6 de ellos la negra muerte aunque eran tremendos, y dejaron la brillante luz del sol.

Y ya luego, desde que la tierra sepult6 tambi6n esta estirpe, en su lugar todavía cre6 Zeus Cr6nida sobre el suelo fecundo otra cuarta m6s justa y virtuosa, la estirpe divina de los h6roes que se llaman semidioses, raza que nos precedió sobre la tierra sin límites.

A unos la guerra funesta y el temible combate los aniquil6 bien al pie de Tebas la de siete puertas, en el paÍs cadmeo, peleando por los rebaños de Edipo, o bien despu6s de conducirles a Troya en sus naves, sobre el inmenso abismo del mar, a causa de Helena de hermosos cabellos. [AllÍ, por tanto, la muerte se apoder6 de unos.]

A los otros el padre Zeus Cr6nida determin6 concederles vida y residencia lejos de los hombres, hacia los confines de la tierra. Éstos viven con un coraz6n exento de dolores en las Islas de los Afortunados, junto al Océano de profundas corrientes, h6roes felices a los que el campo fértil les produce frutos que germinan tres veces al aÍo, dulces como la miel, [lejos de los Inmortales; entre ellos reina Cronos...]

Y luego, ya no hubiera querido estar yo entre los hombres de la quinta generación sino haber muerto antes o haber nacido después; pues ahora existe una estirpe de hierro. Nunca durante el día se verán libres de fatigas y miserias ni dejarán de consumirse durante la noche, y los dioses les procurarán ásperas inquietudes; pero no obstante, también se mezclarán alegrías con sus males.

Zeus destruirá igualmente esta estirpe de hombres de voz articulada, cuando al nacer sean de blancas sienes. El padre no se parecerá a los hijos ni los hijos al padre; el anfitrión no apreciará a su huésped ni el amigo a su amigo y no se querrá al hermano como antes. Despreciarán a sus padres apenas se hagan viejos y les insultarán con duras palabras, cruelmente, sin advertir la vigilancia de los dioses —no podrían dar el sustento debido a sus padres ancianos aquellos cuya justicia es la violencia.

52

En su tragedia *Los Persas*, Esquilo presenta una escena de nigromancia en la capital persa, tras recibir la noticia de la derrota de Salamina (480 a.C.). La Reina Madre, Atosa, sale del palacio real vestida de negro, llevando ofrendas de leche, miel, agua bendita, vino y aceite de oliva, además de una guirnalda. Deposita ésta en la tumba de su esposo Darío I y vierte libaciones.

Mientras realiza este ritual, el coro canta himnos de alabanza al muerto, y algunos tal vez se cantaran en persa o en algo que sonara a persa a un público griego, pues el coro dice en griego, en cierto momento: «¿Me oyes, Rey, como un dios que alcanzaste la dicha, cuando pronuncio las claras palabras en lengua bárbara con múltiples tonos, lúgubres, de triste sonido?». Puesto que el persa no era lengua extranjera para una audiencia persa, podría parecer que el poeta, al menos para la primera representación de su obra, añadió lamentos en persa o en algo que podía haber pasado por persa. Si existieron alguna vez estas canciones en el texto escrito de la obra, debieron de suprimirse poco después, pues los copistas griegos estaban poco dispuestos a copiar lo que les parecían puros disparates. Pero en escena el efecto puede que fuese tremendo y el uso de palabras o expresiones extranjeras en ceremonias de magia está bien atestiguado en los Papiros Mágicos.

Darío es deificado a su muerte, como los faraones egipcios, como los soberanos de Micenas, como Alejandro Magno, como los emperadores romanos. Incluso en el Hades tiene ciertos poderes y privilegios (a diferencia, por ejemplo, del Aquiles de Homero). Él está dispuesto a aparecer y se le concede un breve permiso para ausentarse del Hades para dar consejo a su pueblo en una emergencia. Darío lleva la corona, el manto y las sandalias azafranadas con las que fue enterrado.

La escena tiene ciertos tonos cómicos, como la referencia al persa como lengua ininteligible (¡en Persia!), y la queja del fantasma del rey acerca de que es mucho más fácil bajar al Hades que regresar.

La ceremonia en sí se describe mejor como representación poética y dramática de una ceremonia auténtica, aunque era probablemente más griega que persa.

ESQUILO, *Los Persas* 607-699⁴³

REINA. — ...Por eso salí de palacio de nuevo y emprendí este camino sin carro, sin mi antiguo esplendor, llevándole al padre de mi hijo libaciones que nos lo hagan propicio, ofrendas que aplacan a los muertos: la dulce leche blanca de una vaca sin señal de yugo; el licor de la obrera que trabaja en las flores: la muy brillante miel rociada con agua corriente de una fuente virgen; la bebida pura nacida de una madre salvaje: esta alegría de una vid añosa; el fruto oloroso de la verde oliva frondosa, de vida perenne en sus hojas; y flores trezadas nacidas de la tierra que todos los frutos produce.

Ea, amigos míos, sobre estas libaciones que ofrezco a los muertos, entonan himnos y llamad aquí arriba al divino Darío, que yo enviaré estas ofrendas que bebe la tierra en honor de los dioses subterráneos.

(Mientras el Coro empieza a cantar, la Reina, con sus sirvientas, se dirige a la tumba de Darío.)

CORO. — *Mujer, tú que eres Reina, persona venerable para los persas, envía libaciones a las cámaras que tiene tu esposo bajo la tierra, que nosotros rogaremos con himnos que nos sean favorables los guías subterráneos que tienen los muertos.*

¡Ea, sagradas deidades subterráneas: Tierra, Hermes y tú, Rey de los muertos, enviad desde abajo un alma a la luz! Pues, si algún ventajoso remedio de nuestras desdichas conoce, sólo él entre los mortales podría decirnos el fin que tendrán.

(El Coro canta acompañando con la acción sus palabras.)

Estrofa 1.^a

¿Me oyes, Rey como un dios que alcanzaste la dicha, cuando pronuncio las claras palabras en lengua bárbara con múltiples tonos, lúgubres, de triste sonido?

A pleno pulmón yo voy a gritar mis dolores por tanto infortunio.

¿Me estará oyendo desde allá abajo?

Antístrofa 1.^a

¡Ea, tú, Tierra, y vosotros también, los que sois los demás soberanos de las subterráneas regiones; permitid que salga de sus moradas la gloriosa dei-

⁴³ Traducción de B. Perea Morales.

dad, el dios de los persas que en Susa nació! ¡Enviad aquí arriba a quien es cual ninguno la tierra de Persia había tenido jamás en su seno!

Estrofa 2.^a

Amado es nuestro héroe, amada, sí, su tumba, porque encierra la forma de ser que nos es amada.

Edoneo, tú que haces que suban a la luz las almas de los muertos, Edoneo, permite que suba hasta aquí el divino soberano Darío. ¡Eh! ¡Eh!

Antístrofa 2.^a

Pues nunca llevó hombres a la muerte con locuras que matan mediante la guerra.

Inspirado de un dios le llamaban los persas e inspirado de un dios él lo era, pues así conducía el timón del ejército. ¡Ah! ¡Ah!

Estrofa 3.^a

¡Rey, antiguo Rey, ea, llégate! ¡Ven hasta el punto más alto de la tumba! ¡Alza la sandalia azafرانada de tu regio pie y haz que brille el botón de tu tiara! ¡Ven, Darío, tú, que, como un padre, nunca hiciste daño! ¡Oh!

Antístrofa 3.^a

Para oír los recientes dolores, comunes a todo el país, ¡aparece, Señor de señores! Porque una bruma propia de Éstige ha sobrevolado y la juventud de nuestro país toda ha perecido. ¡Ven, Darío, tú, que como un padre, nunca hiciste daño! ¡Oh!

Épodo

¡Ay, ay! ¡Ay, ay!

¡Oh tú, que, al morir, fuiste muy llorado por tus amigos! † ¿Por qué, Señor, Señor, este doble error digno de doble lamento para todo este país tuyo? †: «Se han perdido las naves de tres bancos de remos. ¡Ya no hay naves, ya no, ya no hay naves!»

(La Sombra de Darío aparece encima de la tumba.)

SOMBRA.—¡Oh fieles entre fieles, compañeros que fuisteis de mi juventud, ancianos de Persia, ¿qué sufrimientos padece la ciudad? Gime y se golpea en señal de duelo, y hasta el suelo se abre. Siento espanto de ver a mi esposa cerca de mi tumba, mas sus libaciones propicio acepté. Y vosotros estáis al lado del túmulo cantando canciones de duelo y, alzando gemidos que atraen a las almas, llamándome estáis con voz lastimera.

No es fácil salir: sobre todo porque las deidades que tienen poder bajo tierra más prontas están a coger que a soltar. Sin embargo ejercí mi influencia so-

bre ellas y he venido aquí. Date prisa, con el fin de que yo no merezca reproche en el uso del tiempo. ¿Qué grave, reciente desgracia padecen los persas?

CORO.

Estrofa.

No me atrevo a mirarte de frente, no me atrevo a hablar ante ti, por el temor piadoso que antaño me inspirabas.

SOMBRA.—Pero, ya que he venido de abajo siendo obediente a tus gemidos, sin hacer un relato prolijo, sino con brevedad, habla y da fin a tu informe completo, prescindiendo del respeto hacia mí.

[*El Coro queda asustado para hablar; entonces el fantasma se vuelve a Atosa, quien le cuenta las noticias de la derrota de los persas. Darío culpa sólo a su hijo Jerjes, mientras Atosa también considera responsables a sus consejeros. El Coro entonces pide al fantasma consejo, y él se lo da: no atacar Grecia nuevamente. Después de instar a Atosa a ser bondadosa y compasiva con su hijo derrotado, «parte a la obscuridad bajo la tierra» (v. 839).]*

53

No sabemos lo que el propio Sócrates decía sobre su *daimónion*, la «voz interior» que le aconsejaba, pero en la *Apología*, que escribió su discípulo Platón, hay un pasaje memorable. Sócrates fue sentenciado a muerte por sus conciudadanos porque se consideraron demostradas dos acusaciones presentadas contra él: (1) que había corrompido a la juventud; (2) que había introducido nuevos dioses.

La historia muestra que las figuras impopulares han sido a menudo atacadas por motivos morales y religiosos. En cierto sentido, la campaña contra Sócrates puede considerarse como una caza de brujas. En el discurso que Platón le hace pronunciar en el tribunal, explica cómo actuaba su *daimónion*, pero no dice realmente lo que él pensaba que era. La experiencia, para él, era muy real; no está usando lenguaje poético para describir algo bastante trivial que le podría ocurrir a cualquiera de nosotros. Según Jenofonte, otro discípulo que también escribió una *Apología* de su maestro, Sócrates acostumbraba a llamar a su *daimónion* «la voz de dios» (Jen., *Apol.* 12). Puesto que se creía que los grandes oráculos del mundo antiguo eran los portavoces de los dioses, el *daimónion* de Sócrates podría ser su «oráculo privado».

La verdadera naturaleza de la experiencia de Sócrates ha sido tratada con frecuencia por los platónicos —por ejemplo, por Apuleyo en *De deo Socratis* y por Plutarco en *De genio Socratis*. Psicólogos modernos han escrito sobre ello. Obviamente ni siquiera sus contemporáneos entendieron el fenómeno y algunos prefirieron entenderlo mal. Llamarlo *daimónion*, en efecto, despertaría la sospecha de que Sócrates adoraba a una deidad secreta e innominada. Si esta deidad (o

demon o espíritu) estaba a su servicio, esto le concedía poderes especiales que eran inaccesibles a otros, de ahí la acusación de ateísmo y la implicación de brujería. Solamente los hechiceros pagaban tributo a deidades innominadas en privado. Similares maniobras fueron utilizadas siglos más tarde para condenar a Apuleyo, como sabemos por su *Apología* (ca. 160 d. C.).

PLATÓN, *Apología de Sócrates* 33B-E; 39C-40C⁴⁴

¿Por qué, realmente, gustan algunos de pasar largo tiempo a mi lado? Lo habéis oído ya, atenienses; os he dicho toda la verdad. Porque les gusta oírme examinar a los que creen ser sabios y no lo son. En verdad, es agradable. Como digo, realizar este trabajo me ha sido encomendado por el dios por medio de oráculos, de sueños y de todos los demás medios con los que alguna vez alguien, de condición divina, ordenó a un hombre hacer algo. Esto, atenienses, es verdad y fácil de comprobar. Ciertamente, si yo corrompo a unos jóvenes ahora y a otros los he corrompido ya, algunos de ellos, creo yo, al hacerse mayores, se darían cuenta de que, cuando eran jóvenes, yo les aconsejé en alguna ocasión algo malo, y sería necesario que subieran ahora a la tribuna, me acusaran y se vengaran. Si ellos no quieren, alguno de sus familiares, padres, hermanos u otros parientes; si sus familiares recibieron de mí algún daño, tendrían que recordarlo ahora y vengarse. Por todas partes están presentes aquí muchos de ellos a los que estoy viendo. En primer lugar, este Critón, de mi misma edad y demo, padre de Critobulo, también presente; después, Lisantias de Esfeto, padre de Esquines, que está aquí; luego Antifón de Cefisia, padre de Epígenes; además, están presentes otros cuyos hermanos han estado en esta ocupación, Nicóstrato, el hijo de Teozótides y hermano de Teódoto —Teódoto ha muerto, así que no podría rogarle que no me acusara—; Paralio, hijo de Demódoco, cuyo hermano era Téages; [...]

[*Sócrates mantiene su inocencia, y sabe que su defensa es sólida, pero está dispuesto a aceptar la sentencia de muerte, aunque los cargos contra él son malévolos e injustos.*]

Deseo predeciros a vosotros, mis condenadores, lo que va a seguir a esto. En efecto, estoy yo ya en ese momento en el que los hombres tienen capacidad de profetizar, cuando van ya a morir. Yo os aseguro, hombres que me habéis condenado, que inmediatamente después de mi muerte os va a venir un castigo mucho más duro, por Zeus, que el de mi condena a muerte. En efecto, ahora habéis hecho esto creyendo que os ibais a librar de dar cuenta de vuestro modo de vida, pero, como digo, os va a salir muy al contrario. Van a ser más los que os pidan cuentas, éstos a los que yo ahora contenía sin que vosotros lo percibierais. Serán más intransigentes por cuanto son más jóvenes, y vosotros os irrita-

⁴⁴ Traducción de J. Calonge Ruiz.

réis más. Pues, si pensáis que matando a la gente vais a impedir que se os re-proche que no vivís rectamente, no pensáis bien...

En efecto, jueces —pues llamándoos jueces os llamo correctamente—, me ha sucedido algo extraño. La advertencia habitual para mí, la del espíritu divino, en todo el tiempo anterior era siempre muy frecuente, oponiéndose aun a cosas muy pequeñas, si yo iba a obrar de forma no recta. Ahora me ha sucedido lo que vosotros veis, lo que se podría creer que es, y en opinión general es, el mayor de los males. Pues bien, la señal del dios no se me ha opuesto ni al salir de casa por la mañana, ni cuando subí aquí al tribunal, ni en ningún momento durante la defensa cuando iba a decir algo. Sin embargo, en otras ocasiones me retenía, con frecuencia, mientras hablaba. En cambio, ahora, en este asunto no se me ha opuesto en ningún momento ante ningún acto o palabra. ¿Cuál pienso que es la causa? Voy a decíroslo. Es probable que esto que me ha sucedido sea un bien, pero no es posible que lo comprendamos rectamente los que creemos que la muerte es un mal. Ha habido para mí una gran prueba de ello.

54

Las antiguas historias de fantasmas atestiguan la creencia popular en una especie de supervivencia de la persona tras la muerte. Los fantasmas son, de hecho, démones visibles, como muestra la descripción de Pausanias del «Túmulo», cerca de Maratón. Así como los démones invisibles eran adorados en toda Grecia, los visibles también podrían tener su culto, aunque normalmente se consideraban una molestia. La gente evitaba los lugares encantados entonces como ahora, porque con frecuencia indicaban la presencia del mal, un asesinato, por ejemplo, o muerte violenta.

Es obvio que un campo de batalla antiguo, en el que miles de hombres habían muerto en la flor de sus vidas, podía ocasionar un buen número de fantasmas permanentes (¡incluso fantasmas de caballos!), apariciones que se registraban todavía en época de Pausanias, que escribió una guía de viajes de Grecia (ca. 150 d. C.).

La palabra inglesa *ghost* (*fantasma*) muestra por sí misma cómo las antiguas creencias a veces sobreviven. Puede significar «alma» o «espíritu», como opuesto a cuerpo, pero también «aparición espectral», y a la Tercera Persona de la Trinidad se le llama en inglés «*the Holy Spirit*» (el Espíritu Santo) o «*the Holy Ghost*». Similarmente, la palabra germana *Geist* tiene una gama de significados bastante amplia, siendo la mayoría de ellos adecuados, en un sentido o en otro, a «espíritu».

Pausanias viajó por toda Grecia en el siglo II d. C. y visitó los lugares famosos. Prestó atención a las historias de los guías turísticos mientras contemplaba los monumentos, pero también hizo alguna investigación por su cuenta.

En la batalla de Maratón (490 a.C.) muchos hombres perdieron la vida y sus cuerpos quedaron allí enterrados. Tan antiguo campo de batalla —antiguo incluso

en los días de Pausanias — no es un lugar ordinario. La batalla vuelve a tener lugar de noche cada cierto tiempo, pero es peligroso ir allí y esperar a que ocurra. A los fantasmas no les gusta la curiosidad gratuita.

Todos los soldados caídos son considerados héroes, pero tres seres divinos o semidivinos gozan de un culto especial: Maratón, el héroe epónimo del lugar; Hércules, de quien se creía que había ayudado a los griegos; y una misteriosa aparición llamada Equetlo, que utilizó la reja de su arado como arma.

PAUSANIAS, *Descripción de Grecia* I 32, 3-5⁴⁵

El demo de Maratón está a la misma distancia de Atenas que de Caristo en Eubea. En este lugar del Ática desembarcaron los bárbaros, fueron vencidos en la batalla y perdieron algunas naves cuando se hacían a la mar [490 a. C.].

Hay una tumba de atenienses en la llanura, y sobre ella estelas con los nombres de los que murieron por tribus, y otra tumba para los beocios de Platea y para los esclavos; pues por primera vez lucharon entonces esclavos.

Hay un sepulcro individual de Milcíades hijo de Cimón, que murió más tarde, después de fracasar en Paros, y a causa de ello fue llamado a juicio por los atenienses. Allí es posible durante la noche percibir el relinchar de los caballos y la lucha de los hombres. A nadie le ha sido útil llegar allí a propósito para verlo directamente, pero cuando eso sucede sin que se busque o de cualquier otro modo no incurre en la ira de los espíritus.

Los de Maratón honran a los que murieron en la batalla llamándolos héroes, a Maratón por quien el demo tiene su nombre, y a Heracles, porque dicen que ellos fueron los primeros griegos que consideraron a Heracles como un dios.

Sucedió, según dicen, que en la batalla se presentó un hombre de apariencia y equipo de campesino. Éste, tras dar muerte a muchos bárbaros con un arado, después de su hazaña desapareció. Cuando consultaron los atenienses el oráculo, no les respondió con respecto a él ninguna cosa, pero les ordenó honrar al héroe Equetlo.

La descripción de Pausanias de una famosa pintura que podía verse en Delfos en tiempos antiguos nos muestra la opinión griega común sobre el Hades. Parte de ella servía como ilustración de la consulta de Ulises al adivino Tiresias (*núm.* 50). Estaba claramente representada como una verdadera *katábasis*, «descenso», ya porque el pintor, Polignoto, entendió así el texto, o quizá porque no podía repre-

⁴⁵ Traducción de M.^a C. Herrero Ingelmo.

sentar la aparente contradicción entre descenso y no-descenso que hemos notado arriba.

Su forma de hacer visible la topografía del infierno, con todos sus habitantes conocidos por el mito, la literatura y las obras de arte anteriores, fue muy admirada en la Antigüedad. En cierto sentido, la pintura era monumental y enciclopédica, y la riqueza de detalle debía de ser sorprendente. En otro sentido, actuaba en las emociones de quienes todavía creían que había vida después de la muerte, al menos para quienes habían pecado o cometido un crimen en la tierra. Las religiones místicas y la característica doctrina ética que se predicaba en Delfos, donde se encontraba la pintura, daban esperanza a quienes se encomendaban a los dioses y empezaban una nueva vida.

El artista incluyó algunos personajes que pertenecen, al parecer, a la esfera del folklore antes que a la literatura, por ejemplo, el demon Eurinomo, que come carne de cadáveres (es decir, causa su putrefacción). Pausanias intentó encontrarlo en la *Odisea*, así como en otras epopeyas anteriores hoy perdidas, pero no pudo encontrar a este demon en concreto. Había sin duda guías disponibles que explicaban los detalles y creaban, tal vez, una nueva mitología para los turistas.

PAUSANIAS, *Descripción de Grecia* X 28, 1 - 29, 1

[Una parte de la gran pintura de Polignoto en la antesala en Delfos muestra la caída de Troya y la salida de los griegos.] La otra parte de la pintura, la de la izquierda, muestra a Ulises, que ha bajado al Hades para consultar al alma de Tiresias por su regreso seguro a casa. Los detalles de la pintura son como se indican a continuación: hay agua como formando un río, obviamente el Aqueronte, con juncos que crecen en él y peces nadando cuyas formas son tan tenues que uno los tomaría por sombras más que por peces. Hay un bote en el río, con el barquero [*Caronte*] a los remos. Polignoto ha seguido, creo yo, la *Miniada*, en la que hay un pasaje referido a Teseo y Pirítoo:

«Pero entonces no pudieron encontrar el barco en el que los muertos embarcan, el que Caronte, el viejo barquero, conduce, dentro de su fondeadero.»

Por esta razón Polignoto pintó a Caronte como un hombre bien avanzado en años. Los pasajeros del bote no son claramente visibles. Telis aparece como un joven adolescente, Cleobea todavía como una joven mujer; ella sostiene en sus rodillas un cesto del tipo que comúnmente se hacen para Deméter. Todo lo que he oído acerca de Telis es que el poeta Arquíloco fue nieto suyo, y de Cleobea se dice que llevó los misterios de Deméter desde Paros a Tasos.

A orillas del Aqueronte hay un grupo notable, debajo del bote de Caronte. Hay un hombre que trató a su padre injustamente, y ahora está siendo estrangulado por su padre. En esta época la gente respetaba a sus padres por encima de cualquier cosa.... [*Sigue una digresión*]. Próximo al hombre que había maltratado a su padre y que por ello sufre su castigo en Hades, hay un hombre

que paga el castigo por un sacrilegio. La mujer que lo castiga es experta en drogas, especialmente las venenosas. Claramente, la gente era muy religiosa.

Más arriba de las figuras que he mencionado se encuentra Eurínomo. Los guías de Delfos dicen que es uno de los démones del Hades y que se come la carne de los cadáveres, dejando sólo sus huesos. Pero la *Odisea* de Homero y la *Miniada* y los *Nóstoi* —hablan todos de Hades y sus horrores— no saben nada de un demon llamado Eurínomo. Pero voy a describir al menos a qué se parece él y cómo está representado en la pintura. Su color es entre negro azulado, como el de las moscas que zumbaban alrededor de la carne, muestra sus dientes y está sentado sobre la piel de un buitre...

Más arriba de las figuras ya mencionadas se encuentran dos compañeros de Ulises, Perimedes y Euríloco, llevando víctimas para el sacrificio; las víctimas son moruecos negros...

56

Éste es el ritual de un exorcista del *Gran Papiro Mágico de París*. Es mucho más complicado que los exorcismos descritos en la Biblia. Ciertas sustancias han de ser cocinadas en aceite de oliva, ciertas palabras escritas en una lámina de estaño y ciertas fórmulas recitadas. En la fórmula principal, el demon que posee al paciente es amenazado por nombres divinos de diferentes culturas: Egipto, Israel, paganismo grecorromano, cristianismo y algunas otras que no pueden ser claramente identificadas. El conjunto equivale a un ataque enérgico contra el demon. Si el dios de una cultura es ineficaz, la combinación de muchos dioses ayudará sin duda. En algunos casos, los poderes de los dioses a los que el demon deberá someterse son enfatizados por ejemplos impresionantes.

El alimento tabú prescrito al final es interesante. Esto no significa necesariamente que el mago que ideó este ritual fuera judío. Puede simplemente haber utilizado palabras hebreas (o lo que él creía que eran palabras hebreas) y haber imaginado que la pureza del ritual, según la costumbre judía, hacía las palabras más efectivas. Probablemente un exorcista de este tipo no pertenecía a ninguna de las grandes religiones de la época; pero esto no le impedía tomar de ellas cosas para reforzar su magia.

Textos de magia en papiros griegos
(= PGM 1, 170-173)⁴⁶

EXORCISMO DE PIBEQUIS

Remedio probado, de Pibequis, contra los posesos. Toma aceite de olivas no maduras con mastigia y pulpa de loto, y ponlo a hervir con mejorana inco-

⁴⁶ Traducción de J. L. Calvo Martínez y M.^a D. Sánchez Romero (= IV 24, 3007-3085).

lora y di: «[*palabras mágicas*; entre otras *Iōēl, Chari, Phtha*] sal de fulano (*lo que deseas*)».

En lo tocante a la fabricación del amuleto, escribe en una lámina de estaño: «[*palabras mágicas*]», y cuélgala al cuello del paciente, para espantar a cualquier demon al que tema. Realiza el conjuro poniéndote de frente.

Ésta es la fórmula del conjuro: «Te conjuro por el dios de los hebreos, Jesús, [*palabras mágicas*], tú que te muestras en el fuego, tú, el que está en medio de la tierra y de la nieve y de la niebla; **Tanetis**, que descienda tu ángel, el inexorable, y exorcice al demon que rodea a esta criatura que Dios formó en su santo Paraíso; porque yo te suplico, santo Dios, por Amón [*palabras mágicas*]. Te conjuro a ti, que fuiste contemplado por Israel en una columna luminosa y en una nube durante el día, que salvó a su pueblo del Faraón e hizo caer sobre el Faraón las diez plagas por haberlos desoído. Yo te conjuro, espíritu de todo demon, para que digas de qué clase eres. Pues yo te conjuro, por el sello que puso Salomón sobre la lengua de Jeremías y habló.

»Habla también tú, di de qué clase eres, celeste o aéreo, terrestre o subterráneo, o infernal o Ebuseo o Querseio o Fariseo, di qué clase de espíritu eres. Pues yo te conjuro, dios portador de luz, indomable, que sabes lo que hay en el corazón de todo ser vivo, el que ha modelado con tierra la raza de los hombres, el que resucita de la oscuridad y amontona las nubes y humedece la tierra con la lluvia y bendice sus frutos, a ti, a quien bendice toda fuerza celestial de ángeles, de arcángeles. Te conjuro a ti, gran dios Sabaot, por quien el río Jordán se retiró y el Mar Rojo, sobre el que caminó Israel, volvió a ser intransitable; pues yo te conjuro a ti, que mostraste las ciento cuarenta lenguas e hiciste la distribución según tu personal mandato. Te conjuro por el que hizo arder a los soberbios gigantes con huracanes, a quien canta el cielo de los cielos, al que cantan las alas del querubín. Te conjuro a ti, por el que puso montes alrededor del mar o un muro de arena y le ordenó no traspasarlo. Y le obedeció el abismo.

»También obedéceme tú, cualquier espíritu demoníaco, porque yo te conjuro por el que pone en movimiento a los cuatro vientos desde los sagrados eones, el que tiene forma de cielo, de mar, de nubes, portador de luz, indomable. Te conjuro por el que está en la Jerusalén pura, para quien arde el fuego inextinguible eternamente, con su nombre santo [*palabras mágicas*] ante el que tiembla el infierno de fuego y las llamas arden a su alrededor y el hierro se quiebra, y toda montaña tiembla desde sus cimientos. Te conjuro, cualquier espíritu demoníaco, por aquel que vigila sobre la tierra y hace temblar sus cimientos y lo hizo todo de la nada para que existiera. Te conjuro a ti, el receptor de este conjuro, a que no comas cerdo, y se te someterá todo espíritu y demon de la clase que sea.»

Al hacer el conjuro, sopla una vez, enviando el soplo desde las puntas de los pies hasta la cara, y será arrojado fuera. Consérvate puro: pues la fórmula es hebrea y se guarda entre hombre puros.

57

Se discute todavía si las tragedias de Séneca se representaban o solamente eran recitadas. Esta escena de nigromancia de uno de sus dramas (escrito durante la primera mitad del siglo I d.C.) era narrada, quizá por la dificultad de poner la acción en escena. Como filósofo estoico, Séneca estaba interesado en la ciencia contemporánea (escribió una obra científica, *Cuestiones naturales*, en prosa); también censuraba las supersticiones y escribió una obra (hoy perdida) sobre dicha materia. En uno de sus *Tratados Morales (Sobre los beneficios)* escribe: «Ningún ser humano normal tiene miedo de un dios. Es insensato temer lo que es bueno para ti, y nadie puede amar lo que teme» (IV 19, 1).

Puesto que el miedo —miedo a poderes desconocidos— es un elemento tan importante en la magia, es sorprendente que Séneca no preste a ésta ninguna atención, pues en realidad lo hizo, no sólo en esta tragedia, sino también en su *Medea*. Quizá, como autores anteriores a él, consideraba la magia como un tema literario que ofrecía grandes posibilidades. Las descripciones de ceremonias mágicas eran adecuadas para impresionar al lector y al público, y ya desde Aristóteles se había considerado la purificación como una de las funciones del drama. Como filósofo, Séneca quería ayudar a sus lectores a vencer el miedo; como autor dramático, lo consideraba necesario para aterrarlos, para lograr una *kátharsis*, una especie de purificación del sistema nervioso. La escena de magia no es necesaria para la estructura de la obra; Sófocles y otros dramaturgos no la utilizaron. Puede suponerse, entonces, que Séneca lo hizo en consideración a su función purificadora.

¿Presenciaron alguna vez Séneca o su sobrino Lucano (ver *núm.* 58) una ceremonia de nigromancia? No lo sabemos, pero, si consideramos que el propio Nerón se interesaba en este tipo de cosas, es bastante posible. Sabemos por los Papiros Mágicos de la realización de estos rituales, pero reconstruirlos a partir de este texto dramático sería un error. Por otra parte, el tema tenía una larga historia y Séneca pudo haberlo tomado de la literatura antes que de la vida —por ejemplo, de las «personificaciones demoníacas» del libro VI de la *Eneida* de Virgilio— añadiendo algunos toques propios.

SÉNECA, *Edipo* 530-626⁴⁷

CREONTE. — Hay lejos de la ciudad un sombrío bosque de encinas, allá por los parajes del valle que riega la fuente de Dirce.

⁴⁷ Traducción de J. Luque Moreno.

Unos cipreses que levantan la cabeza por encima de la floresta encierran entre sus troncos un bosque siempre verdeante y añosas encinas extienden sus ramas encorvadas y podridas por el moho (a unas les ha destrozado el costado la voraz vejez, otras, a punto de derrumbarse con sus raíces ya extenuadas, cuelgan apoyadas en el tronco de otra).

Laurel de amargas bayas y ligeros tilos y mirto de Pafos y chopo destinado a remar por el inmenso mar y pinos que no dejan pasar a Febo y que oponen su tronco sin nudos a los soplos del Céfito: y en medio se yergue un enorme árbol y con su imponente sombra abruma la arboleda que queda por debajo y, extendiendo ampliamente las ramas a su alrededor, defiende él solo el bosque.

Debajo de él se estanca triste, sin conocer la luz ni a Febo, un agua helada por un frío eterno. Un cenagoso pantano rodea al indolente manantial.

Cuando el anciano sacerdote introdujo hasta aquí sus pasos, no tuvo que esperar: el sitio le ofrecía la noche. Se cava entonces la tierra y se echan encima fuegos arrancados de hogueras funerarias. El propio adivino se cubrió el cuerpo con fúnebre vestido y sacudió la rama. Con sucio porte avanza siniestro el anciano: el lúgubre manto le cuelga hasta los pies, mortífero tejo aprieta su canosa cabellera.

Ovejas de negro vellón y negruzcos bueyes son arrastrados hacia atrás: la llama hace presa en los manjares y, vivo, el ganado se estremece en medio del fuego infernal.

Evoca luego a los manes y a ti que reinas sobre los manes y al guardián que impide la salida del lago de la muerte, y recita un mágico encantamiento, y, amenazante, con rabia en su boca, entona todo aquello que aplaca a las sutiles sombras o que las convoca. Hace sobre el fuego libaciones de sangre y quema reses enteras hasta llenar el hoyo con la sangre que corre a raudales. Hace encima libaciones de nívea leche y derrama también el líquido de Baco con la mano izquierda; entona de nuevo los sortilegios y, mirando a tierra, convoca a los manes con voz más grave y atronadora.

Lanzó un ladrido la turba de Hécate; tres veces sonaron lúgubrementes las hondonadas de los valles, la tierra entera se conmovió al ser sacudido desde abajo el suelo. «Me escuchan» —dijo el adivino— «han sido eficaces mis palabras. Se está rompiendo el ciego caos y a los pueblos de Plutón se les da acceso hasta los de arriba».

Se inclinaron todos los árboles y erizaron sus melenas, se agrietaron los robles y en todo el bosque hubo una sacudida de terror. La tierra retrocedió y gimió en lo más hondo: o bien el Aqueronte no soportó con indiferencia que se invadieran sus recónditas profundidades, o bien sonó la propia tierra al romperse sus estructuras para dar paso a los difuntos, o Cérbero, el de las tres cabezas, movió loco de rabia sus pesadas cadenas.

De pronto se resquebraja la tierra y se desgarró abriéndose en una inmensa hoya: yo mismo vi los pálidos dioses entre sombras; yo mismo, los inertes

lagos y la noche verdadera. Fría se me quedó la sangre, cuajándose en las venas.

Saltó fuera una terrible cohorte y se irguió en armas todo el linaje nacido del dragón, las catervas de hermanos nacidos de los dientes del monstruo de Dirce y la Peste, mal ansioso de devorar al pueblo de Ogiges. Luego se dejó oír la torva Erinis y el Furor ciego y el Horror y, a una, todo aquello que producen y ocultan las eternas tinieblas: el Duelo, arrancándose los cabellos, y la Enfermedad, que apenas puede sostener su desfallecida cabeza, la Vejez, dura para sí misma, y el angustioso Miedo.

Yo me quedé sin respiración y hasta ella, que ya conocía los ritos y sortilegios del anciano, se quedó estupefacta.

El padre, sin inmutarse y con la osadía que le daba su desgracia, convoca al pueblo exangüe del fiero Dite: al punto, como sutiles nubecillas, revolotean y respiran los vientos a cielo descubierto.

No produce tantas hojas el Érix para que luego caigan, ni en plena primavera da tantas flores el Híbla cuando un denso enjambre se traba en apretado pelotón; no rompe tantas olas el mar jonio, ni son tantas las aves que, huyendo de las amenazas del helado Estrimón, emigran los inviernos y, surcando el cielo, cambian las nieves árticas por el tibio Nilo, como las gentes que hizo salir aquella voz del adivino...

[*Sigue una serie de apariciones del mundo subterráneo.*]

Al final, después de haber sido llamado repetidas veces, levantó con vergüenza la cabeza y se apartó lejos de toda la turba, tratando de ocultarse (amenaza y redobla sus imprecaciones por la Éstige el sacerdote hasta que muestra al descubierto su rostro) Layo.

Horror me da hablar: se quedó en pie, horripilante de la sangre que había corrido por su cuerpo, con unas greñas cubiertas de espantosa suciedad, y habló con voz llena de rabia...

[*El fantasma de Layo da a conocer ahora que su hijo Edipo, rey de Tebas, es el responsable de la plaga que ha soportado la ciudad; Edipo lo ha matado y se ha casado con su propia madre; se debe castigar a Edipo.*]

Por este texto podría parecer que Lucano trataba de superar a su tío Séneca en la descripción del horror. Ha creado en esta epopeya inacabada sobre la guerra civil entre César y Pompeyo una especie de terrible bruja, Ericto, a la que consulta el «cobarde» hijo de Pompeyo poco antes de la decisiva batalla de Farsalia (48 a. C.). Puesto que Lucano deseaba competir como poeta épico con Virgilio, podemos pensar que esta escena de nigromancia del libro VI de su obra fue ideada para invitar a la comparación con el libro VI de la *Eneida*, la visita del héroe al infierno.

Lucano, en primer lugar, enumera diversos métodos de adivinación, pero añade que para el hijo de Pompeyo la nigromancia es la única manera fidedigna de explorar el futuro. Los ritos que aparecen son presentados como monstruosos y repugnantes, pero el poeta sigue y sigue, como si disfrutara de todos los horribles detalles. Es un ingenioso truco literario: Lucano afirma quedar impresionado por las prácticas mágicas que describe y, sin embargo, parecen producirle un cierto goce.

Ericto tiene un enorme poder y ningún escrúpulo en hacer uso de él. La idea central de todo el pasaje —la resurrección de un cadáver— puede que se discutiera como un problema científico en la época. Shelley, que admiraba a Lucano y lo situaba por encima de Virgilio como poeta, debió de leer este pasaje con su esposa, Mary, pues es casi con seguridad el núcleo del experimento de Frankenstein.

LUCANO, *Farsalia* VI 413-830⁴⁸

Cuando en esta tierra condenada por los hados asentaron sus campamentos los caudillos, a todos les bulle el presentimiento de un choque inminente, y está claro que se avecina el grave momento de la prueba decisiva y que ya los destinos avanzan cada vez más cerca. Tiemblan los espíritus cobardes e imaginan lo peor; pocos son los que, pertrechados de energía cara a los dudosos acontecimientos, mantienen su esperanza a la vez que su temor. Pero de la turba de los cobardes formaba parte Sexto, vástago indigno de un padre como el Magno; poco después, merodeando en su destierro por las aguas de Escila, mancilló, pirata siciliano, los triunfos marítimos de su padre. Él, aguijado a conocer previamente los rumbos del destino por miedo, incapaz de soportar la espera e inquieto por todo lo que iba a suceder, no consulta los trípodes de Delos ni los antros píticos, ni le place indagar qué sonidos emite en el bronce de Júpiter, Dodona, la primera en brindar sus frutos como alimentos, o quién puede conocer los hados por el examen de las vísceras, quién interpretar el vuelo de las aves, quién observar las fulguraciones del cielo y escrutar las estrellas con el cuidado de los asirios, o cualquier otro arte secreto, pero lícito. Este individuo conocía las prácticas misteriosas de los crueles magos, prácticas detestables para los dioses del cielo, las aras funestas por los sacrificios fúnebres, la creencia que inspiran las sombras y Plutón, y para el infortunado era cosa evidente que las divinidades celestes sabían bastante poco. Coadyuva a su vano y salvaje delirio el propio paraje, las murallas — cercanas al campamento — de las hemónidas, cuyas actividades ni la fantasía más horrenda y desenfrenada podría rebasar, y cuyo quehacer normal es todo lo que resulta increíble. Más aún, la tierra de Tesalia produce habitualmente en sus rocas tanto

⁴⁸ Traducción de A. Holgado Redondo.

yerbas venenosas como piedras capaces de comprender a los magos cuando entonan arcanos funestos. Brotan allí numerosos productos capaces de hacer violencia a los dioses, e incluso la extranjera de Cólquida recogió en tierras hemonias yerbas que no había traído consigo. Los impíos encantamientos de esta siniestra casta atraen hacia sí los oídos de los celícolas, sordos a tantos pueblos, a tantas gentes. Sólo esta famosa voz se adentra por las profundidades del éter y hace llegar hasta la divinidad palabras que vencen su resistencia, sin que jamás logren sustraerla a ellas ni el cuidado del eje ni el de las revoluciones del cielo. Cuando su sacrílega melopea ha alcanzado los astros, entonces, que la persa Babilonia y la misteriosa Menfis abran, si quieren, de par en par todos los santuarios de sus viejos magos: la tesalia se llevará de los altares extranjeros a los dioses celestes. Por obra del encantamiento de las tesálicas se ha infiltrado en corazones insensibles un amor no inducido por los hados, y austeros ancianos se han abrasado en llamas ilícitas. Y no sólo les son de utilidad los nocivos bebedizos o el sustraer a la yegua recién parida la bolsa hinchada de líquido de la frente del potro, prenda del amor de su madre: la mente, aun sin estar inficionada por la ingestión de ningún veneno, sucumbe ante el simple encantamiento. A quienes no encadena ningún vínculo de lecho conyugal ni la pujanza de una belleza seductora, les han atraído ellas con el mágico girar del hilo retorcido. Se han visto interrumpidos los ritmos normales de la naturaleza: sufrió un parón el día, diferido por la anormal prolongación de la noche. Desobedeció el éter la ley natural, quedó embotado en su giro veloz el universo al escuchar sus conjuros, y se pasma Júpiter de que los polos, aun impulsados con apremio sobre sus rápidos ejes, no se muevan. Ahora lo cubren todo de lluvias, acarrear nubes ante el ardiente Febo y truena el cielo sin que lo sepa Júpiter: con palabras análogas suelen dispersar a todo lo ancho las húmedas nieblas y los nimbos de flotantes penachos. Con los vientos en calma llega a encrespase el mar; o al contrario, bajo la prohibición de darse por enterado de las galernas, se queda mudo pese a los embates del noto; hasta se hinchan las velas empujando la nave en contra del viento. Quedó clavado el torrente, colgando de una peña cortada a pico, y corrió el río pendiente arriba. No trajo el verano el desbordamiento del Nilo, el Meandro enderezó su corriente, el Saona precipitó el curso lento del Ródano. Abajada su cima, los montes allanaron su cresta, avistó el Olimpo las nubes desde abajo y, sin sol alguno, en el rigor del invierno, se fundieron las nieves de Escitia. A Tetis, que se movía a impulsos del astro, la hizo retroceder el encantamiento hemonio, impidiéndole llegar a la costa. También la tierra sacudió los ejes de su masa en equilibrio y basculó la gravedad en su habitual atracción hacia el centro del universo. Al embate de su voz reculó el peso de tan gran mole y ofreció la visión del Olimpo deslizándose en torno a ella. Todo animal capacitado para matar y dañino por naturaleza tiembla ante las habilidades de las hemonias y les suministra los medios para sus variadas muertes. A éstas, los ávi-

dos tigres y la famosa cólera de los leones las acarician con lengua mimosa; para éstas desenrosca la culebra sus gélidos anillos y se tiende a lo largo en el suelo cubierto de escarcha; despedazado el cuerpo, se recomponen los nudos de la víbora, y muere la serpiente bajo el soplo de una ponzoña humana. ¿Qué significa este trabajo que se toman los celestes por seguir los encantamientos y las yerbas, y el temor a desdeñarlos? ¿Qué tipo de pactos e intercambios mantienen vinculados a los dioses? ¿Les es forzoso obedecer, o les agrada? ¿Lo merecen ellas sólo por una piedad que se nos escapa o se hacen valer por secretas amenazas? Esta autoridad ¿la tienen ellas sobre todos los dioses del cielo, o estos ensalmos imperiosos apuntan a una determinada divinidad, que puede obligar al mundo a todo aquello a que ella misma es obligada? Ellas también hicieron descender por vez primera los astros del raudo cielo, y la serena Febe, asediada por los siniestros venenos de sus conjuros, empalideció y se consumió en fulguraciones ennegrecidas y terrosas, no de otro modo que si la tierra le impidiera reflejar a su hermano e interpusiera sus sombras entre las llamas celestes; y, forzada a bajar por obra del encantamiento, soporta tan grandes fatigas hasta que, más cercana al suelo, deja caer su espuma sobre las yerbas de debajo.

Estos ritos alevosos, estos crímenes de una siniestra ralea, la feroz Ericto los había condenado como excesivamente piadosos y había derivado sus inmundas prácticas hacia nuevos ritos. Para ella, en efecto, es un sacrilegio poner su fúnebre cabeza bajo techado de una ciudad o en un ambiente hogareño, habita las tumbas abandonadas y, gracias a los dioses del Erebo, ocupa los túmulos tras la expulsión de sus sombras. Oír⁴⁹ las asambleas de las criaturas silentes, conocer las moradas estigias y los arcanos del subterráneo Plutón, no se lo impiden los dioses celestes ni el hecho de estar aún viva. Marca el rostro de la impía una escualidez repugnante y pútrida, y su cara, desconocida del cielo sereno y terrible por su lividez estigia, se inclina bajo el peso de unos cabellos desgrefñados; si un nimbo y unos negros nubarrones ocultan las estrellas, entonces la tesalia sale fuera de las desnudas tumbas a la caza de los rayos nocturnos. Al pisarlas, va agostando las semillas de la mies fecunda, y con su aliento echa a perder las brisas que no eran mortíferas. Ni dirige ruegos a los celestes, ni llama en su auxilio a la divinidad entonando súplicas, ni conoce las fibras propiciatorias: se goza en colocar sobre los altares llamas funerarias y los granos de incienso que ha robado a los fuegos de la pira. Cualquier abominación se la conceden los celestes ya a los primeros acentos de su plegaria, pues tienen miedo de escuchar un segundo conjuro. Almas llenas de vida y que aún seguían rigiendo sus miembros, las sepultó en la tumba y, cuando aún les debían años de existencia los destinos, les llegó la muerte, sin ella quererlo;

⁴⁹ Luck prefiere la lectura *ambire*, que él traduce por «visitar», en lugar de *audire*, forma seguida por A. Holgado Redondo en la presente traducción.

o bien hizo desandar el camino a los funerales desde las propias tumbas, dando la vuelta el cortejo fúnebre, y los cadáveres escaparon a la muerte. Humeantes cenizas y huesos calcinados de jóvenes roba ella del centro de la pira, e incluso la antorcha que sostenían sus padres, y recoge pedazos del lecho fúnebre que vuelan en negra humareda, vestidos que caen hechos cenizas y pavesas todavía con olor a carne muerta. En cambio, cuando los cadáveres quedan guardados en los sarcófagos, donde se desprende el humor interior, y, eliminada la corrupción de la médula, se endurecen, entonces ella se ensaña ávidamente contra todos los miembros, hunde sus manos en los ojos, se goza en extraer los globos helados y roe las lívidas excrecencias de la mano desecada. Acostumbra a romper con sus dientes el lazo y los nudos mortales, a desgarrar los cadáveres que cuelgan de la horca, a raspar las cruces, a arrancar las vísceras batidas por las lluvias y las médulas recocidas por su exposición al sol. Suele robar el clavo que atraviesa las manos y la negra purulencia por los miembros goteantes de podre y los cuajarones de ponzoña, y, si un nervio resiste a sus mordiscos, se queda colgada de él. Además, siempre que algún cadáver yace en la tierra desnuda, allí está ella antes que las fieras y las aves; y no quiere despedazar los miembros con el hierro y con sus propias manos, antes espera a que lo muerdan los lobos, pronta a quitarles las tajadas de sus fauces reseca. Y no se abstienen sus manos del asesinato, si hay necesidad de sangre viva, la primera que salta de la garganta abierta, [ni rehúye el asesinato, si sus ritos exigen sangre viva] y si las mesas fúnebres reclaman entrañas palpitantes. De igual modo, con un tajo en el vientre, y no por donde la naturaleza lo demandaba, extrae el feto para colocarlo en las aras llameantes; y cada vez que tiene necesidad de sombras crueles y poderosas, ella misma se procura los manes. Cualquier tipo de muerte humana le es aprovechable. Ella arranca del cadáver del adolescente el primer vello de sus mejillas, ella corta con su mano izquierda las guedejas del efebo moribundo. A menudo, también, en el funeral de un pariente la siniestra tesalia se echó sobre los miembros queridos y, estampándole besos, mutiló su cabeza y le abrió la boca con la presión de sus dientes; y, mordiéndole la punta de la lengua pegada a la garganta reseca, musitó una salmodia en los labios helados y transmitió un secreto abominable a las sombras estigias.

Cuando la existencia de esta le fue revelada a Pompeyo por la nombradía del lugar, él, con la noche en lo alto del cielo, a la hora en que Titán hace pasar el mediodía por debajo de nuestra tierra, emprende el camino por las solitarias campiñas. Los fieles y habituales lacayos de los crímenes de la maga, mero-deando en torno a tumbas y sepulturas violadas, la avistaron a lo lejos sentada en un risco abrupto, por donde el Hemo, perdiendo altura, prolonga los picachos de Farsalia. Ella estaba probando fórmulas desconocidas por los magos y los dioses de la magia y modelando un encantamiento para un uso especial. En efecto, temiendo que Marte pasara de largo hacia otra región del orbe y que la

tierra de Ematia se viera privada de tan gran carnicería, la hechicera, emponzoñando a Filipos con sus conjuros y rociándolo con sus siniestros bebedizos, le prohibió que dejara pasar la guerra, con el fin de tener a su disposición tan numerosos muertos y servirse de toda la sangre del mundo: espera mutilar los cadáveres de reyes abatidos, retirar las cenizas de la raza hesperia y conseguir los huesos de famosos personajes y sus manes tan importantes. Ésta es su única y ardorosa preocupación: qué llevarse del cadáver yacente del Magno, sobre qué miembros de César precipitarse.

La aborda primero el cobarde vástago de Pompeyo: «¡Oh gloria de las hemónidas, que puedes revelar a los pueblos su destino y desviar de su curso los sucesos venideros!: te suplico que se me permita conocer con certeza el final que prepara la fortuna de la guerra. No soy el último escalón del populacho romano yo, retoño esclarecido del Magno, futuro dueño del mundo o heredero de tan inmensa calamidad. Mi espíritu, perturbado por la incertidumbre, tiembla, mas está, en cambio, dispuesto a sobrellevar los temores bien fundados: quita al azar el derecho de desplomarse súbito e imprevisto sobre mí. O violenta a las divinidades o bien prescinde tú de los dioses y sácales la verdad a los manes. Descorre las moradas eliseas y, haciendo venir a la propia muerte, obligala a confesarme a quiénes de nosotros reclama. No es un trabajo de poca monta: es cosa digna que te ocupes de indagar, incluso en tu propio interés, hacia dónde bascula el dado de un destino tan importante». La impía tesalia se alegra de que se haya difundido el renombre de su fama y le replica a su vez: «Si trataras de remover destinos menos importantes, fácil sería, mozo, contar con los dioses, aun a pesar suyo, para las acciones que tú quisieras. Se le concede a nuestra arte mágica, cuando los planetas han apremiado con sus rayos la muerte de una persona, introducir aplazamientos; y, aunque todas las estrellas hayan decidido que llegue a vieja, truncamos con nuestras yerbas sus años en la mitad de su vida. En cambio, cuando la serie de las causas proviene de los comienzos del mundo, y todos los destinos padecen si se quiere hacer algún cambio, y bajo un solo golpe se ve afectado el conjunto de la humanidad, entonces —lo confesamos la turba de las tesalias— la Fortuna puede más. Mas, si te contentas con saber de antemano los acontecimientos, fáciles, a más de numerosos, serán los accesos abiertos hacia la verdad: la tierra, el éter, el caos, los mares, y también las llanuras y los peñascos de Ródope nos hablarán. Pero lo más fácil, al haber tan gran abundancia de la reciente carnicería, es poner en pie un cuerpo en las campiñas de Ematia, de manera que la boca del cadáver recién muerto y todavía caliente resuene a plena voz, en vez de una fúnebre sombra que, con sus miembros ya calcinados por el sol, farfulle estriencias ininteligibles a nuestros oídos».

Terminó de hablar y, duplicando con su magia las tinieblas de la noche, cubierta su macabra cabeza con escuálida nube, merodea entre los cuerpos de los muertos allí tirados, carentes de sepultura. Al punto huyeron los lobos, hu-

yeron las aves de rapiña, sin saciarse, retrayendo sus garras, mientras la tesalia elige a su adivino y, escrutando las médulas heladas por la muerte, encuentra las fibras de un pulmón que se mantiene rígido sin trazas de herida y busca la voz en ese cuerpo difunto. Los destinos de numerosos guerreros muertos están ahora pendientes de a quién decidirá ella retornar al mundo de los vivos. Si hubiera tratado de levantar en las llanuras a todas las tropas y devolverlas a la guerra, habrían cedido las leyes del Erebo y, por la fuerza de tal portento, se habría puesto a combatir una multitud sacada del Averno estigio. Por fin, se lleva con una cuerda al cuello el cuerpo elegido y, con un garfio prendido a los fúnebres lazos, por riscos y peñas arrastra al mísero cadáver destinado a volver a la vida y lo coloca bajo el alto peñascal de un monte cavernoso, que la funesta Ericto había consagrado a sus ceremonias impías.

Descendiendo hasta cerca de las tenebrosas cavernas de Plutón, se hunde en un abismo el terreno, cuyos bordes oprime un bosque desvaído de ramas inclinadas hacia el vacío, y el tejo, que ni siquiera por su copa se asoma al cielo ni deja pasar los rayos del sol, lo cubre con su sombra. En el interior, las mortecinas tinieblas y el moho oriniento, debido a la larga noche que reina en las oquedades, no se iluminan jamás si no es por obra de un encantamiento. Ni en las gargantas de Ténaro se asienta un aire tan estancado; es el lúgubre confin del mundo invisible y del nuestro, adonde los reyes del Tártaro no tendrían reparo en enviar a los manes. En efecto, por más que la adivina tesalia haga violencia a los hados, es dudoso si contempla las sombras estigias por haberlas atraído hasta allí o por haber bajado hasta ellas. Viste un atuendo abigarrado y parecido al de las Furias por su vistosa capa, descubre su rostro echándose atrás los mechones y anuda su encrespada cabellera con guirnaldas de víboras. Cuando ve asustados a los compañeros del joven Sexto y a él mismo tembloroso y con los ojos desencajados en un pálido semblante, les dice: «Deponed los temores que albergáis en vuestro medroso corazón: al punto, al punto le será devuelta una nueva vida con sus verdaderas facciones, de modo que incluso los más amedrentados puedan oírle hablar. Pero si yo puedo mostraros la laguna Estigia y su ribera crepitante de llamas, si, merced a mí, podéis ver a las Euménides y al Cérbero sacudiendo su cuello enmelenado de culebras y a los gigantes con cadenas en sus espaldas, ¿qué temor es ese, cobardes, de ver a los manes que a su vez me tienen miedo?».

Entonces, lo primero, llena de sangre hirviente el pecho, tras abrirlo con nuevas heridas, limpia de podre las medulas y le suministra copiosamente virus lunar. A éste se mezcla todo lo que ha producido la naturaleza en parto monstruoso: no faltó la espuma de perros hidrófobos, ni las visceras del lince, ni la vértebra nodal de la dura hiena, ni las medulas de ciervo engordadas con carne de serpiente, ni la rémora que detiene la nave en medio de las aguas aunque el euro ponga tensos los cables, ni ojos de dragones, ni las piedras que suenan entibiadas debajo del águila en período de incubación, ni la serpiente

voladora de los árabes y la víbora nacida en el Mar Rojo, guardiana de la concha preciosa, o la piel, arrancada en vivo, de la cerasta líbica, o las cenizas del fénix colocado en un ara oriental. Una vez que hubo mezclado así estas ponzoñas vulgares y que tienen cada una su nombre, añadió hojas empapadas en un filtro nefando y yerbas a las que, al nacer, escupió su boca siniestra, y cuantos venenos aportó ella misma al mundo. Luego, su voz, más poderosa que todas las yerbas para conjurar a los dioses infernales, emite primero confusos murmullos disonantes y muy diferentes del lenguaje humano. Contiene aquella voz los ladridos de los perros y los gemidos de los lobos, las quejumbres del búho asustadizo y del vampiro nocturno, los estridentes aullidos de las fieras y el silbido de la serpiente; expresa también los lamentos de la onda estrellada en los acantilados, el ruido de los bosques y los truenos de la nube al romperse: de tantos sonidos se formó una sola voz. Seguidamente, despliega el resto en su canto armonioso y con sus palabras penetra en el Tártaro: «Euménides, que representáis lo nefando de la Estigia y los Castigos de los culpables; Caos, ansioso de confundir innumerables mundos, y tú, rey de este territorio, a quien atormenta hace largos siglos la muerte aplazada de los dioses; Estigia, y vosotros, Campos Elíseos, que ninguna tesalia se merece; Perséfone, que aborreces al cielo y a tu madre, y tú, última parte de nuestra Hécate, por medio de la cual los manes y yo mantenemos intercambios en silencioso lenguaje; tú, portero de la espaciosa morada, que desparramas nuestras vísceras ante el can sañudo, y vosotras, hermanas que tenéis que tirar por segunda vez de los hilos, y tú, barquero de la onda inflamada, anciano ya cansado por las sombras que a mí retornan, escuchad mis preces. Si os invoco con labios suficientemente abominables y mancillados, si jamás entono estos conjuros sin haberme alimentado de carne humana, si a menudo he lavado con sesos calientes los pechos aún llenos de la divinidad, después de tajarlos, si todo niño cuya cabeza y vísceras deposité en vuestros platos iba a volver a la vida, obedeced a mis plegarias. No reclamamos un alma bien oculta en las profundidades del Tártaro y habituada largo tiempo a las tinieblas, sino una que aún está bajando porque acaba de huir de la luz; todavía está detenida en la primera boca del pálido Orco y, aunque preste oídos a estas yerbas mágicas, ha de llegar a los manes de una sola vez. Que la sombra de un soldado pompeyano, hasta hace poco de los nuestros, le revele todo al hijo de su general, si es que las guerras civiles merecen vuestra gratitud».

Cuando, tras pronunciar estas palabras, levantó su cabeza y su boca espumeante, ve allí en pie la sombra del cadáver echado en tierra, temerosa de los miembros sin vida y del odioso confinamiento de su antigua prisión. Le da pavor introducirse en un pecho y en unas entrañas abiertas, y en unas carnes laceradas por mortal herida. ¡Ay, desventurado, a quien se le arrebató inicua y maravillosamente el último privilegio de la muerte: no poder ya morir! Se maravilla Ericto de que se les permitan a los destinos estas demoras y, airada contra la

muerte, azota el cadáver inmóvil con una serpiente viva y, por las cavernosas grietas del suelo, producidas mediante el encantamiento, ladra a los manes y rompe el silencio de su reino: «Tisífone, Megera, que no haces caso de mi voz, ¿no empujáis con crueles latigazos a través del vacío del Erebo a esta alma infortunada? Pues ahora yo os voy a hacer salir llamándoos por vuestro nombre verdadero y os dejaré abandonadas, perras de la Estigia, en la luz de aquí arriba; por tumbas y por funerales os perseguiré, vigilándoos, os expulsaré de los túmulos, os ahuyentaré de todas las urnas funerarias. Y a ti, Hécate sórdida de lívida figura, te mostraré así a los dioses, ante los que sueles presentarte con un aspecto distinto y falso, e impediré que cambies tu fisonomía infernal. Divulgaré, Hennea, qué festines son los que te retienen debajo de la inmensa mole de la tierra, qué pacto de amor te liga al macabro rey de la noche, qué contagios padeciste, por los que Ceres no quiso seguir reclamándote. Contra ti, el peor de los Soberanos del universo, introduciré a Titán, abriendo violentamente tus cavernas, y te sentirás herido por la repentina luz del día. ¿Me obedecéis? ¿O habrá que obligar a intervenir a Aquél, a cuya invocación jamás la tierra deja de sufrir sacudidas de terror, el que mira cara a cara a la Górgona y castiga a la asustada Erinis con sus propios látigos, el que reina en la zona del Tártaro más abajo del alcance de vuestra mirada, para el que vosotros sois los dioses de arriba, y que puede jurar en falso por las ondas de la Estigia?». Al punto se calentó la sangre coagulada, vivificó las negras heridas y corrió por las venas hasta las extremidades del cuerpo. Ante su arremetida, los órganos vitales se estremecen bajo el helado pecho, y una nueva vida, deslizándose por entre las medulas ya deshabitadas a ella, se mezcla a la muerte. Entonces palpitan todas las articulaciones, se tensan los nervios; y el cadáver no se levanta de la tierra poco a poco, miembro por miembro: salió despedido del suelo y se enderezó de un solo golpe. Se ensanchan las comisuras y los ojos quedan abiertos. Su aspecto no era aún el de una persona viva, pero era ya el de un moribundo: continúan la palidez y la rigidez, y muestra su estupor al verse devuelto al mundo. Mas ningún murmullo emiten sus labios cerrados: se le conceden voz y lengua sólo para dar respuestas: «Contéstame a lo que te ordeno — dijo la tesalia — a cambio de una gran recompensa; pues, si dices la verdad, te haré inmune a las artes heimonias para todo lo que dure el universo: en una pira tal y con tales leños quemaré tus miembros a la vez que recito un ensalmo estigio, que tu sombra no prestará ya oídos a los encantamientos de ningún mago. Merezca este gran premio el haber vivido por segunda vez: ni fórmulas ni yerbas mágicas se atreverán a interrumpir tu largo sueño del Leteo cuando yo te haya dado la muerte. A los tripodes y a los que hablan inspirados por los dioses les vienen bien los vaticinios enigmáticos: retírese con la certeza todo el que reclama la verdad a las sombras y acude animoso a los oráculos de la inflexible muerte. No escatimes nada, te lo ruego: da sus nombres a las cosas, indica los lugares; presta la voz mediante la cual puedan los hados co-

municarse conmigo». Añadió además un encantamiento con el que hizo posible a la sombra saber cuanto se le pregunta. Afligido, hecho un mar de lágrimas, respondió el cadáver: «Los funestos hilos de las Parcas no los he visto en realidad, ya que he regresado desde el talud de la ribera apenas tocada; sin embargo, por lo que he alcanzado a conocer de todas las sombras, feroz discordia agita los manes romanos y armas impías han roto la paz del mundo subterráneo; por distintos caminos dejaron los caudillos del Lacio las moradas elíseas y el Tártaro doliente. Ellos hicieron público lo que se proponen los destinos. Entristecido tenían el rostro las sombras de los bienaventurados: vi llorar a los Decios, padre e hijo, almas ofrecidas en holocausto a las guerras, y a Camilo y los Curios, y a Sila, que se quejaba de ti, Fortuna; llora Escipión en su infortunada descendencia que va a perecer en tierras de Libia; un enemigo de Cartago aún mayor, Catón, se apena de los destinos de su nieto que no está dispuesto a ser esclavo: sólo a ti, Bruto, el primer cónsul tras la expulsión de los tiranos, te vi contento entre las almas piadosas. Rotas y hechas trizas sus cadenas, el terrible Catilina se muestra exultante, y lo mismo los feroces Marios y los Cetegos de hombro desnudo; vi yo jubilosos a demagogos de renombre: los Drusos, desmedidos en sus propuestas legislativas, y los Gracos, de una osadía desaforada; manos atenzadas por eternas argollas de acero y por la cárcel de Plutón se pusieron a aplaudir, y una turba de culpables reclama las campiñas de los piadosos. El señor del reino de la muerte abre lívidos aposentos, aguza peñas abruptas y duro acero para las cadenas, y prepara así el castigo para el vencedor. Llévate contigo, joven, este consuelo: que los manes están esperando a tu padre y a su casa en un cobijo apacible y reservan en la zona tranquila del reino un lugar para los Pompeyos. Y no te inquiete la gloria de una vida breve: llegará la hora que haga iguales a todos los caudillos. Apresuraos a morir y, orgullosos de la grandeza de vuestro espíritu, descended, aunque sea desde modestas tumbas, y pisotead los manes de divinidades de Roma. Qué túmulo bañará la onda del Nilo y cuál la del Tíber, ésta es la única cuestión; y la lucha entre los jefes es sólo en torno a su funeral. Tú no inquietes tu destino: las Parcas te lo darán a conocer aunque yo me lo calle; profeta más seguro, tu propio padre Pompeyo te lo revelará todo en los campos de Sicilia, sin saber él tampoco con certeza hacia dónde encarrilarte, de dónde alejarte, qué zonas aconsejarte que evites, qué astros del universo. Temed, infortunados, tanto Europa como Libia y Asia: la fortuna ha repartido los túmulos de acuerdo con vuestros triunfos. ¡Oh familia digna de compasión!, nada verás en todo el orbe más seguro que Ematia». Cuando acabó de exponer así los destinos, queda en pie afligido, con callado semblante, y solicita de nuevo la muerte. Es preciso acudir a ensalmos y yerbas mágicas para que el cadáver se desplome; los hados no pueden reclamar para sí esta vida, por haber ya ejercitado una vez todos sus derechos. Entonces, con numerosos troncos, erige ella una pira; el difunto viene a las llamas. Ericto deja al joven colocado sobre

el rimero encendido, permitiéndole al fin morir, y acompaña a Sexto al campamento de su padre; y, cuando el cielo apuntaba ya los tintes del amanecer, la noche, bajo la orden de retener el día hasta que alcanzaran sin peligro las tiendas, les procuró unas espesas tinieblas.

59

Cuando los grandes oráculos del mundo antiguo —Delfos, por ejemplo— empezaron a perder su prestigio, surgió una gran inquietud entre los teólogos y los filósofos paganos. Plutarco, platónico, que había ejercido un sacerdocio vitalicio en Delfos desde el 95 d. C., dedicó uno de sus tratados a este problema. La teoría que parecía preferir es ésta: no los propios dioses —el Apolo de Delfos, por ejemplo—, sino algunas deidades menores, son responsables del mantenimiento y la continuidad de los espíritus oraculares en los santuarios famosos. A diferencia de los dioses olímpicos, estos démenes envejecen y, después de muchos siglos, mueren. Es una teoría interesante, pues implica la creencia en una fuerza cósmica que es más concentrada o más intensa en ciertos puntos del globo. Cuando esta fuerza se detecta en un lugar determinado, éste se convierte en «sagrado». Pero si la fuerza se desvanece gradualmente, el lugar sagrado será abandonado.

Para ilustrar este aspecto, Plutarco cuenta la famosa historia de la muerte del «Gran Pan», que era indiscutiblemente un poderoso demon; los démenes menores comprendieron en seguida que su momento había llegado cuando supieron de su muerte.

La sustitución de simples démenes por los dioses olímpicos ayudó a defender el prestigio de los antiguos dioses contra el escepticismo de algunas escuelas filosóficas y contra los ataques de los cristianos. Al final, los cristianos afirmaron que no podía trazarse ninguna distinción válida entre tales dioses y los démenes.

PLUTARCO, *Sobre la desaparición de los oráculos* 418E-419E

[*Cleombroto, uno de los participantes en el diálogo, acaba de proponer la teoría de que los démenes o dioses menores, no ninguna divinidad importante, son responsables de los oráculos. Esta teoría no gusta a Heracleon, otro participante en el diálogo.*]

«Que no son los dioses», responde Heracleon, «quienes están a cargo de los oráculos, dado que los dioses deben ser ajenos a los intereses terrenos, sino los démenes, los sirvientes de los dioses los que lo están, no me parece una idea errada, pero atribuir, siguiendo a pies juntillas a Empédocles, y fundar en estos démenes crímenes, ilusiones y errores impuestos por los dioses, y presumir que finalmente mueren, como si fueran hombres, esto me parece más aventurado y extraño.»

En este punto Cleombroto preguntó a Filipo quién era este joven [*es decir, Heracleon*] y de dónde había llegado, y, después de aprendido su nombre y su ciudad, repuso: «Heracleon, hemos abordado discusiones insólitas, pero sabemos qué hacemos. Cuando se discuten cuestiones importantes, se necesitan premisas importantes si se quiere llegar cerca de la verdad. Pero eres inconsecuente, porque suprimes algo que simplemente has acabado de conceder: reconoces que los démones existen, pero, negando que pueden ser imperfectos y mortales, no admites que existen. Porque ¿en qué son ellos diferentes con respecto a los dioses si, atendiendo a su esencia, poseen la inmortalidad y, moralmente, están exentos de las pasiones y defectos?».

Como Heracleon reflexionaba en silencio sobre esto, Filipo dijo: «Heracleon, hemos heredado démones malos no solamente de Empédocles, sino también de Platón, Jenócrates y Crisipo, y Demócrito, sobre todo, quien en su oración para encontrar ‘démones propicios’ reconoció claramente la existencia de otra clase —funestos y llenos de impulsos e intenciones perversas. Con respecto a la pregunta de si los démones pueden morir, he oído una historia de un hombre que no era ni tonto ni impostor. El padre de Emiliano, el profesor de retórica de quien algunos de vosotros habéis sido alumnos, era Epiterses; era profesor de escuela y vivió en la misma ciudad que yo. Me contó que una vez hizo un viaje a Italia y embarcó en una nave que transportaba mercaderías y un número grande de pasajeros. Era ya la tarde; estaban cerca de las islas Equinades. El viento bajó, y el barco fue arrastrado cerca de Paxos.

»Muchos pasajeros se encontraban despiertos, y algunos todavía continuaron bebiendo después de terminar la cena. Repentinamente una voz se dejó oír desde la isla de Paxos que a gritos decía ‘¡Tamo! ¡Tamo!’. Todos se asombraron. Este Tamo era nuestro piloto, un egipcio, pero él no era conocido por este nombre por muchos de nosotros. La voz llamó dos veces, y él permaneció silencioso, pero a la tercera, contestó. Entonces la voz le repuso: ‘Cuando estés a la altura del Palodes, anuncia que el Gran Pan ha muerto’. Al oír esto, continuó Epiterses, todos se asombraron y consultaron entre ellos mismos si era mejor obedecer esta orden o no inquietarse y olvidarla. Entonces Tamo decidió que, si el viento soplaba, pasaría y no diría nada, pero que, si no había viento y el mar estaba en calma, anunciaría lo que se le había encomendado. Al llegar cerca del Palodes y no haber viento ni ninguna ola, Tamo miró desde la popa hacia la tierra y dijo las palabras que había oído: ‘El Gran Pan ha muerto’. No había terminado aún cuando se produjo un gran sollozo, no como el de una persona, sino como de muchas, mezclado con gritos de asombro. Como había muchas personas como testigos, la historia pronto corrió por toda Roma, y Tamo fue mandado llamar por el emperador Tiberio. Tiberio creyó tanto que la historia era cierta que ordenó una investigación completa sobre Pan; los estudiosos de su corte —y había muchos— indicaron que era el hijo de Hermes y Penélope».

Pero Filipo también contó con varios testigos entre los presentes; ellos habían oído la historia de Emiliano cuando era ya anciano.

Demetrio dijo que varias islas cerca de la costa de Bretaña están aisladas y desiertas, y que algunas tenían el nombre de démenes y héroes. Él mismo, por orden del emperador, hizo una travesía de exploración y observación a la más cercana de estas islas. Tenía únicamente unos pocos habitantes: hombres sagrados que eran considerados inviolables por los bretones. Poco después de su llegada, se produjo una gran confusión en la atmósfera y se observaron muchos presagios: un trueno estalló y un relámpago golpeó la tierra. Cuando volvió la calma, la gente de la isla dijo que uno de los espíritus más poderosos había fallecido...

60

En el diálogo *Sobre la desaparición de los oráculos*, Plutarco también trata sobre los démenes en general. Tiende a desligar a los dioses de cualquier contacto directo con los seres humanos y a presentar como intermediarios a los démenes. Al referirse a Hesíodo (*núm. 51*), interpreta —correctamente, al parecer— su distinción entre démenes buenos y malos. Su intento de calcular el promedio de vida de un demon resulta un poco inverosímil, pero su descripción de la transformación de cuerpos y almas es hermosa, pues defiende la realidad de un orden de existencia superior y espiritual.

PLUTARCO, *Sobre la desaparición de los oráculos* 414E-415D

[*Habla Lamprias:*] Es realmente simple y pueril creer que el mismo dios... entra en el cuerpo del profeta y habla sirviéndose de sus labios y de su voz como instrumento. Mezclar la divinidad con las funciones humanas es infringir su majestad y desatender su dignidad y la excelencia de su naturaleza.

[*Contesta Cleombroto:*] Tienes razón, pero como es difícil saber y determinar cómo y hasta qué punto es preciso hacer intervenir a la Providencia, algunos mantienen que la divinidad no tiene absolutamente nada que ver, mientras que otros ven en ella la causa de todo. Ambas posiciones se alejan igualmente del término justo y exacto. Yo concuerdo con los que dicen que Platón, cuando imaginó un elemento subyacente a las cualidades aparentes de los cuerpos —elemento que se llama ahora «materia» y «naturaleza»— libró a los filósofos de numerosos y serios problemas. Pero también hay quienes han descubierto que la raza de los démenes, equidistante entre dioses y hombres, sirve de punto de unión entre los dioses y la humanidad, y establece una relación entre ellos y nosotros. Poco importa si esta teoría pertenece a los

magos que siguieron a Zoroastro o que sea tracia y pertenezca a Orfeo, o que sea egipcia o frigia, como podemos adivinar por el ritual de cada uno de estos países, en los que vemos que la muerte y las manifestaciones de duelo tienen lugar importante en las ceremonias y liturgias sagradas.

Entre los griegos, Homero parece usar ambos términos indiferentemente. A veces llama a los dioses «démones». Hesíodo fue el primero en distinguir clara y explícitamente tres clases diferentes de seres racionales: dioses, héroes y hombres. Según esto, parece que él creyó en una transformación por la cual los hombres de la estirpe de oro fueron démones buenos en gran número, y que algunos semidioses admitieron el rango de héroes.

Otros autores admiten una transformación de un estado a otro para los cuerpos tanto como para almas. Así como uno ve el agua generarse de la tierra, el aire del agua y el agua del fuego, por un movimiento ascendente propio de la materia, así las almas superiores experimentan una transformación de hombres a héroes y de héroes a démones, pero desde el rango de démones únicamente unas pocas se purifican durante un período largo de tiempo a causa de su excelencia y terminan participando enteramente de la naturaleza divina. Pero también sucede que algunas de ellas no pueden ejercer control sobre sí mismas y se degradan y se introducen de nuevo en cuerpos mortales y tienen una existencia opaca y oscura, como una bruma.

Hesíodo también piensa que la muerte llega a los démones al cabo de cierto período de tiempo...

La suma total de la vida de un demon es de nueve mil setecientos veinte años...

En este pasaje de su diálogo *Sobre la desaparición de los oráculos*, Plutarco trae a colación el aserto de que los dioses no operan directamente; más bien, se comunican a través de los démones, sus servidores, mensajeros, ayudantes o secretarios. Los démones, por ejemplo, supervisan los sacrificios y ritos místéricos; castigan al culpable y mantienen los oráculos.

PLUTARCO, *Sobre la desaparición de los oráculos* 418C-D.

Permitidme terminar estas primeras consideraciones con la conclusión que le conviene, pues nosotros ahora hemos alcanzado este punto. Digamos, sobre todo, después de otros muchos, que cuando los démones a cargo de la adivinación se desvanecen, los oráculos se desvanecen con ellos y desaparecen. Cuando los démones son exiliados o emigran, los oráculos pierden su poder,

pero, cuando los démones retornan, después de largo tiempo, los oráculos hablan nuevamente, como los instrumentos musicales cuando hay músicos que los toquen.

62

En su tratado *Sobre Isis y Osiris*, Plutarco ofrece nuevas hipótesis sobre la naturaleza de los démones. Toma citas de Hesíodo, Empédocles, Platón y Jenócrates, discípulo de Platón, al que se ha llamado «el padre de la demonología científica». Se insiste sobre todo en los démones malignos. Algunos de ellos son lo que podríamos llamar «ángeles caídos» de la Antigüedad pagana. Otros parecen malignos por naturaleza, por ejemplo Tifón, que en el mito y ritual de Isis y Osiris representa al eterno malvado, al antagonista permanente en una especie de drama cósmico entre deidades benévolas y malévolas.

Para Plutarco, que fue testigo del rápido crecimiento del culto de Isis durante su vida, estas deidades egipcias, incluso las buenas, parecían démones que habían sido ascendidos a rangos superiores en recompensa por un comportamiento excepcional. En otras palabras, Plutarco era lo bastante pragmático como para reconocer un cierto éxito incluso en la esfera religiosa. Isis y Osiris no formaban parte del Panteón griego, pero el atractivo de su culto en el periodo helenístico tardío y primeros años del Imperio es un hecho. Según Plutarco, su éxito como deidades se basaba en una especie de ascenso dentro de una jerarquía divina que, por supuesto, requería la aprobación de las autoridades más altas y era, por tanto, oportuno. Este ascenso espiritual refleja las jerarquías que ya conocemos en la tierra y, así, nuestra búsqueda de los poderes más elevados debe continuar.

PLUTARCO, *Sobre Isis y Osiris* 361A-E

Parece que los démones tienen una naturaleza y un comportamiento complejo y anómalo; por eso Platón atribuye a los dioses olímpicos el lado derecho y los números impares, y a los démones sus contrarios. Jenócrates cree que los días nefastos y todas las fiestas que se caracterizan por golpes o lamentos, ayuno o blasfemias o las bromas obscenas no son apropiadas al culto de los dioses y de los démones buenos. Él cree que hay en la atmósfera grandes y poderosos seres que son también malos y crueles, y que disfrutan con tales tipos de cosas que he mencionado y que, si ellos lo consiguen, no ocasionan problemas adicionales.

Hesíodo llama a los buenos y bondadosos démones «santos démones» y «tutores de la humanidad», y dice que «dispensan la riqueza, que es su privilegio real».

Platón alude a esta categoría como «intérpretes» y «mensajeros», intermediarios entre dioses y hombres, los que dirigen las oraciones y deseos de los hombres y nos traen desde el reino de los dioses oráculos y dones benéficos.

Empédocles dice que los démones pagan sus faltas y los deberes que descuidan: «Porque el poder del éter los dirige hacia el mar; / el mar los vomita al exterior, sobre la tierra; / la tierra los envía a los rayos del sol incansable; / y el sol los precipita en el remolino del éter: / una región los recibe de otra, y todas los odian». Los démones sufren castigo y son purificados hasta encontrar el lugar y el rango que son naturalmente suyos.

Las concepciones como éstas y otras similares entroncan, según dicen, con Tifón. Sus celos y malévolas intenciones lo impulsaron a cometer acciones terribles: puso en desorden todo e inundó la tierra entera y el mar de maldades. Luego, tuvo que pagar su castigo. Como la vengadora Isis, hermana y esposa de Osiris: ella frenó la furia insensata de Tifón y le puso fin. Entonces ella no quiso resaltar más que los combates y las luchas que había sostenido, o sus andanzas y tantos actos de bravura y tantas acciones sabias que había hecho. Ella no aceptaría silencio y olvido, sino que en el ritual más sagrado [= ¿los ritos de iniciación de los misterios de Isis?] introdujo símbolos y representaciones de sus pruebas anteriores. Santificó con ellos una lección de piedad y un aliento para los hombres y las mujeres que son víctimas de trances similares. Ella y Osiris fueron ascendidos de benévolos démones al rango de dioses a causa de su virtud admirable. Esto sucedió luego a Hércules y Dioniso. Parece apropiado que ellos reciban honores conjuntos como dioses y démones. Su poder se extiende por todos lados, pero especialmente en las regiones superiores a la tierra y el mundo subterráneo...

63

Muchos filósofos antiguos escribieron «Consolaciones» para sus amigos y mecenas e incluso para sí mismos, con el fin de proporcionar ayuda y consuelo en momentos de aflicción. Dos composiciones o disertaciones de este tipo se atribuyen a Plutarco: una para su mujer por la muerte de su hijo; la otra para su amigo Apolonio. El siguiente texto probablemente no fue escrito por Plutarco, pero representa el género bastante bien.

Uno de los argumentos utilizados en este tipo de literatura es el siguiente: la muerte no es el mal que la mayoría de la gente considera que es; es, de hecho, una bendición. A continuación se cuentan algunas historias para ilustrar esta verdad. En el presente texto la tercera historia es particularmente importante, pues documenta la existencia, en la Antigüedad, de «oráculos de los muertos» (*psychomanteía* «oráculos de almas»). En este caso, se consulta al oráculo no sobre el futuro sino sobre el pasado: un padre ha perdido de repente a su único hijo y sospecha que la muerte no ha sido natural. Visita un *psychomanteion*, probablemente el de Cumas, cerca de Nápoles, que está asociado con la famosa Sibila (ver Virg., *Eneida* VI). Allí ofrece un sacrificio, cae dormido y tiene una visión. El procedimiento es una especie de incubación, aunque en este caso la visión se

busca no para encontrar curación a una enfermedad, sino para verificar un hecho del pasado. Podría decirse, sin embargo, que las inquietudes del padre y las sospechas acerca de la muerte de su hijo podían fácilmente haberse convertido en una obsesión y haberse manifestado en un trastorno nervioso. Al mismo tiempo, él sólo quiere saber la verdad y ésta le es revelada por dos *psychai* «almas», la de su padre y la de su hijo. El mensaje que el «alma» o «demon» de su hijo transmite a Elisio (el nombre parece inventado para la ocasión) es simplemente que no sabemos lo que la muerte en verdad es y que la gente muere porque su tiempo natural ha llegado, aunque no lo entendamos.

El relato puede no ser histórico, pero muestra que los griegos y los romanos creían en diversos medios de comunicarse con los muertos. Los sueños eran uno de ellos. La función especial del *psychomanteion* era establecer las condiciones bajo las cuales tales sueños ocurrirían. La técnica o técnicas utilizadas eran probablemente similares a las empleadas para las incubaciones.

PLUTARCO, *Consolación a Apolonio* 109A-D⁵⁰

Y sobre Agamedes y Trofonio dice Píndaro que ellos, después de construir el templo de Delfos, pidieron a Apolo una recompensa y que él les anunció que se la daría en el séptimo día, pero, entretanto, les ordenó que se banqueteasen; ellos, después de hacer lo ordenado y habiéndose acostado a dormir, a la séptima noche, murieron.

Se cuenta también que Píndaro mismo, habiendo encargado a los enviados de los beocios al templo del dios que preguntasen: ¿qué es lo mejor para los hombres?, la sacerdotisa, que transmitía los oráculos, contestó que él mismo lo debía de saber, si es que la historia de Trofonio y Agamedes era suya; pero si él lo quería saber por experiencia, en breve tiempo le sería manifiesto. Y, así, Píndaro, al conocer esto, dedujo que se trataba de su muerte y, pasado algún tiempo, murió. Lo que le ocurrió al italiano Eutínoo se dice que fue de la manera siguiente. Era, en efecto, hijo de Elisio de Terina, un hombre principal entre los habitantes de la ciudad por su virtud, su riqueza y su reputación, y murió de repente por causa desconocida. Entonces, Elisio sospechó lo que otro cualquiera habría también sospechado, si su hijo no habría muerto quizá envenenado, pues era el único heredero de sus grandes posesiones y riquezas. Estando en duda sobre el modo en que podría conseguir pruebas de estas cosas, se llegó a un lugar donde se conjuraba a los muertos y, habiendo realizado un sacrificio como estaba ordenado por la costumbre, se acostó a dormir y tuvo la siguiente visión: le pareció que su padre se le acercaba y, al verlo, le contó la suerte de su hijo y le suplicaba y pedía que le ayudase a descubrir la causa de su muerte. Y que él le dijo: «He venido a eso. Mira, cógele a éste las cosas que trae, pues por ellas sabrás todo aquello por lo que te afliges». Y al que le

⁵⁰ Traducción de C. Morales Otal y J. García López.

señaló era un joven que le seguía, parecido a su hijo, de edad y estatura semejantes. Así pues, le preguntó quién era, y él dijo: «Soy el espíritu de tu hijo» y al mismo tiempo le ofrecía un papel. Después de desenrollarlo, vio que tenía escritos estos tres versos:

*Oh desgraciado Elisio, deseaste conocer los pensamientos de los hombres.
Eutínoo descansa en los brazos de la muerte dispuesta por el destino,
pues no era bueno que él viviera, ni para él ni para sus padres.*

Tales son los relatos, que tienes recogidos en las obras de los escritores antiguos.

64

Encontramos en esta ocasión una pieza de folklore que no estaba incluida en la *Odisea*, aunque puede ser muy antigua. Uno de los compañeros de Ulises continúa atormentando a los habitantes de una ciudad de Sicilia que lo habían apedreado hasta la muerte por violar a una muchacha del lugar. El oráculo delfico es consultado y da la razón al demon, porque era un héroe, después de todo, y se establece un culto en su honor. Cada año, la muchacha más hermosa de toda la comunidad debía ser entregada al héroe-demon como esposa. Lo que quiere decir con la palabra «entregada» no está del todo claro, pero el contexto parece sugerir un sacrificio humano, no exactamente un *hieròs gámos* «boda sagrada», o una violación ritual. La muchacha, podemos imaginar, moría o desaparecía. El verdadero héroe de la historia, un famoso boxeador, Eutimo, se enamora de la destinada a ser la víctima y lucha con el demon, del mismo modo que Hércules luchó con la Muerte en *Alceste* de Eurípides, conduciéndole «fuera del país». Eutimo entonces se casa con la muchacha y viven felizmente a partir de entonces; de hecho, él nunca muere, sino que se convierte en un demon (uno bueno, sin duda). Pausanias vio una pintura, una copia de un original mucho más antiguo, que ilustraba esta curiosa historia. En ella el demon maligno, de nombre Licas, aparece como una figura «terriblemente negra», de aspecto aterrador, vestida con una piel de lobo (*lýkos* significa «lobo» en griego). Tal vez sea éste el origen de la historia de Drácula y el hombre lobo. Es de notar que a lo largo del relato los términos *héroe* y *demon* se utilizan de manera intercambiable.

PAUSANIAS, *Descripción de Grecia* VI 7-11

[*Eutimo era un boxeador famoso; nació en el sur de Italia y volvió allí después de una de sus victorias olímpicas.*]

Cuando Eutimo volvió a Italia, luchó contra el Héroe. Ésta es la historia. Ulises, en sus andanzas tras la caída de Troya, según dicen, fue arrastrado por

los vientos a varias ciudades de Italia y Sicilia. Arribó con sus naves a Temesa. Uno de sus marineros se emborrachó y violó a una muchacha, y por este crimen fue apedreado hasta morir por los naturales del país. Ulises no prestó atención a la muerte de este hombre y se hizo a la mar, pero el demon del hombre que había sido apedreado hasta morir por los naturales del país nunca dejaba escapar la oportunidad de asesinar a la gente de Temesa, de todas las edades. Finalmente, toda la población estaba dispuesta a abandonar Temesa e Italia entera, pero la Pitia no los dejó. Les ordenó apaciguar al Héroe erigiéndole un santuario aparte y edificándole un templo, y dándole como esposa cada año a la mujer joven más hermosa que se encontrara en Temesa. Ellos hicieron, por supuesto, lo que el dios les había ordenado, y el demon no los aterrorizó nunca más.

Pero sucedió que Eutimo llegó a Temesa cuando se pagaba el tributo habitual al demon. Tras averiguar la naturaleza del problema, sintió el deseo de entrar en el templo y de ver a la muchacha. Al verla, su reacción primera fue un sentimiento de piedad, pero después se enamoró de ella. La muchacha le juró casarse con él si la salvaba. Eutimo se preparó y esperó el ataque del demon. Peleó con él y ganó, y el Héroe —expulsado del país— se zambulló en el mar y desapareció. Eutimo celebró una boda espléndida, y el pueblo quedó libre para siempre del demon.

También oí otra historia sobre Eutimo: alcanzó una edad avanzada y se las arregló para escapar a la muerte, desapareciendo de entre los hombres de manera diferente... Esto es lo que he oído, pero también he visto una pintura por suerte relacionada con el asunto. Era copia de una pintura más antigua. Hay en ella un joven, Síbaris, un río, el Calabro, una fuente, la Lica, el santuario de un héroe y la ciudad de Temesa. Entre estas figuras se encontraba también el demon que Eutimo expulsó: su color era terriblemente negro, y era realmente terrible de ver; una piel de lobo le servía de vestido, y, según una inscripción sobre la pintura, su nombre era «Licas».

La historia de Telifrón es un episodio tragicómico de la novela de Apuleyo *El asno de oro*. El propio Apuleyo estaba interesado en la brujería y la novela, indudablemente, contiene elementos autobiográficos. Este episodio en concreto refleja la creencia popular de que las brujas necesitaban cadáveres o partes de ellos para sus operaciones mágicas; de ahí que los cadáveres debieran ser vigilados cuidadosamente hasta que fueran incinerados. La gente que podía permitirselo contratava un guardián. En este ejemplo, un joven que necesita desesperadamente dinero acepta un trabajo que resulta no ser tan fácil como parecía. En el curso de la historia el cadáver es hecho volver a la vida dos veces, una vez en secreto por las

brujas y otra ante una multitud por un famoso «profeta» egipcio —es decir, un nigromante— vestido con túnica de lino, calzado con sandalias de hoja de palmera y la cabeza rapada. Como en el *núm.* 63, las circunstancias de su muerte son aclaradas por el propio muerto.

APULEYO, *El asno de oro* II 21-30⁵¹

«Era yo todavía menor de edad, cuando salí de Mileto para asistir a los Juegos Olímpicos y visitar, de paso, estas regiones en que nos hallamos y que tanto renombre dan a la provincia. Había recorrido toda la Tesalia cuando, en mala hora, llegué a Larisa. Iba recorriendo todos los rincones; como mi presupuesto de viaje tocaba a su fin, acudía a todos los medios para aliviar mi falta de recursos. Entonces veo en medio de la plaza a un viejo de elevada estatura. Subido a una piedra, gritaba con voz potente: ‘¡Quien quiera guardar a un muerto, ponga precio al servicio!’.

»Dirigiéndome a un transeúnte: ‘¿Qué significa esto? —le digo—. ¿Es frecuente en este país que los muertos escapen?’.

»‘Cállate —respondió el otro—. Bien se ve que eres un crío o un extranjero de tierras lejanas para ignorar que te encuentras en Tesalia, donde las brujas desgarran corrientemente a mordiscos la cara de los muertos en busca del ingrediente que complementa su ciencia mágica’.

»Yo pregunto con insistencia: ‘Por favor, dime: ¿en qué consiste esta guardia fúnebre?’. ‘En primer lugar —me contestó— hay que estar en vela toda la noche ininterrumpidamente, con los ojos bien abiertos y sin pestañear clavados sobre el cadáver; no hay que distraer la mirada sobre ningún otro objeto, ni siquiera de reojo. Pues esas malditas brujas, bajo la apariencia de cualquier clase de animal, se deslizan tan furtivamente que les es fácil burlar hasta la vigilancia del Sol y de la Justicia; toman en efecto la forma de aves, de perros, de ratas y hasta la de moscas. Luego, con sus terribles encantamientos, infunden irresistible sueño a los guardianes. No, nadie podría enumerar los tenebrosos ardidés que se inventa la fantasía de esas malditas mujeres. No obstante, por tan peligroso servicio no se paga más que de cuatro a seis monedas de oro. ¡Ah! Y casi olvidaba un detalle: si por la mañana uno no entrega el cadáver intacto, todo lo que en él falte o esté deteriorado, hay que reponerlo con piezas recortadas de la propia cara’.

»Bien informado ya, me armo de viril arrojo y me acerco decididamente al pregonero: ‘Deja ya de desgañitarte —le digo—. Aquí está, a punto, el guardián; a ver tu oferta’.

⁵¹ Traducción de L. Rubio Fernández.

»‘Mil sestercios — dice — te están esperando. Pero, oye, joven, fijate bien: es el hijo de uno de los principales ciudadanos: has de guardar debidamente su cadáver de esas infames harpías’.

»‘Déjate de tonterías y puras bagatelas — le replico—. Aquí tienes a un hombre de hierro, que no duerme, más penetrante que el propio Linceo o que Argo: en una palabra, soy todo ojos’.

»Aún no había terminado, me acompañó en el acto a una casa cuya entrada principal estaba cerrada; me invita a entrar por la puertecita trasera; entramos en una habitación oscura, por estar cerradas las ventanas, y, mostrándome a una señora llorosa y vestida de luto, a cuyo lado se detiene: ‘He aquí — dice — a un hombre que se ha comprometido a guardar fielmente el cadáver de tu marido’. Ella, separando hacia ambos lados los cabellos que le caían sobre la cara y poniendo al descubierto un rostro de radiante hermosura a pesar del dolor, levanta la vista y me dice: ‘Por favor, procura cumplir tu misión con la mayor vigilancia posible’.

»‘No pases cuidado — le contesto—; preocúpate tan sólo de preparar una buena propina’.

»De acuerdo, pues, ella se levanta y me conduce a otra sala, donde estaba el cadáver, cubierto con un espléndido sudario; introduce a siete personas en calidad de testigos, descubre personalmente al difunto; reclinada sobre él llora un buen rato y luego, invocando la lealtad de los presentes, les va mostrando, angustiada, cada miembro según la fórmula adecuadamente preestablecida; un hombre levanta acta en las tablillas:

»‘Mirad — dice — la nariz: intacta; los ojos, indemnes; las orejas, bien conservadas; los labios, perfectos; la barbilla, entera.

»‘Dad fe de todo ello, honorables Quírites’. En el acto, se firman las tablillas, y ella se retiraba. Pero yo, llamándola: ‘Señora, manda que me traigan todo lo necesario para el caso’. ‘¿Qué quieres decir?’, replica. ‘Una lámpara bastante grande, aceite suficiente para toda la noche, agua caliente con unas jarras de vino y un vaso, y una fuente bien arreglada con las sobras de la cena’.

»Ella, entonces, moviendo la cabeza: ‘Vete a paseo, impertinente — me dice—. En las fúnebres circunstancias de esta casa, hablas de comer y reclamas tu parte, cuando llevamos ya una porción de días sin ver ni el humo del hogar. ¿Crees acaso que has venido aquí a celebrar un banquete? ¿No sería más oportuno que te pusieras a tono con las circunstancias de luto y de lágrimas?’. Pronunciando esas palabras, se volvió hacia una joven sirvienta y le dijo: ‘Mirrina, tráele rápidamente una lámpara y el correspondiente aceite; luego, encierra al guardián y salte en seguida de la habitación’.

»Me quedé, pues, solo en compañía del cadáver, me froté los ojos, armándome contra el sueño, y me puse a cantar para animarme.

»Ya había llegado el crepúsculo de la tarde, luego la noche verdadera, luego la noche tenebrosa, después las altas horas de la noche y por fin la noche

profunda y silenciosa. Mi pánico se iba acumulando por momentos, cuando, de repente, vi aparecer una comadreja que se detuvo frente a mí y me clavó una mirada tan penetrante, que este diminuto animalito, con su desproporcionada arrogancia, me causó una auténtica preocupación. Por fin le llamo la atención: '¿Quieres irte, bestia maldita, y esconderte con tus hermanas las ratas? ¿O prefieres probar ahora mismo la violencia de mis golpes? ¿Por qué no te vas?'

»La comadreja da media vuelta y, en un trote, desaparece de la estancia. De pronto, un profundo sueño me hace desvanecerme como si cayera al fondo de un abismo: ni al propio dios de Delfos le hubiera sido fácil distinguir, entre los dos que allí estábamos tendidos, cuál era el verdadero muerto. En actitud inconsciente y falto yo mismo de un guardián, estaba allí, en cierto modo, sin estar.

»'Ya la región de los gallos rompía con su sonora orquesta la tregua nocturna. Por fin, despierto y bajo el más espantoso pánico, corro a ver el cadáver; acerco la luz, descubro la cara y la examino detalladamente según los artículos del contrato; precisamente entonces irrumpe la desgraciada esposa, bañada en lágrimas y acompañada por los testigos del día anterior; angustiada, se arroja sobre el cadáver y, tras muchos y prolongados besos, hace un reconocimiento perfecto a la luz de la lámpara. Luego, volviéndose, llama a su administrador, Filodéspoto, y le ordena que, sin demora, pague al excelente guardián; al efectuarse inmediatamente la entrega, ella añade: 'Joven, te quedamos sumamente agradecidos, y por este concienzudo servicio declaro solemnemente que en adelante te contaremos entre nuestras amistades'.

»Colmado de alegría ante esta inesperada ganancia y extasiado ante las relucientes monedas de oro que yo hacía sonar repetidas veces en la mano: 'Di más bien, señora —le contesto—, entre tus servidores, y cuantas veces necesites mis servicios, no tengas reparo en darme órdenes'.

»Apenas había concluido la frase, los amigos de la viuda, cargándome de execraciones como a maldito agorero, echan mano a las primeras armas que encuentran y se lanzan tras de mí: uno me golpea las mandíbulas a puñetazos, otro la espalda a codazos, un tercero me hunde las costillas con mano furibunda; me dan patadas, me arrancan el pelo, me rasgan la ropa. Así, como el joven y orgulloso Aonio o el cantor inspirado de Pieria, me echan de la casa magullado y hecho trizas.

»Cuando en la calle inmediata, reponiéndome del susto, caía —demasiado tarde— en el sentido nefasto de mis imprudentes palabras, y reconocía que bien merecidos tenía aquellos palos y muchos más, he aquí que ya habían concluido las últimas lamentaciones y el supremo adiós. El ataúd estaba en marcha. Por tratarse de un personaje aristocrático, las honras fúnebres eran oficiales y el cortejo pasaba por el foro. Un anciano vestido de negro, triste, deshecho en lágrimas y arrancándose su noble pelo canoso, sale al encuentro;

abrazo fuertemente el ataúd y con voz potente, aunque entrecortada por los sollozos, exclama: ‘Ciudadanos, apelo a vuestra buena fe, a la bondad del pueblo: vengad la muerte de un hermano vuestro, imponed un duro castigo a esta nefasta y maldita mujer, culpable del mayor de los delitos. Ella es, en efecto, ella y nadie más, la que ha envenenado a este desgraciado joven, hijo de mi hermana; y lo ha hecho para complacer a un adúltero y captar una herencia’.

»El anciano aquel, a voz en grito, iba repitiendo a uno tras otro sus lastimosas quejas. La masa, entretanto, se irritaba y la verosimilitud de los hechos iba ganando adeptos para el acusador. Se oyen voces reclamando antorchas, se buscan piedras, se incita a los chiquillos contra la mujer. Ella, con lágrimas bien estudiadas, jurando por todos los dioses con la mayor solemnidad, rechazaba la gravísima acusación.

»El anciano entonces replica: ‘Remitámonos a la divina providencia para conocer la verdad. Aquí está un egipcio llamado Zatclas, profeta de primer orden. Hace tiempo hemos llegado a un acuerdo él y yo (buenos dineros me ha costado) para sacar del infierno un instante al espíritu del difunto y dar vida a este cadáver, con permiso de la muerte’.

»Pronunciadas estas palabras, presenta públicamente a un joven vestido con túnica de lino, calzado con sandalias de fibra de palmera; su cabeza estaba afeitada al rape. El anciano colma de prolongados besos su mano y hasta abraza sus rodillas: ‘Piedad —dice—, oh pontífice, ten piedad de nosotros: ¡por los astros del cielo, por las divinidades del infierno, por los elementos del universo, por el silencio de las noches, por los santuarios de Coptos, por los desbordamientos del Nilo, por los misterios de Menfis y por los sistros de Faros! ¡Que goce un instante de la luz del sol! ¡Da un rayo de luz a estos ojos cerrados para siempre! No oponemos resistencia a los designios del destino, no negamos a la tierra lo que es suyo; sólo pedimos unos instantes de vida para tener el consuelo de la venganza’.

»El profeta, atendiendo propicio la plegaria, aplica cierta hierba a la boca del cadáver y otra a su pecho. Luego, mirando a oriente, invoca en silencio al sol en su majestuosa carrera; con este venerable ritual, hizo subir al máximo la expectación de los asistentes ante el prodigioso milagro que se iba a operar.

»Me mezclo a la masa de los acompañantes, y, justo detrás del ataúd, subiéndome a una piedra bastante elevada, lo contemplo todo con vivo interés. Ya su pecho se dilata y respira; ya late el pulso; ya se llena de vida todo su cuerpo: el cadáver se levanta y el joven se pone a hablar: ‘Por favor, saciado ya de las aguas del Leteo y en plena navegación sobre las lagunas del Estigio, ¿por qué se me llama de nuevo a los quehaceres de una efímera existencia? Basta ya, te lo ruego, basta; déjame en mi remanso de paz’.

»Tales fueron las palabras que pronunció aquel cuerpo; pero el profeta, con mayor calor, le dice: ‘¡No! Has de hablar; has de poner en claro ante el

pueblo todo el misterio de tu muerte. ¿Crees acaso que mis encantamientos carecen de virtud para invocar las Furias y atormentar tus miembros agotados?».

»El resucitado toma entonces la palabra y, con profundos suspiros, se dirige al pueblo en estos términos: 'Los culpables artificios de mi nueva esposa fueron la causa de mi muerte; víctima de una pócima mortal y sin dar tiempo a que mi lecho se enfriara, hube de traspasarlo a un seductor'.

»Entonces, la excelsa esposa, armándose de audacia y serenidad, rechaza con sacrílegos argumentos las acusaciones de su marido. El pueblo se alborota con división de opiniones: para unos, no cabe mayor infamia en una mujer y hay que enterrarla viva con el cuerpo de su marido; para otros, no hay que dar crédito a las mentiras de un cadáver.

»Pero las dudas se disiparon al continuar hablando el joven. Efectivamente, con un suspiro todavía más profundo, añade: 'Os daré, sí, os daré pruebas palpables de mi incorrupta veracidad; y os señalaré circunstancias que nadie, absolutamente nadie, conoce o sospecha'. Entonces, señalándome a mí con el dedo, explica: 'Mientras el guardián que aquí veis velaba mi cadáver con toda su perspicacia y atención, unas viejas brujas pretendieron arrebatarme mis despojos; con dicho propósito se disfrazaron muchas veces y siempre en vano; al no poder burlar la actividad y vigilancia del guardián, como último recurso extendieron sobre él un vaho soporífero sepultándolo en un profundo sueño. Luego, se pusieron a llamarme por mi nombre y no dejaron de gritar hasta que mi cuerpo rígido y mis helados miembros, con perezoso esfuerzo, empezaron a obedecer por arte de magia. Ahora bien, este hombre que aquí veis, en realidad estaba vivo, y, de muerto, tan sólo tenía el sueño. Pero, como era mi tocayo, al oír su nombre, sin caer en la cuenta del caso, se levantó y, avanzando como un fantasma, fue a dar contra la puerta de la sala; aunque la puerta estaba cuidadosamente cerrada, por un agujerito le arrancaron primero la nariz y luego las orejas: me substituyó a mí como víctima para sufrir la amputación. Y, para que su astucia pasara inadvertida, con el modelo de las orejas cortadas, moldean en cera otras orejas y se las aplican exactamente; también le arreglan la nariz por el mismo procedimiento. Y ahora aquí está a mi lado el pobre desgraciado: lo que ha cobrado no es el importe de su trabajo, sino el de su mutilación'.

»Asustado por esas palabras, me pongo a comprobar la realidad de mi rostro. Me cojo la nariz: se me queda en la mano; me toco las orejas: se me caen. Los asistentes me apuntan con el dedo, todos concentran sobre mí su mirada para señalarme. Cuando su risa empezaba ya a ser incontenible, me escabullo, bañado en un frío sudor, entre las piernas de la gente que me rodeaba.

»Después, así desfigurado y condenado al ridículo, no pude ya volver al hogar paterno. Dejo caer el cabello por ambos lados para ocultar las cicatrices de las orejas; y en cuanto a la nariz, disimulo bastante bien mi deformidad, gracias a este pañito que llevo pegado con un ungüento».

Según su biógrafo Filóstrato, Apolonio de Tiana, filósofo y taumaturgo, tuvo éxito como exorcista. El joven al que curó es descrito como un «petimetre» que pertenecía a una antigua familia y cuyo problema no había sido identificado hasta que Apolonio llegó a la ciudad. La referencia a «cantores sobre ruedas» es curiosa; al parecer eran escritores satíricos ambulantes que utilizaban sus carros como tablados. La práctica parece haber sobrevivido en el contexto del carnaval que va a lo largo del Rhin, de Basilea a Colonia.

El exorcismo que practica Apolonio es diferente a los milagros de Jesús. La manera en que este demon responde al filósofo y la hazaña que realiza para la multitud — para probar que realmente es un demon — parecen únicas. Después de ser curado, el joven se convierte naturalmente en discípulo de Apolonio.

El acto de exorcismo es bastante simple: una mirada enfadada y una severa amonestación del maestro son suficientes para expulsar al demon.

FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana* IV 20⁵²

Una vez que discutía acerca de las libaciones, se encontraba presente por casualidad en la conversación un jovencito de los petimetres, con tal reputación de desvergüenza que había sido en tiempos incluso tema de canciones de los carros. Su patria era Corcira y su ascendencia remontaba hasta Alcínoo, el huésped de Ulises, el feacio. Apolonio conferenciaba sobre las libaciones y les exhortaba a no beber de esa copa, sino a guardarla para los dioses intacta y sin que nadie bebiera en ella. Y cuando aconsejó que la copa tuviese asa y que se hiciera la libación por el asa, lugar por el cual nunca beben los hombres, el jovencito derramó sobre su discurso una carcajada extensa y desvergonzada. Y Apolonio, levantando su mirada hacia él, dijo:

—No eres tú quien te comportas con ese descaro, sino el demon que te impulsa sin tú saberlo.

Estaba efectivamente poseído por démones el jovencito. Pues se reía con lo que ningún otro, y pasaba al llanto sin tener motivo. Además, conversaba y cantaba para sí mismo. La gente creía que era su juventud retozona la que le impulsaba a aquello, pero él realmente era el intérprete del demon y daba la impresión de estar embriagado, con el comportamiento propio de un borracho que tenía entonces. Al verlo Apolonio, el espectro prorrumpió en cuantos gritos de pavor y cólera son propios de quienes se están quemando o sometidos a tormento, y juraba que saldría del jovencito y que no se apoderaría de ningún

⁵² Traducción de A. Bernabé Pajares.

hombre. Pero al hablarle Apolonio con cólera, como un amo a un esclavo pícaro, ruin, descarado y demás, y al exhortarle a que se marchara dejando constancia de ello, dijo:

—Tumbaré tal estatua —aludiendo a una de las de junto al Pórtico Real, ante el que esto sucedía.

Cuando la estatua osciló primero, luego cayó, ¿cómo podría pintar alguien el alboroto consecuente, y cómo aplaudían por el prodigio?

El jovencito, como acabado de salir del sueño, se frotó los ojos y miró hacia los rayos del sol. Le entró vergüenza al tener toda la atención vuelta hacia él, y ya no se mostraba desvergonzado, ni tenía la mirada perdida, sino que volvió a su propia naturaleza mejor que si hubiera usado un bebedizo; así que cambiando sus mantitos, sus sucintas tunicas y demás sibaritismos, se volvió al amor de la severidad y del manto de filósofo y quedó como desnudo para adoptar los hábitos de Apolonio.

67

Plotino (ca. 205-270 d. C.) fue el último pensador creativo importante de la Antigüedad pagana. Se consideraba a sí mismo platónico, pero, de hecho, transformó el platonismo en una nueva síntesis que también contenía elementos pitagóricos y estoicos. Esta nueva escuela filosófica —el neoplatonismo— atraía a las clases cultas, porque parecía explicar en términos racionales o casi racionales algunos de los misterios de la vida, mientras que, al mismo tiempo, recuperaba tradiciones caras a la cultura pagana.

Puesto que Plotino nació en Egipto, una ceremonia teúrgica realizada por un sacerdote egipcio en el templo de Isis puede que tuviera especial significado para él. El sacerdote ofrece conceder a Plotino una visión de su propio «espíritu familiar». Ésta es una interpretación griega de la palabra latina *genius*, para la que los griegos no tenían equivalente exacto. Había muchos espíritus o demonios en el universo, pero, según la antigua creencia romana, sólo uno «pertenece» a cada individuo.

El sacerdote, que esperaba un «espíritu familiar» ordinario, se asombra de que el *genius* de Plotino pertenezca a un tipo de demonios totalmente diferente. Descubrimos que en estas ceremonias se necesita un ayudante para sostener una pareja de aves sagradas. Las aves serán estranguladas en seguida si el espíritu que aparece resulta amenazador. Este sacrificio se concebía probablemente como un ofrecimiento de paz inmediata, después del cual el espíritu dejaría incólumes a todos los participantes. En este caso, el acompañante se llena de terror, estrangula las aves y el demonio se va, pero antes de irse, Plotino le echa una atenta mirada.

Una monografía titulada *Sobre el demon al que hemos cabido en suerte* se conserva entre los escritos de Plotino (*Enn.* III 4 [= tract 15 Harder]), pero no se hace allí ninguna mención de este incidente; puede ser una anécdota que Plotino contara a algunos de sus alumnos. De hecho, el tratado es poco más que una

interpretación de algunos pasajes platónicos (del *Fedón*, el *Timeo*, la *República*, etc.) que tratan de démones.

La creencia en la existencia de démones parece haber sido una parte esencial del neoplatonismo, pero la capacidad para ver en realidad el espíritu guardián de uno era un privilegio otorgado sólo a unos pocos. A quienes, como Plotino, se les otorgaba el don, animaban al parecer a sus discípulos a estudiar duro, trabajar sobre sí mismos y lograr el progreso espiritual que les conduciría a un nivel superior de conciencia.

PORFIRIO, *Vida de Plotino* 10⁵³

Es que Plotino poseía una superioridad innata sobre los demás. Un sacerdote egipcio, que había llegado a Roma y se había dado a conocer a Plotino a través de un amigo y deseaba hacerle una exhibición de su propia sabiduría, le invitó a asistir a la evocación y visión del Demon tutelar propio de Plotino. Éste accedió con presteza. La evocación tiene lugar en el Iseo, ya que aquél era el único lugar puro que dicen que dijo el egipcio haber encontrado en Roma. Pero cuentan que, al evocar la presencia visible del Demon, quien se apareció fue un dios, y no uno del linaje de los Démones. De ahí que dicen que dijo el egipcio: «Bienaventurado eres porque tienes por Demon tutelar a un Dios, y no a uno del linaje inferior». Y cuentan que no hubo medio de preguntar nada al dios ni de verlo presente por mucho tiempo, porque el amigo que presenciaba con ellos el espectáculo estranguló — sea por envidia, sea por cierto temor — las aves que retenía como salvaguarda.

Teniendo, pues, por Demon tutelar a uno de entre los Démones más divinos, Plotino mismo no cejaba en su empeño de elevar hacia aquél el ojo divino de su alma. El hecho es que, a raíz de tal incidente, escribió un tratado *Sobre el demon al que hemos cabido en suerte*, donde trata de exponer las causas de la diferencia de los Démones tutelares.

68

Jámblico (ca. 250-325 d. C.), un alumno de Porfirio, discípulo éste de Plotino, discute la demonología desde un punto de vista neoplatónico, probablemente sirviéndose de *Enéadas* III 4 (= tract 15 Harder) como punto de partida. El texto es difícil y probablemente corrupto en varios lugares, pero el mensaje parece claro: el verdadero filósofo debe ser capaz de distinguir entre las diferentes clases de démones y dioses superiores.

⁵³ Traducción de J. Igal.

JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios I 20*

Tú discutes «qué distingue a los démones de los dioses visibles y de los invisibles» —en tanto que son invisibles pero unidos a los visibles. Comenzando por este punto, mostraré qué diferencia existe. Los dioses visibles se unen a los dioses inteligibles y tienen la misma forma. Los démones son bastante diferentes según su esencia y los imitan a duras penas con cierto parecido. Por ello, los démones son diferentes de los dioses visibles. Difieren de los dioses invisibles en virtud de su invisibilidad, pues los démones son invisibles y no pueden percibirse con los sentidos. Pero los dioses trascienden a la percepción y al conocimiento racional ligado a la materia [o, leyendo «*ánylou*» por «*enylou*» en griego, «*percepción inmaterial*»], puesto que los dioses son incognoscibles y como invisibles son nombrados, pues son invisibles de una manera completamente diferente a la que lo son los démones. Y bien, siendo invisibles, ¿son superiores a los dioses visibles en tanto que son invisibles? Ciertamente no. Lo divino, no importa dónde esté y a qué distancia se extienda, tiene el mismo poder y dominación sobre todo lo que está subordinado. Por tanto, aun cuando es visible, manda sobre los démones del aire, porque ni el receptáculo ni la parte del universo introducen cualquier cambio en la autoridad de los dioses; la esencia total de los dioses permanece igual en todos lados, indivisible, inalterable, y todos sus inferiores la reverencian del mismo modo, según la disposición de la naturaleza.

69

Jámblico continúa tratando aquí de los espíritus incorpóreos. Puede resultar extraño que un distinguido teólogo y filósofo dedicara tanto tiempo e ingeniosidad a una materia como la demonología, pero una vez admitida la existencia de estos seres —y tenemos el testimonio de Plotino, además de la larga tradición platónica para documentar esta creencia— había que definirlos, distinguirlos y clasificarlos. La demonología se había convertido en una ciencia y se desarrollaba conforme a principios científicos. Como vemos en el *núm. 67*, era importante reconocer el verdadero carácter de una visión. Podía ser peligroso, o al menos embarazoso, confundir a un dios con un mero espíritu guardián, o viceversa. Por consiguiente, la materia también tenía un valor práctico.

JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios II 1*

Debo demostrarte también cómo un demon es diferente de un héroe y de un alma, y si la diferencia está en la esencia, la potencialidad o la actividad.

Yo mantengo que los démones se generan en virtud de las facultades creativas y generadoras de los dioses en la extremidad más remota de la progresión y en su división definitiva. Los héroes se generan en virtud de principios vitales en los seres divinos. Los grados perfectos y primeros de las almas son su producto final, y comienzan su división en este punto.

Originándose su esencia de este modo a partir de causas diferentes, la esencia misma debe variar. La de los démones es productiva: moldea las naturalezas cósmicas y complementa el poder de cada ser. La esencia de los héroes está dotada de vida —de razón— y prevalece sobre las almas. A los démones hay que atribuir facultades generadoras que controlan el organismo y la conexión de alma y cuerpo. A los héroes conviene asignar facultades vivificantes que reinan sobre los hombres y son independientes de la creación.

A continuación, debemos definir también sus actividades. Debemos presumir que las de los démones son cósmicas en un sentido más amplio y que tienen una extensión más amplia, tan lejana como su efecto, mientras las de los héroes no son de tan largo alcance y se orientan hacia la disposición de las almas.

Después de estas clases así definidas, llegamos por fin a la siguiente [*el alma*]. Se encuentra al final de las clases divinas y se le ha adjudicado a partir de estos dos tipos [*superiores*] porciones limitadas de facultades. También se desarrolla a partir, especialmente, de otras adiciones procedentes de sí misma. En momentos diferentes proyecta principios e imágenes diferentes y vidas siempre diferentes. Usa una variedad de existencias y figuras, según las regiones diversas del universo. Se une al organismo que quiere y se retira de él cuando quiere. Presenta nociones que se relacionan con cosas que ya existen y que existirán. Se une a los dioses en virtud de las armonías potenciales o esenciales distintas a aquellas con las que los démones y héroes se asocian con ellos [*los dioses*]. Es inferior en eternidad y potencialidad, pero a causa de la voluntad benévola de los dioses y de la iluminación que comunican, a menudo sube al orden más alto de los ángeles. Esto sucede cuando no se confina dentro de los límites del alma, sino cuando acaba por sí misma en un alma angelical y en una vida inmaculada. De aquí en adelante el alma parece presentar en sí todo tipo de esencias y actividades y variedad de nociones y toda clase de formas. Pero, a decir verdad, el alma se define siempre según un criterio específico, pero, cuando se asocia ella misma con causas preponderantes, une diferentes causas en diferentes momentos.

el plan de Dios para salvar el mundo. En el curso de la obra ofrece un resumen de aquella parte de la teología pagana que trata de los démones y su relación con los dioses y los héroes. Ya ha sido señalado que los démones malignos habían sido venerados desde época inmemorial (núm. 50). El punto principal de la polémica de Eusebio contra los teólogos paganos (principalmente los neoplatónicos) es lo que él ve como un culto exclusivo a los poderes malignos; los acusa de ofrecer sólo una especie de palabreo a sus deidades benignas.

Esta simplificación excesiva puede que se hiciera en interés de la propaganda cristiana. Además, desde un punto de vista estrictamente cristiano, todas las deidades paganas eran malignas y adorar a cualquiera de ellas era pecado. Para un creyente pagano quizá fuera lo prudente honrar, sobre todo, a los poderes malignos, puesto que los benévolos eran buenos de todas formas, aunque este razonamiento no parece ser de una teología bien fundada.

Eusebio señala un aspecto importante de la religión antigua: desde los tiempos heroicos, ciertos poderes habían sido siempre venerados porque eran poderosos y temibles, no porque fueran considerados bondadosos o buenos. Por lo tanto, el mundo estaba dispuesto a convertirse a la nueva religión, con su mensaje de amor divino.

EUSEBIO, *Preparación Evangélica* IV 5

Los que tienen un conocimiento completo de la teología pagana... dividen toda la doctrina en cuatro partes: ante todo, distinguen el dios supremo; dicen que saben que manda sobre todo y que es el padre y el rey de todos los dioses. Después de él, hay una segunda categoría de dioses; luego, viene la categoría de los démones; y en cuarto lugar citan a los héroes. Todos éstos, según dicen, participan de la idea del Bien, y así en un sentido son líderes y en otro son liderados, y cada sustancia de este tipo, según dicen, puede llamarse luz porque participa de la luz. Pero ellos también dicen que el Mal controla lo que es malo; da lugar a la categoría de los démones malos; no hay amistad entre ellos y el Bien; seguramente tienen un poder enorme en la esfera que es totalmente opuesta al Bien; y a todas las cosas de esta clase lo llaman «obscuridad». Al distinguir estas categorías, dicen que el cielo y el éter tan lejano como la luna se asignan a los dioses; a los démones, la región de alrededor de la luna y la atmósfera; a las almas [*de los muertos*], las regiones terrestres y los espacios subterráneos. Al establecer estas distinciones, dicen que hay que adorar ante todo a los dioses del cielo y del éter; después a los démones buenos; en tercer lugar a las almas de los héroes; y en cuarto hay que apaciguar a los démones perversos y malévolos. Aunque ellos esbozan estas distinciones en la teoría, lo confunden todo en la práctica, y en vez de adorar a todos los poderes que he mencionado, adoran únicamente a los poderes perversos y los sirven exclusivamente, como yo mostraré...

Heliodoro, autor de la novela *Etiópicas* o *Teágenes y Cariclea*, probablemente vivió en el siglo III d. C. Como Apolonio de Tiana, cuya biografía debida a Filóstrato le causó, al parecer, cierta impresión, parece haber sido, al menos durante parte de su vida, neopitagórico. Más tarde, según la tradición, se convirtió al cristianismo y se hizo obispo de Trica en Tesalia.

En este episodio de su novela, la heroína, Cariclea, acompañada por Calasiris, un anciano sacerdote egipcio, presencia —totalmente contra su voluntad— una escena de nigromancia. Una anciana, obviamente una bruja, resucita el cuerpo muerto de su hijo. El hoyo que cava, la libación que vierte y la espada que maneja nos recuerdan la *Nekyía* homérica en la *Odisea* (núm. 50), pero hay también un muñeco hecho de manteca mezclada con hinojo y laurel. Toda la operación tiene éxito hasta cierto punto, pero el propio muerto nos dice que es un intento impío porque viola los Hados, y que la muerte (realmente estipulada por la ley) sería un castigo apropiado. Además (ver núm. 58), el muerto se resiente de que se le haga volver a la vida.

Todo esto se ve todavía agravado por el hecho de que un sacerdote, un hombre sagrado amado por los dioses, sea obligado a ser testigo de la horrible escena. Nos enteramos por este episodio de que a ciertos sacerdotes paganos ni siquiera les estaba permitido observar ritos mágicos y mucho menos hacerlos. Sin embargo, Calasiris logra obtener alguna información provechosa del muerto.

HELIODORO, *Etiópicas* VI 14-15⁵⁴

[Calasiris, sumo sacerdote de Isis, y Cariclea, la heroína joven y hermosa de la novela, viajan juntos por Egipto y atraviesan un lugar enorme lleno de cadáveres. Parecía que, recientemente, persas y egipcios habían sostenido un fiero combate. El único ser vivo es una mujer egipcia vieja que lamenta la pérdida de su hijo. Ella induce a los dos viajeros a pasar la noche allí y promete escoltarlos a una aldea cercana al amanecer.]

Cuando terminó de hablar, Calasiris tradujo a Cariclea todo lo que la anciana había dicho, y los dos se fueron de allí. Un poco más allá del que había sido campo de batalla, encontraron un pequeño montículo. Allí se acostó él, apoyando la cabeza en la aljaba; Cariclea se sentó, utilizando de asiento el morral. Acababa de salir la luna, que iluminaba todo el contorno con su blanca luz, pues era el tercer día de luna llena. Calasiris, viejo y cansado del camino, se durmió; Cariclea, a quien las prolongadas preocupaciones quitaban el sueño, fue testigo de una escena impura, pero habitual entre las mujeres egipcias.

⁵⁴ Traducción de E. Crespo Güemes.

En efecto, la vieja, creyendo que nadie la molestaría y que podría actuar con tranquilidad porque nadie la observaba, cavó primero una hoyo y luego prendió dos piras, en medio de las cuales colocó el cadáver de su hijo. Sacó a continuación de una trébede que había a su lado una copa de arcilla llena de miel y la vertió sobre la hoyo; hizo luego otra libación con otra de leche y finalmente una tercera de vino. Después cogió un pastel de manteca que tenía forma de hombre y tras coronarlo con laurel e hinojo lo echó también en la hoyo. Acto seguido, tomó una espada y entre convulsiones frenéticas, propias de un poseo, dirigió a la luna ciertos hechizos en lengua bárbara y extranjera, se hizo una incisión en el brazo, se enjugó la sangre con una rama de laurel y roció con ella la pira. Después de algunas otras prácticas, igualmente portentosas, se inclinó sobre el cadáver de su hijo, lo conjuró con ciertas fórmulas mágicas pronunciadas al oído, le despertó y le obligó con sus brujerías a ponerse de pie. Cariclea, que ni al principio había estado espiando sin temor, sintió entonces un estremecimiento de terror y, espantada ante tales prodigios extraordinarios, despertó a Calasiris, para que también él pudiera presenciar estos hechos. Como estaban en la oscuridad, no podían ser vistos, pero observaban con claridad lo que ocurría a la luz de la luna y de la pira; tampoco estaban lejos, de manera que podían oír lo que la vieja decía, pues ahora preguntaba en voz más alta al cadáver. Y lo que le preguntaba era si su hermano, el hijo que todavía le quedaba a ella, regresaría sano y salvo. Él no respondió nada, pero hizo una señal de asentimiento con la cabeza, que su madre podría interpretar de acuerdo con sus esperanzas; seguidamente, se desplomó tendido de bruces. Ella hizo girar su cuerpo, poniéndolo boca arriba, e insistió en su pregunta, pero en términos ahora, al parecer, más violentos y conminatorios; pronunciaba de nuevo en sus oídos numerosos hechizos y se lanzaba espada en mano alternativamente hacia la pira y hacia la hoyo, hasta que logró que de nuevo se incorporara. Una vez él de pie, volvió a interrogarle acerca de lo mismo, constriñéndole a que declarara con toda claridad su vaticinio, no sólo con movimientos de cabeza, sino de palabra también.

Mientras la vieja se entregaba a tales brujerías, Cariclea no dejaba de implorar a Calasiris que se acercaran ellos también para preguntarle por Teágenes. Él rehusaba y afirmaba que ya de por sí el espectáculo era una acción impía que únicamente presenciaban porque no tenían otra alternativa. Los sacerdotes no debían tomar parte ni asistir a tales sacrilegios, pues ellos practicaban la adivinación mediante sacrificios rituales y plegarias puras, a diferencia de los profanos, que lo único que hacían era reptar, en el sentido estricto de la palabra, por tierra entre cadáveres, como la egipcia les había deparado ocasión de ver.

Mientras todavía hablaba, el cadáver con un murmullo grave y siniestro que parecía salir de las profundidades de la tierra o del abismo de una caverna declaró:

—Al principio, madre, he tenido piedad de ti, aunque quebrantabas la ley de la humana naturaleza y violentabas los sagrados ordenamientos de las Parcas. He soportado también verte mover lo inmutable con tus brujerías, sólo porque pervive aún entre los muertos un cierto respeto por los padres. Mas, ya que incluso ese principio quieres, en lo que a ti concierne, destruir, y no sólo has realizado al comienzo actos impíos, sino que has llegado ya a una maldad nefanda y sin límites, al forzar a un cadáver primero a ponerse en pie y responderte con un movimiento de cabeza, y luego también a hablar, descuidando mis honras fúnebres e impidiendo a mi alma que se reúna con las demás, sin pensar más que en servirte de mí como un instrumento, escucha lo que antes procuraba no revelarte. Ni tu hijo regresará sano y salvo, ni escaparás tú de una muerte violenta mediante un arma. Has pasado tu vida dedicada a tales ofensas sacrilegas, y por eso tendrás que arrastrar bien pronto el violento final reservado para todos los que hacen como tú. Además, ni siquiera tuviste la precaución de celebrar estos abominables misterios en la soledad, el silencio y la sombra, sino que has osado practicar tu exorcismo con los destinos de los muertos en presencia de unos testigos como los que hay ahora. Uno es un sacerdote —esto no es lo peor, porque es sabio, como para poner un sello de silencio en su boca y no revelar nunca nada, y además amigo de los dioses. Su aparición, si se da prisa, evitará y pondrá fin al sanguinario combate de sus hijos, justo en el momento en que ellos, ya armados, estén a punto de darse muerte en singular combate. Pero lo que es más grave es que también una muchacha oiga y sea testigo presencial de todo esto: una pobre mujercita arrastrada por los torbellinos del amor, que vaga por toda la tierra, por decirlo así, en busca de su amado, con quien después de mil fatigas y mil peligros compartirá en los confines extremos de la tierra el relumbrante destino de una reina.

Dicho esto, se desplomó y quedó tendido en tierra. La vieja comprendió que eran los extranjeros quienes habían estado observando, y, tal y como estaba, armada con la espada y loca de furia, se lanzó contra ellos y se precipitó a buscarlos por entre los cadáveres. Sospechaba que se habían ocultado entre los muertos y llevaba intención de matarlos si los encontraba, como si ellos hubieran espiado sus actos de brujería con un insidioso propósito de conseguir el efecto contrario. La cólera, mientras indagaba entre los cadáveres, la cegaba, y así, sin darse cuenta, el trozo de una lanza rota que estaba en punta se le clavó en la ingle, y le atravesó de parte a parte. Cayó muerta, cumpliendo con tanta prontitud el justo castigo vaticinado por su hijo.

IV
ADIVINACIÓN

INTRODUCCIÓN

Los romanos llamaron *divinatio* al arte de predecir el futuro, interpretar el pasado, y, en general, descubrir la verdad oculta (por medio de la clarividencia, precognición, telepatía y otros fenómenos semejantes). La palabra *divinatio* deriva del verbo *divinare* «predecir», que, sin duda, está relacionado con *divinus* «divino», en el sentido de «relacionado con un dios o con los dioses». Esta relación lingüística en la Antigüedad muestra que el don de predecir acontecimientos futuros o de comprender cosas por percepción extrasensorial era algo que procedía de los dioses, y esto queda confirmado por el mito. Según Esquilo (*Ag.* 1203 ss.), Apolo había otorgado dones proféticos a Casandra para ganar su amor. De modo similar, Tiresias fue dotado con el don de la profecía por Zeus o por Atenea, para compensarlo de la maldición que lo había dejado ciego.

La palabra griega para «poder profético» o «don de la adivinación» es *manteia*; para «profeta» o «profetisa» es *mántis*. Los griegos estaban probablemente en lo cierto al relacionar estas dos palabras con *mainomai* «estar loco» y *manía* «locura», pero, por supuesto, no estaban pensando en una locura permanente; más bien, se referían a un estado alterado de la mente, que duraba poco tiempo. La palabra *ékstasis* también se utiliza para describir este estado; significa «salir de uno mismo» y se entiende hoy mejor como «trance», aunque en la Antigüedad podía referirse a una especie de «posesión». La asociación de poderes proféticos con «locura» parece ser una idea muy antigua entre las tribus indoeuropeas, como muestra la etimología¹, y las descripciones del trance profético (*núms.* 82 y 85) subrayan este aspecto. No obstante, convendría aclarar que ésta es sólo una forma de adivinación; hay otras formas (por ejemplo, la interpretación de sueños, o las predicciones astrológicas) que no requieren —de hecho, excluyen— un comportamiento anómalo.

Parece oportuno decir algo sobre el significado original de las palabras *profeta*, *profecía* y otras relacionadas. En griego, *prophētēs* significa literalmente «persona que habla en nombre de alguien», y ese alguien normalmente

¹ Ver Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pág. 70.

es un dios, aunque en Delfos también se llamaba *prophétai* a los sacerdotes que interpretaban las oscuras palabras de la Pitia. La Pitia era la *mántis*, directamente inspirada por Apolo, pero el mensaje del dios que ella transmitía debía ponerse en forma comprensible, en verso, para quienes consultaban el oráculo. Estos *prophétai* no estaban en contacto directo con el dios; eran sólo un camino hacia él. Platón (*Tim.* 72A) dice que el término *prophētēs* debería reservarse para aquellos sacerdotes intérpretes que traducían a griego inteligible las frenéticas palabras del vidente en éxtasis (*mántis*). Pero, en general, *prophētēs* es una persona que habla en nombre de un dios, o a través de la cual un dios habla y revela sus planes. Esto puede decirse para los profetas del *Antiguo Testamento*, para Juan el Bautista, para Jesús, para cualquiera que proclama un mensaje divino con un sentido especial de misión.

La adivinación tuvo sus raíces en Mesopotamia. El don de la profecía y el carácter que confiere se daban por supuestos en el *Antiguo Testamento*. Los profetas eran hombres de Dios que tenían el privilegio de contemplarlo en una visión o de oír su voz, pero luego era su deber llevar el mensaje de Dios a la comunidad. Los libros proféticos del *Antiguo Testamento*, con su magnífica poesía, muestran que esta tarea no era fácil en modo alguno; aquel que debía propagar el mensaje de Dios encontraba normalmente indiferencia o abierta hostilidad, especialmente si denunciaba la herejía y el vicio y profetizaba la condenación. Los mitos griegos de Casandra y Tiresias, mencionados anteriormente, también muestran que el don de la profecía era una bendición y una maldición a un tiempo².

Los babilonios creían que las decisiones de sus dioses, como las de sus reyes, eran arbitrarias, pero que los hombres podían al menos adivinar su voluntad. Cualquier acontecimiento ocurrido en la tierra, incluso uno trivial, podía reflejar o presagiar las intenciones de los dioses, porque el universo es un organismo vivo, un todo, y lo que ocurre en una parte de él podría ser causado por un acontecimiento de algún lugar lejano. Vemos aquí un germen de la teoría de la «simpatía cósmica» formulada por Posidonio. Listas de acontecimientos inusuales se guardaban en Babilonia, y más tarde (quizá por influencia etrusca) en Roma. Estas observaciones eran posteriormente comparadas con sucesos que afectaban a todo el país: la muerte de un rey, el hambre, una guerra. Entre las técnicas practicadas se encuentra la astrología, la lectura de las vísceras y la interpretación de sueños; se creía también que el nacimiento de monstruos y el extraño comportamiento de los animales tenía un significado especial.

La obra de Cicerón *Sobre la adivinación* (*De Divinatione*) es el texto antiguo más importante con que contamos. Debería leerse juntamente con sus tratados *Sobre la naturaleza de los dioses* (*De Natura Deorum*) y *Sobre el desti-*

² Ver H. Gunkel, *Die Propheten* (Tubinga: Mohr, 1917).

no (*De Fato*), porque ciertas formas de adivinación formaban parte de la religión antigua, y la doctrina que sustentaba que todas las cosas están determinadas o decretadas por el destino favorecía naturalmente la creencia de que la adivinación era posible. Los tres tratados de Cicerón nos proporcionan una pintura bastante completa de la teología helenística tal y como se enseñaba en las diversas escuelas filosóficas.

Por lo que a la adivinación se refiere, el propio Cicerón se mantiene escéptico, pero se sirve bastante de los filósofos que creían firmemente en los diversos métodos de predecir el futuro. Una de las mentes destacadas de lo que hoy se llama Estoicismo Medio, Posidonio de Apamea (ca. 135-50 a.C.), escribió al parecer un libro en el que trataba de demostrar, a partir de muchos casos que había reunido, que la adivinación funciona realmente. Para encontrar una razón filosófica del fenómeno, estableció el principio de «simpatía cósmica», que está en la base de todas las ciencias ocultas. De este modo, sabemos por Cicerón (*Div.* I 64) cómo explicaba Posidonio los sueños que se cumplían: en el sueño el alma humana se comunica con los dioses directamente o con un «alma inmortal» (es decir, uno de los muchos démones que atestan el aire que hay bajo la luna). Estos seres divinos conocen el futuro y, a menudo, comparten su conocimiento con las almas humanas cuando no son estorbadas por el cuerpo.

TIPOS NATURALES Y ARTIFICIALES DE SUEÑOS ADIVINATORIOS

Según Cicerón (*Div.* I 11; II 26), que parece seguir a Posidonio, hay dos tipos principales de adivinación: natural y artificial³. La forma más obvia de adivinación natural es por sueños; acabamos de ver cómo Posidonio daba cuenta de sueños que anticipaban acontecimientos futuros. Plutarco llama a los sueños «los oráculos más antiguos» (*Conv. Sept. Sap.* 15). Con frecuencia, el propio soñador comprendía el significado de su sueño; pero a veces debía consultar a un intérprete profesional. Esta ciencia se conserva en libros de sueños tales como los *Oneirocriticá* de Artemidoro (*La interpretación de los sueños*)⁴.

³ Toda la información esencial se encuentra en el artículo de A. St. Pease en el *Oxford Classical Dictionary* (2.^a ed.), s.v. «Divination».

⁴ Hay una traducción al francés de los *Oneirocriticá* de Artemidoro, con valiosas notas, de A. J. Festugière (París: Vrin, 1975) y otra al inglés de R. J. White (Park Ridge, N. J.: Noyes, 1975). Dodds, *The Greeks and the Irrational*, cap. 4, trata de los sueños. Ver también G. E. V. Grunebaum y R. Caillois, eds., *The Dream and Human Societies* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1966). Sobre la incubación ver L. Deubner, *De Incubatione* (Giessen: Töpelmann, 1900).

Un modo especial de inducir sueños significativos se conoce como incubación (gr. *enkoimēsis* «dormir en un templo»). En ciertos santuarios —por ejemplo, en el templo de Asclepio en Epidauro— el visitante debía seguir un ritual establecido (ayuno, oración, baño, sacrificios) y después pasar la noche en el templo. En su sueño vería al dios y recibiría de él consejo sobre el problema que le había llevado allí, normalmente una enfermedad grave. Siguiendo los consejos del dios, muchos pacientes, cuyos doctores se habían dado por vencidos, se recuperaban milagrosamente, y muchas de sus curaciones están registradas en inscripciones y en obras literarias, por ejemplo, en los *Discursos* de Elio Aristides (siglo II d. C.), que también se había curado. De ahí que este tipo especial de adivinación se llame igualmente *iatromancia*.

La experiencia del sueño, al parecer, era bastante previsible. El ritual prescrito condicionaba, sin duda, a quienes buscaban ayuda; el lugar sagrado, la presencia de sacerdotes bondadosos, y la constancia de anteriores curaciones inscritas en las paredes para documentar la realidad de la curación divina debía de aumentar sus esperanzas; es muy posible que se les diera además una droga. Para muchos pacientes estos santuarios antiguos eran una especie de último recurso, como hoy Lourdes. La enfermedad física y mental puede considerarse una situación límite, que permite al cuerpo liberar ciertos poderes que en condiciones normales no posee. Aristóteles (frag. 12a Ross) cuenta una historia sobre su amigo Eudemo, quien durante una grave enfermedad tuvo conocimiento instantáneo de su recuperación y pudo al mismo tiempo predecir la inminente muerte de Alejandro, rey de Feras. De modo similar, Agustín (*De Gen. ad Litt.* 12, 17) relata el caso de un perturbado mental que era visitado con regularidad por un sacerdote al que «veía» durante todo el camino entre la casa de éste, a doce millas de distancia, y la suya⁵.

Como otras formas de adivinación, la interpretación de sueños se practicó desde una fecha temprana en Mesopotamia⁶.

En Egipto este arte estaba en manos de los sacerdotes y su consideración era tan alta, que el rey Asaradón de Asiria, cuando conquistó Egipto en 671 a. C., se llevó consigo a muchos de estos sacerdotes a Asiria. El *Papiro Chester Beatty 3* (ca. 1800 a. C.) contiene un detallado libro de sueños similar al de Artemidoro, que fue escrito dos mil años después: comer carne de burro en un sueño es bueno (es una premonición); hacer el amor con la madre es bueno («recibirá el apoyo de sus conciudadanos»); tirarse a un río es bueno («será redimido de sus pecados»); tener trato con un cerdo es malo («perderá sus po-

⁵ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 174.

⁶ El libro de sueños de Asurbanipal ha sido publicado y traducido al inglés por A. L. Oppenheim en *Transactions and Proceedings of the American Philosophical Society*, n. s., 46 (1956). Se creía que los sueños enviados por los dioses a reyes, sacerdotes, o sabios se explicaban por sí mismos, por así decir, porque estas personas tenían la autoridad para interpretarlos.

sesiones»). Los egipcios creían que el hombre, en su sueño, tenía acceso a un universo diferente del que normalmente habita y que, aunque el cuerpo está dormido, el alma de algún modo despierta a una nueva vida.

En el *Antiguo Testamento*, los sueños son una manera de comunicarse el hombre con Dios, aunque se admite que algunas visiones nocturnas no tienen sentido e incluso son engañosas. Los sueños experimentados por reyes, sacerdotes y profetas son sin duda más significativos que los que tienen otros, y los reyes duermen en lugares sagrados si necesitan ayuda de Dios: el sueño de Salomón en Gabaón (*1 Reyes*, 3, 4-15; *2 Crónicas*, 1, 3-12) es un sueño de incubación; el sueño de José (*Génesis* 37, 5-11) es uno de los sueños más antiguos de predicción de que tenemos constancia; y el sueño del faraón (*Génesis* 41, 1-45), que ninguno de los «magos y sabios» egipcios pudo interpretar, es explicado por José, porque «tiene el espíritu de Dios en él». Puesto que los sueños vienen de Dios —o de un dios— solamente quien tiene el espíritu divino en él podrá comprenderlos. Curiosamente, el faraón no tiene la autoridad para interpretar su propio sueño.

La tradición talmúdica también reconoce el valor de los sueños. Según el rabino Jochanan, «tres tipos de sueños se cumplen: el sueño de la mañana, el sueño que otra persona tiene sobre ti, y el sueño que es interpretado por otro sueño». Claramente, si un sueño necesita interpretación, la mejor procede de Dios en forma de otro sueño.

El primer sueño de la literatura griega se encuentra en la *Iliada* de Homero (II 5 ss.). Es un sueño engañoso enviado por Zeus a Agamenón, el comandante en jefe de los griegos frente a Troya, para «aniquilar a muchos sobre las naves de los aqueos», como dice Homero, y finalmente para hacer que los griegos se den cuenta de lo valioso que probará ser un guerrero, Aquiles, que acaba de ser insultado por Agamenón. La visión del sueño incita a Agamenón a atacar en seguida a los troyanos. Sin duda, los dioses pueden enviar sueños falsos, y Néstor, el más sabio de los griegos, dice en la asamblea de ancianos en la que se trata el sueño: «Si algún otro de los aqueos hubiera relatado el sueño, afirmaríamos que es mentira y nos alejaríamos con más razón. Mas lo ha visto quien se jacta de ser el mejor de los aqueos»⁷. El hecho de que el comandante supremo experimentara el sueño y estuviera dispuesto a tomarlo como un buen augurio parece excluir cualquier duda.

En la *Odisea* (XIX 562 ss.), Penélope desarrolla una especie de teoría de los sueños engañosos y fidedignos. Utiliza la imagen de dos puertas, una hecha de marfil, otra de cuerno. Los sueños engañosos pasan a través de las puertas de marfil, y los que predicen acertadamente el futuro, por las de cuerno. Pero es difícil distinguir uno del otro, y en este ejemplo concreto, el

⁷ Trad. de E. Crespo Güemes.

instinto de Penélope le dice que el sueño no es verdadero, aunque le gustaría creer en él.

Según Hesíodo (*Teogonía* 211-13), los sueños son criaturas de la Noche, junto con el Sueño, el Hado, la Muerte, y otras personificaciones siniestras. Es extraño que Hesíodo, en el siglo VII a. C., parezca ignorar los sueños agradables, que no están ausentes en la primitiva poesía épica; piensa sólo en visiones aterradoras, sueños engañosos y pesadillas.

Un poderoso movimiento religioso que se originó en Grecia en el siglo VII a. C. se conoce como orfismo. Algunas teorías órficas referentes al alma impresionaron a poetas y pensadores posteriores como Píndaro, Esquilo, Sófocles y Platón. Éstas enseñaban que, durante el sueño, el alma era libre y podía abandonar el cuerpo para comunicarse con seres superiores. Mientras que el cuerpo está despierto, el alma (o «el subconsciente», como podríamos decir) está dormida, pero, cuando el cuerpo está dormido, el alma está completamente despierta y adquiere lo que hoy llamaríamos percepción extrasensorial. El alma, como dice Esquilo (*Ag.* 178; cf. 975 y notas de Fraenkel)⁸, toma asiento en el corazón como una profetisa en su silla e interpreta las visiones de la sangre. La extraña imagen anticipa teorías filosóficas posteriores.

De manera similar, Eurípides (*Ifigenia entre los Tauros* 1261 ss.) dice que los sueños son criaturas de la Tierra. El texto y la interpretación de este pasaje coral son polémicos, pero el autor dramático parece comparar los sueños con las visiones de la Pitia, quien también recibía sus revelaciones de la Tierra. El coro, compuesto de mujeres griegas, da por sentado que los sueños «cuentan lo que ocurrió antes, lo que ocurrió después, y lo que ocurrirá en el futuro».

En el *Fedón* de Platón (60C-61C), Sócrates recuerda en la cárcel la visión de un sueño recurrente en el que la figura onírica — siempre la misma — le anima a «hacer música». La expresión es ambigua en griego; podría referirse a cualquiera de las artes y destrezas consagradas a las Musas, incluyendo lo que llamamos «música», pero podría también hacerlo a la poesía o a la filosofía, pues Sócrates era consciente de que, durante muchos años, había estado «haciendo música» a través de sus discusiones filosóficas. Quizá debiéramos traducir la orden de la figura onírica como «¡Sé creativo!». Para Sócrates la forma más elevada de creatividad era la investigación filosófica (o científica). Pero después de su juicio, mientras aguarda la ejecución, se da cuenta de que un poder sobrenatural quiere que escriba poesía mientras todavía tiene tiempo, y lo hace versificando algunas de las fábulas de Esopo que conoce de memoria.

Éste es obviamente el tipo de sueño llamado *chrēmatismós* «respuesta oracular» por Macrobio (siglo V d. C.) y *admonitio* «exhortación» por Calcidio

⁸ El *Agamenón* de Esquilo es una tragedia sobre un caudillo griego que venció en una guerra y regresó con una profetisa, Casandra, como cautiva suya; ésta predijo la muerte de ambos.

(también en el s. v). Este tipo, escribe Macrobio, aparece «cuando en el sueño el padre del soñador o alguna otra persona respetada o imponente, quizá un sacerdote o incluso un dios, revela sin simbolismo lo que sucederá o no sucederá, lo que debe hacerse o evitarse»⁹.

Que Sócrates prestaba atención a los mensajes comunicados por los sueños y que los situaba al mismo nivel que las respuestas ofrecidas por los oráculos oficiales y la «voz interior» que escuchaba queda claro por un pasaje de su *Apología* (33C): «Como digo, realizar este trabajo me ha sido encomendado por el dios por medio de oráculos, de sueños y de todos los demás medios, con los que alguna vez alguien, de condición divina, ordenó a un hombre hacer algo»¹⁰.

Jenofonte, discípulo de Sócrates al igual que Platón, creía que la adivinación por medio de sueños existía y no debería olvidarse (*Cir.* VIII 7, 21): «... ningún estado mortal está más próximo a la muerte que el sueño; entonces el alma del hombre se muestra auténticamente divina y entonces es capaz de prever un hecho futuro, pues, según parece, es sobre todo entonces cuando está liberada de trabas»¹¹.

Platón fue más allá al afirmar que podemos controlar nuestros sueños y que dicho control es, de hecho, esencial (*Rep.* 571C). Antes de ir a dormir, debemos despertar nuestros poderes racionales y concentrarlos en pensamientos nobles. Si no complacemos demasiado nuestros bajos apetitos y somos capaces de liberarnos de las pasiones, veremos la verdad en nuestros sueños; de otra manera, seremos víctimas de absurdas visiones¹².

Aristóteles, en uno de sus primeros diálogos, todavía bajo la influencia de su maestro Platón, dijo: «La mente recupera su verdadera naturaleza durante el sueño» (*Sobre la filosofía*, frag. 12a Ross). En sus obras posteriores (*Sobre el Sueño*, *Sobre los Sueños*, *Sobre la Adivinación en el Sueño*), todas ellas formando parte de los *Tratados breves de historia natural*, es más cauteloso cuando trata de los sueños. Rechaza, por ejemplo, que sean enviados por un dios, pues, si los dioses desearan comunicarse con los hombres, podrían hacerlo de día, y mostrarían más discernimiento al escoger a los que sueñan¹³. Para él, los sueños son las emociones del órgano central de la conciencia. El que sueña es sensible a las más leves alteraciones de su organismo, y éstas afectarán a sus sueños. Mientras está dormido, puede oír un ruido casi imperceptible y soñar con una tormenta.

⁹ Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pág. 120.

¹⁰ Trad. de J. Calonge Ruiz.

¹¹ Trad. de A. Vegas Sansalvador.

¹² Según Platón, los sueños proféticos se originan en el alma racional pero son vistos por el alma irracional como imágenes reflejadas en la superficie lisa del hígado humano; ver la referencia al *Timeo* en Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pág. 120.

¹³ Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pág. 120.

Los sueños ciertamente tienen un significado, y los médicos deberían decir a sus pacientes que prestaran atención a ellos. El mejor intérprete de sueños, según Aristóteles, es aquel que encuentra analogías y reconoce la verdadera imagen tras la imagen del sueño, pues la imagen verdadera está a menudo rota, distorsionada o modificada por el proceso del sueño, de la misma manera que una imagen reflejada en el agua queda distorsionada por las ondas de la superficie.

Aristóteles reconoce el origen común de los tres fenómenos siguientes: los sueños, las alucinaciones del enfermo y las ilusiones ópticas del sano. Si bien los sueños no son divinos, son demoníacos, «pues la Naturaleza es demoníaca»¹⁴ (una observación profunda). Si un sueño se cumple, tal vez sea sólo coincidencia, pero hay dos tipos de sueños que pueden considerarse predicciones: los que revelan presciencia del estado de salud del soñador y los que inician su propio cumplimiento indicando enérgicamente al soñador una línea de conducta¹⁵. Podemos dar por supuesto que la mayoría de los contemporáneos de Aristóteles creían en los sueños, pues sabemos de diversas prácticas para evitar un resultado presagiado por pesadillas. La gente «lo contaba al sol», oraba, tomaba abluciones u ofrecía sacrificios¹⁶. Era ésta una forma de psicoterapia, y ni siquiera para el fatalista la ley de la predestinación fallaba, pues la prevención de una catástrofe, una vez que había sido advertida en un sueño, podía fácilmente estar predestinada.

Los filósofos estoicos se ocuparon de reunir antecedentes de predicciones (en sueños, oráculos, etc.) que se habían cumplido, con el fin principal de suministrar una base empírica para su teoría de la predestinación. Cicerón, en su tratado *Sobre la adivinación*, se sirve de estas colecciones, junto con algunos recuerdos personales, para mostrar sobre todo que estaban abiertos a la duda. Posidonio, pensador estoico que influyó considerablemente en filósofos posteriores, estaba convencido de que los poderes divinos se comunican con los seres humanos mediante los sueños y que hacen esto de tres maneras diferentes: (1) el alma, por ser divina, puede ver el futuro como solamente lo ven los dioses o los démones; (2) el aire está lleno de almas incorpóreas (démones), que entran en el organismo del que sueña; (3) los dioses hablan directamente con el que sueña. La creencia de Posidonio en la realidad de las experiencias ocultas debió de ser tan fuerte que formuló su teoría de la «simpatía cósmica» para dar cuenta de ellas.

Ya hemos visto cómo los estoicos trataron sobre un argumento que estaba destinado a debilitar su doctrina del destino. Si los sueños efectivamente avisan a los seres humanos de peligros inminentes, toda la irrevocable cadena de

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 183.

acontecimientos se torna problemática. Un hombre sueña con un naufragio y, por consiguiente, cancela el viaje en barco que había reservado. El barco, en efecto, se hunde con todo el mundo a bordo, pero el hombre que se quedó en casa está a salvo. ¿Cómo concuerda esto con la doctrina estoica de que uno no puede escapar a su destino? Séneca (*Cuestiones Naturales* II 37-38), probablemente siguiendo a Posidonio, ofrece una respuesta: «En efecto, los dioses inmortales han dejado en suspenso ciertos acontecimientos, de modo que pueden acabar felizmente si se elevan plegarias a los dioses y se hacen votos. Por tanto, este [*feliz resultado*] no va en contra del hado: forma, en sí mismo, parte del hado».

La respuesta de Séneca a la objeción del escéptico parece engañosamente simple, pero rompe la cadena completamente impersonal de acontecimientos que gobierna el destino, introduciendo un poder personal en el que se puede influir, el poder de los dioses. Los estoicos, sin embargo, parecen haberse contentado con esta respuesta. Su necesidad de creer probablemente era más grande que su impulso de dudar.

Una novela griega escrita en el siglo II d. C. por Aquiles Tacio, quien, según la tradición, se hizo cristiano y llegó a ser obispo, da una explicación diferente:

La divinidad suele, con frecuencia, contar por la noche el futuro a los humanos, no con el fin de que se guarden de sufrirlo (pues no pueden vencer su destino), sino para que, cuando lo padezcan, lo sobrelleven con más resignación. Pues lo que se da a la vez, repentina e inesperadamente, confunde y anega el alma al sobrevenirle de pronto, mientras que lo que se espera antes de ocurrir, por el hábito gradual, le gasta de antemano el filo a la desgracia¹⁷.

Lucrecio (*Sobre la naturaleza de las cosas* IV 749-822, 961-1036) pone la doctrina de Epicuro en verso latino, y de su poema, escrito en el siglo I a. C., se puede deducir que la teoría epicúrea de los sueños debe más a Aristóteles que a Platón. Según Lucrecio (es decir, Epicuro), vemos en nuestros sueños las cosas que nos conciernen durante las horas en las que estamos despiertos: los abogados sueñan con sus casos, los generales con sus batallas, el propio Lucrecio con el libro que se propone escribir. En fin, soñamos con la actividad que absorbe nuestras principales energías, nuestras esperanzas y nuestras ambiciones. Pero también soñamos con cosas que nos proporcionan placer, como la música, el baile, los juegos, y el entretenimiento en general, pues el sueño es un período de relajación.

Puesto que Lucrecio, siguiendo a Epicuro, quiere que los dioses estén del todo despreocupados y felices, no puede admitir que estén, ni en la más mínima medida, preocupados por los asuntos humanos; por tanto, no pueden enviar

¹⁷ Aquiles Tacio, *Leucipa y Clitofonte* I 3, 2 (Trad. de M. Brioso Sánchez).

sueños que avisen de un inminente desastre. Una explicación puramente racional de los sueños atraía a los epicúreos, y Aristóteles, quizá siguiendo a Demócrito, había dado, aunque provisionalmente, una explicación.

Pero la inmensa mayoría seguía creyendo en el significado de los sueños, como se desprende de la existencia de libros de sueños. El más antiguo que se conserva data del siglo II d. C. Su autor, Artemidoro de Daldis [o de Éfeso], era un intérprete profesional con fines científicos y didácticos. No sólo reunió más de tres mil sueños de quienes le consultaban, sino que además observaba con interés a las propias personas. Así, aunque extraño en muchos aspectos, su libro es un documento de psicología humana.

Artemidoro trata de establecer en su libro de sueños diversos niveles de clasificación. Distingue entre verdaderos sueños, visiones, oráculos, fantasías y apariciones; luego, a su vez, separa los sueños que predicen sucesos, de los que tienen que ver con el presente.

El simbolismo es la clave, según Artemidoro, para entender su mecanismo. Algunos de los signos son bastante claros. Un abismo significa peligro próximo; un árbol en flor, felicidad y prosperidad. Bañarse en agua clara simboliza buena fortuna; en agua turbia, lo contrario. Una vela encendiéndose anuncia un nacimiento en la familia; una ya encendida hace alusión al éxito; una que apenas arde indica dolor de algún tipo. En cierto sentido, Artemidoro ya anticipa los conceptos freudianos de cumplimiento del deseo y sustitución del deseo; de este modo dice que el que sueña, si está enamorado de una mujer, no verá en sus sueños al objeto de su pasión, sino que verá, por ejemplo, un caballo, un espejo, un barco, el mar o un vestido de mujer (Artem., *Interpr. de los sueños*, prefacio al libro IV). Le corresponde al intérprete de sueños averiguar si su cliente está enamorado, y entonces comprenderá la naturaleza del simbolismo. En general, la personalidad del cliente, sus hábitos, su profesión, sus sueños repetidos, deben tenerse en cuenta, pues todo esto podría afectar al simbolismo de sus sueños. Ser alcanzado por un rayo, por ejemplo, tiene al menos quince significados diferentes, y sólo una larga entrevista puede sacar a relucir el matiz específico.

El pasaje más famoso de *La interpretación de los sueños* de Artemidoro es I 79, que tiene que ver con el «sueño de Edipo» (núm. 92) y sus variaciones. Con claridad y de una manera casi clínica, Artemidoro habla de diversos tipos de sueños que se refieren a relaciones sexuales con la madre. El tema del incesto está agravado por extrañas prácticas (incluso la necrofilia, según parece) y cada variación del tema tiene un significado específico.

Algunas veces el enfoque de Artemidoro es empírico. Entre los miles de sueños que debió de escuchar en su carrera profesional, compara algunos de ellos con las experiencias que los soñadores tuvieron después y traza conclusiones seguras. Los astrólogos antiguos trabajaban de la misma manera y utilizaban también el simbolismo. Quizá sea característico de todas las ciencias

ocultas tener una base «científica» o «empírica», pero también recurrir a imágenes, símbolos y analogías, que no aceptaría ningún científico moderno.

Marco Aurelio, un estoico que llegó a ser emperador de Roma en el año 161 d. C., refiere en sus *Meditaciones* que recibía consejo médico en sueños (I 17, 20). En un pasaje singular (IX 27) insta al lector, en términos casi bíblicos, a sentirse bondadoso hacia quienes le odian, y le recuerda que también se sirven de sueños y oráculos sus enemigos, aunque con fines propios y probablemente criminales. Pero, aunque Marco Aurelio cree en diversas formas de adivinación, rechaza la magia, el exorcismo y «cosas semejantes» (I 6). Esto muestra hasta qué punto podía un griego o un romano de una educación exquisita ser selectivo: podía aceptar una de las ciencias «ocultas», pero ser hostil hacia otras.

En el siglo I d. C., principalmente en Roma y en Alejandría, apareció una nueva versión de la escuela pitagórica. Su doctrina era una mezcla de auténtica (presumiblemente) tradición pitagórica, platonismo, estoicismo y otras filosofías que habían surgido desde la muerte de Pitágoras. Entre otras cosas, estos discípulos tardíos habían heredado de Pitágoras un interés en los fenómenos ocultos. Apolonio de Tiana, al que se califica normalmente de neopitagórico (de él tratamos antes en el capítulo 1) era un sanador, exorcista y taumaturgo. Un filósofo posterior, Jámblico, en realidad neoplatónico, escribió una *Vida de Pitágoras* (ca. 300 d. C.), en la que afirmaba (65, 114) que éste, como Platón, enseñaba que el sueño y los sueños podían ser controlados. Caer dormido mientras se escucha música suave y dulce crearía una disposición de ánimo de la que podrían esperarse sueños ligeros, agradables y significativos. Desde este punto de vista, se consideraba que soñar era una actividad creativa, que exigía una cierta técnica y entrenamiento comparables en cierto modo hoy al *biofeedback*. El énfasis se ponía, sin duda, en la disciplina espiritual; cualquier tipo de comida, bebida o droga que pudiera entorpecer al cuerpo y al alma estaba estrictamente prohibida. Los neopitagóricos estaban especialmente interesados en el tipo de sueño de «exhortación», llamado *admonitio* por Calcidio y *chrēmatisμός* por Artemidoro (*La interpretación de los sueños* I 2) (el nombre griego deriva del verbo *chrēmatiszō*, que significa «dar una revelación en un sueño o un oráculo», y que aparece también en el *Nuevo Testamento*).

Esta nueva versión del pitagorismo ejerció una fuerte influencia sobre el neoplatonismo. En efecto, fue un neoplatónico, Sinesio (ca. 373-410 d. C., que llegó a ser obispo cristiano en 409 ó 410), quien en su libro, *Sobre los sueños*, mantenía la teoría de que los sueños son preludios de sucesos reales y nos ponen en la disposición correcta para lo que va a venir. Sinesio sostenía que, puesto que no hay dos personas completamente iguales, no pueden existir reglas para todos los sueños; tenemos que encontrar nuestra propia interpretación. Esta teoría parece que iba dirigida contra el estilo de los libros de sueños de Artemidoro, con su vago simbolismo e incluso más vago empirismo. El

propio Sinesio encontraba que sus sueños le ayudaban en su trabajo: le daban ideas. En una ocasión, cuando iba de caza, un sueño le sugirió una nueva clase de trampa.

Para Sinesio, los sueños podían ser a la vez reveladores y oscuros, pero incluso en su oscuridad podría existir alguna revelación. Conocía a personas que no tenían cultura, pero que soñaban hablar con las Musas y despertaban como grandes poetas. «Haz tu cama sobre un trípode délfico», dice Sinesio, «y llevarás una vida más noble. Toda persona, hombre o mujer, puede hacerlo, porque el sueño es el oráculo al que más fácilmente podemos acceder. El alma está lúcida y en movimiento, sólo cuando el cuerpo está dormido» (*De insomniis* 144B).

Cristianos y paganos por igual creían en el significado de los sueños, y los libros de sueños se siguieron escribiendo durante todo el período bizantino. Algunos de ellos se han conservado, los más conocidos quizá, bajo el nombre de Achmet.

Lo que se ha escrito sobre los sueños en tiempos modernos con frecuencia parece hacerse eco de antiguas teorías¹⁸. En *La Interpretación de los Sueños*, Freud cita a Aristóteles y a Artemidoro y sigue sus huellas. C. G. Jung y otros, en *Man and His Symbols*, escriben: «Muchas crisis en nuestra vida tienen una larga historia inconsciente. Nos movemos hacia ellas paso a paso, inconscientes del peligro que se está acumulando»¹⁹. Y E. R. Dodds, quien ha tratado de combinar psicoanálisis y antropología con los más tradicionales métodos de erudición clásica, escribe que ciertos sueños (él los llama sueños propios de un esquema cultural) están muy relacionados con el mito²⁰, porque, como Jane Harrison apuntó en cierta ocasión, el mito es el pensar onírico del pueblo, así como el sueño es el mito del individuo. En otras palabras, en los sueños creamos nuestra propia mitología, pero sólo parte de ella procede de la experiencia personal, lejana o inmediata; algunas imágenes fluyen del «inconsciente colectivo» que hemos heredado de nuestros antepasados.

Es casi imposible comprender una cultura sin conocer sus sueños típicos y las interpretaciones típicas de éstos. Pero el material que tenemos es escaso, y gran parte de él puede que fuera dirigido o manipulado de algún modo. Sin embargo, puesto que todos soñamos, podemos probablemente percibir los mecanismos ocultos que producían ciertos sueños en la Antigüedad, pues es muy probable que también den origen a los sueños que hoy tenemos.

¹⁸ Ver W. O. Stevens, *The Mystery of Dreams* (Nueva York: Dodd, Mead, 1949); y E. Fromm, *The Forgotten Language* (Nueva York: Holt, Rinehart, 1959), esp. págs. 47 ss. sobre Freud y Jung. Ver También A. Faraday, *Dream Power* (Nueva York: Coward, McCann and Gheoghegan, 1972).

¹⁹ C. G. Jung et. al., eds., *Man and His Symbols* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1964), página 51.

²⁰ Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pág. 104.

LOS ORÁCULOS COMO INSTITUCIONES

Los sueños eran considerados por Plutarco como «los oráculos más antiguos» y todo el mundo podía tener poderes proféticos en sueños. Pero existían, por todo el mundo antiguo, emplazamientos donde los profetas hacían regularmente sus predicciones. Sin embargo, no todo profeta estaba asociado a un santuario determinado; los adivinos ejercían en todas partes y la mayoría no disfrutaba de la condición de la Pitia délfica o de la Sibila de Cumas. De hecho, estos adivinos que trabajaban por libre eran hechiceros «menores» que sólo contaban con un don, el don de la profecía, a diferencia de Orfeo o Pitágoras, que controlaban toda una gama de poderes secretos²¹.

Ya en Homero, la adivinación estaba bajo el control de la religión y se concentraba en unos pocos lugares sagrados que pronto llegaron a ser famosísimos y ricos. En una fecha muy temprana, Apolo parece haberse encargado de la experiencia extática, mientras que Asclepio, su hijo, era el garante de los sueños reales. Sin embargo, algunas de las divinidades antiguas, tales como Hécate, eran invocadas para que otorgaran una visión del futuro.

¿Qué es un oráculo? La palabra tiene tres significados básicos: (1) una respuesta dada por un sacerdote o sacerdotisa en el lugar sagrado de una deidad; (2) el propio lugar sagrado (así, hablamos del oráculo de Delfos como un santuario donde se pronunciaban oráculos a quienes lo consultaban); y (3) el «auténtico» oráculo, el poder que inspiraba los mensajes que emanaban, por así decir, de otro mundo y debían ser interpretados²².

Las técnicas utilizadas para obtener predicciones variaban de un lugar sagrado a otro, y es difícil comprenderlas después de tanto tiempo. Sin embargo, rechazarlas como fraude, como hicieron los filósofos de la época de la Ilustración, no parece posible. Bernard de Fontenelle (1657-1757) comparaba la creencia de los antiguos en los oráculos con su creencia en los dioses, la cual no suponía muy profunda: «Actúa como los otros y cree lo que quieras». Era esencial dar una buena imagen pública, ofrecer el sacrificio correcto de la manera correcta; si uno hacía esto, podía burlarse de ello en privado. Así, «se podría o no creer en los oráculos, pero continuaron consultándose durante siglos,

²¹ W. R. Halliday, *Greek Divination* (Londres: Macmillan, 1913), cap. 3. «Bacis» puede que fuera el nombre que se daba a todo el grupo de profetas inspirados que ejercían en los siglos VII y VI a. C. Otra figura legendaria, «Museo», parece estar relacionada con «Orfeo»; además de curar practicaba la adivinación.

²² R. Flacelière, *Greek Oracles*, trad. al inglés por D. Garman (Nueva York: Norton, 1963). También son importantes *Essays Classical* (Londres: Macmillan, 1904) de F. W. H. Myers y *Cults, Myths, Oracles, and Politics in the Ancient World* (Lund: Gleerup, 1951) de M. P. Nilsson.

porque la costumbre tiene un arraigo en la gente que no necesita ser reforzado por la razón»²³.

Un oráculo egipcio en el Oasis de Siwa en el Desierto de Libia, el de Ammón o Amón («El oculto»), puede haber tenido alguna influencia en la organización de los santuarios de Delfos y Dodona en Grecia²⁴. Estadistas de Atenas y Esparta fueron allí en los siglos v y iv a. C. y Alejandro Magno también lo consultó. Sabemos muy poco sobre el método de adivinación que se practicaba.

Puesto que el oráculo de Delfos es la institución más famosa de su clase en Grecia, podría ser útil tratarla en primer lugar. Fenómenos tales como la profecía, el éxtasis, el entusiasmo, la clarividencia, el trance y el don de lenguas tal vez puedan ilustrarse mejor por nuestro conocimiento — insuficiente como es — de lo que ocurría en Delfos, pues al menos parte de la experiencia colectiva de miles de visitantes ha quedado registrada.

Antes de tratar de los oráculos como instituciones donde se practicaba la profecía, convendría hablar sobre la profecía como forma de adivinación²⁵. Predecir sucesos como resultado de una visión, de escuchar la voz de un ser divino o de entrar en un estado de inspiración está bien documentado en el Oriente Próximo. Sabemos de profetas (*1 Samuel* 10, 5 ss.; 19, 24) que son incluso más antiguos que los profetas «canónicos», Isaías y Jeremías, por ejemplo. La naturaleza de la profecía del *Antiguo Testamento* ha sido bastante estudiada²⁶ y está fuera de los límites de este libro. En el *Nuevo Testamento*, Juan el Bautista y Jesús son llamados «profetas» en los *Evangelios*; se creía, incluso, que Jesús era uno de los antiguos profetas vueltos de nuevo a la vida (*Marcos* 8, 28, etc.). En la Iglesia primitiva, a las personas que poseían el don especial de pronunciar palabras en trance se les llamaba «profetas» (la palabra se traduce a veces como «carismáticos»), por ejemplo, en Jerusalén (*Hechos* 11, 27; 15, 32) y en Antioquía (*Hechos* 13, 1). En un texto cristiano muy antiguo, *La enseñanza de los doce apóstoles* (*Didaché*, probablemente compuesto en el 150 d. C., pero algunas de sus partes son más antiguas), encontramos referencias a estos «carismáticos». Se distinguen de los «apóstoles» (o «misioneros») y de los «maestros» (ver *1 Corintios* 12, 28). A diferencia de los maestros, los «carismáticos» estaban inspirados y, a diferencia de los «que hablaban en lenguas desconocidas», su mensaje era inteligible, aunque podían olvidar inmediatamente después lo que habían dicho. Los auténticos «profetas» eran muy estimados por la comunidad, pero, según parece, había también

²³ Bernard de Fontenelle, *Histoire critique des oracles*, ed. L. Maigrón (París: Cornély, 1908), pág. 70.

²⁴ Ver S. A. B. Mercer, *Religion of Ancient Egypt* (Londres: Luzac, 1949), págs. 157 ss.

²⁵ Ver A. Guillaume, *Prophecy and Divination* (Londres: Hodder and Stoughton, 1938).

²⁶ Ver, p. ej., H. H. Rowley, *The Servant of the Lord* (Oxford: Blackwell, 1965).

impostores que fingían su don como una manera fácil de ganarse la vida (*Didaché* 11-12).

«Hablar en lenguas desconocidas» (*glōssolalia*), una forma de expresión inspirada y extática, no es exclusivamente un fenómeno cristiano; apareció en diversos contextos religiosos del período helenístico²⁷ y es descrito en un testimonio antiguo sobre la Pitia délfica (Heráclito, citado por Plutarco, *Or. Pit.* 24): «Está en trance (*mania*, «locura»), no sonríe, habla con sonidos mal pronunciados y ásperos, pero está en contacto con el dios». Un testigo muy posterior, Luciano (*Alej.* 23), escribe que el discurso de la Sibila suena a hebreo o fenicio, y que los que no la comprenden quedan estupefactos. Lo cierto, por supuesto, es que ni es hebreo ni fenicio ni ninguna otra lengua conocida por el hombre (la utilización de palabras semíticas en las fórmulas mágicas griegas es otra cosa), sino simplemente una efusión de sonidos mal articulada e incoherente.

En la Iglesia primitiva, estar «lleno del espíritu» confería tres dones espectaculares: (1) la profecía; (2) «hablar en lenguas desconocidas»; (3) el poder de curar. «Hablar en lenguas desconocidas», en un sentido diferente a «profetizar», hacía referencia a los sonidos ininteligibles del discurso extático²⁸.

Hablar una lengua «extranjera» (es decir, ininteligible) y predecir acontecimientos futuros se consideraba un síntoma de posesión²⁹. Esto no es sorprendente, pues el trance de la Pitia también se ha descrito de esta manera. Apolo se hace dueño de ella, la invade, la controla. La diferencia reside en la naturaleza del poder divino que «toma posesión de» un ser humano: el Espíritu Santo, un demon malévolo...

El éxtasis profético se explica normalmente como «trance», un estado de conciencia inducido por un poder divino en el que la mente queda en suspenso y el lenguaje normal es con frecuencia reemplazado por enigmáticas palabras. Galeno, una autoridad médica del siglo II d. C., lo describe como «una locura que dura poco tiempo», y, en efecto, la propia lengua griega refleja la relación de *mania* «locura» con *mántis* «vidente». El fenómeno se ha estudiado muchas veces³⁰, pero, como ocurre con otros fenómenos semejantes tales como la hipnosis, no se comprende del todo hoy. El éxtasis profético es una característica

²⁷ Ver E. Rohde, *Psyche*, 3.^a ed. (Tubinga: Mohr, 1903), 2, págs. 18 ss.; R. Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*, 3.^a ed. (Leipzig: Teubner, 1910), págs. 236 ss.

²⁸ Ver *Dictionary of the Bible*, 2.^a ed., s.v. «Tongues, gift of»; A. Mackie, *The Gift of Tongues* (Nueva York: Doran, 1922).

²⁹ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 174, sigue al autor bizantino Pselo, *Sobre la actividad de los demonios* 14, y señala que el *Rituale Romanum*, todavía el manual oficial Católico Romano para exorcistas, cita como criterios de posesión «la capacidad de hablar o comprender una lengua desconocida y revelar cosas distantes u ocultas».

³⁰ Rohde, *Psyche*, 2, págs. 18 ss.; Dodds, *The Greeks and the Irrational*, págs. 77 ss.

del *chamán*³¹. Puede ser ocasionado por una especie de autohipnosis, por ejemplo, por el monótono murmullo de oraciones o fórmulas mágicas, por tomar drogas (hierbas, hongos, sustancias tóxicas del tipo del cornezuelo) e inhalar vapores aromáticos, o por bailar o tomar parte en otras formas de ejercicio (los derviches que dan vueltas). El estricto ritual que precede al auténtico trance (ayuno, baños, vigilia), la presencia de los sacerdotes con sus túnicas, los impresionantes ambientes, todo esto podía preparar (o «programar», como diríamos hoy) al médium. El trance podía también fingirse, como sabemos por Lucano (*Farsalia* V 124-61), porque la verdadera experiencia de posesión divina podía ser traumática y se creía que acertaba la vida del médium. Pero, a juzgar por el episodio de Lucano, había signos que descubrían un éxtasis fingido.

Las visiones o revelaciones proféticas son descritas por Homero en más de una ocasión. Héleno, el vidente troyano (*Il.* VII 44-45) «comprendió en su ánimo el plan que había sido grato al ingenio de los dioses...»³². Hacia el final de la *Odisea* (XX 345 ss.), los pretendientes que están sentenciados a morir muy pronto a manos de Ulises, el héroe que acaba de regresar, comen y beben, ríen y se burlan, como de costumbre, pero «reían sin saber ellos mismos de qué, con las bocas forzadas; devoraban las carnes sudosas de sangre, [...] y su alma bosaba en suspiros»³³. Siguen riendo y comiendo, pero, de algún modo, sienten que el desastre está cerca. El adivino Teoclímeno lo interpreta para ellos cuando dice a voces:

¡Desgraciados! ¿Qué mal os aflige? Sumidos en noche vuestros rostros están, las cabezas, las mismas rodillas; el sollozo os abrasa, las caras se os cubren de llanto; las paredes chorrean de sangre, las vigas hermosas; el vestíbulo llenan y pueblan el patio fantasmas que a las sombras se lanzan del Érebo; el sol en el cielo se ha eclipsado, una niebla funesta recúbrelo todo³⁴.

Los pretendientes responden con más risas regocijadas.

Es una escena notable: una sensación de desastre pende en el aire e incluso los pretendientes, del todo ignorantes, lo perciben, mas el adivino Teoclímeno lo ve todo en un instante. Este tipo de visión repentina, que puede ser fatal³⁵ para el propio vidente y normalmente no es completamente comprendida por quienes están a punto de experimentarla, parece típica y el público de Homero debió de entenderla al momento como un caso de clarividencia, un fenómeno real, no solamente un recurso literario.

³¹ Ver I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism* (1971; reimp., Harmondsworth: Penguin Books, 1975).

³² Trad. de E. Crespo Güemes.

³³ Trad. de J. M. Pabón.

³⁴ Trad. de J. M. Pabón.

³⁵ Esta angustia de la revelación profética está bien atestiguada y puede compararse con el «doloroso proceso de individualización» de Jung.

Los antiguos creían que, en estado de trance, el alma abandona el cuerpo y se le conceden visiones. Dicho estado puede ser inducido por un ritual³⁶. La forma más elevada de éxtasis es la unión del alma con la divinidad o el Uno (Plot., *Enéadas* VI 9, 11), no como don del Uno, sino como resultado del esfuerzo o disciplina humanos. Esto no parece un concepto puramente neoplatónico; está probablemente relacionado con la idea griega mucho más antigua de que el hombre por sí solo —sin la ayuda de los dioses, e incluso como Prometeo, contra los dioses— puede conseguir grandes cosas. También parece relacionarse con la idea de que la magia o la teúrgia pueden prácticamente obligar a los dioses a hacerse accesibles, en otras palabras, a hacer posible el trance. Pero el trance no siempre lleva a esta última experiencia, aunque revela otro mundo.

Es difícil comprender el trance, porque los «paragnósticos» que lo experimentan no son siempre capaces de expresarlo de forma clara. En su *Autobiography*, John Cowper Powys se acerca a una descripción que parece significativa, incluso para quienes nunca han tenido una experiencia tal. Un día, en San Francisco, sintió moverse dentro de él

ese formidable demon al que... puedo llegar en alguna parte de mi naturaleza, y que, una vez alcanzado, posee la propia fuerza del Demonio... Me di cuenta, más intensamente que nunca, de que el secreto de la vida consiste en compartir la locura de Dios, me refiero al poder de despertar un peculiar júbilo en ti mismo cuando te enfrentas con lo Inanimado, un júbilo que es, en realidad, un erotismo cósmico³⁷.

El *éxtasis* es, a veces, diferenciado del *entusiasmo*, que significa, literalmente, «estar lleno de Dios», pero también puede traducirse como «posesión» o «inspiración». En su propio lenguaje, los antiguos trataron de describir una experiencia que era para ellos muy verdadera, pero, puesto que no podían encontrarle una explicación científica, tuvieron que crear una imagen, la de tener un dios dentro (*enthousiasmós*) o ser tocado (o llenado) por el espíritu (*inspiratio*)³⁸.

Naturalmente, el éxtasis profético podía suceder en cualquier parte, en cualquier momento, incluso fuera de grandes santuarios como Delfos, pero los antiguos trataban de controlar estos fenómenos irracionales y mantenerlos bajo la estricta supervisión de un cuerpo de sacerdotes. Quizá convendría sustituir el término *profecía* por *clarividencia*, pues, según F. W. H. Myers, la clarividencia es «la facultad o el arte de percibir, como si se tratara de una visión, con algo de verdad coincidente, una escena distante», y esa distancia podía ser

³⁶ Ver A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 2.ª ed. (Leipzig: Teubner, 1903), págs. 2 ss.

³⁷ John Cowper Powys, *Autobiography* (Nueva York: Simon and Schuster, 1934), pág. 531.

³⁸ Ver R. A. Knox, *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion* (Nueva York: Oxford University Press, 1950).

tanto en el tiempo como en el espacio. Algunos profetas antiguos eran sin duda auténticos visionarios³⁹. Los términos *premonición* y *precognición* también se han utilizado, pero no explican por qué y cómo suceden estas experiencias⁴⁰. La Pitia, la mujer que entraba en trance en Delfos, puede ser descrita como una «médium» o una «automatista», pero éstas son solamente etiquetas; todo lo más, permiten hacer comparaciones con experimentos llevados a cabo en tiempos más recientes.

Quizá debería hacerse una distinción. Una visión profética puede ocurrir espontáneamente y fuera de contexto, por decirlo así, como la visión del vidente Teoclímeno en la *Odisea* o la visión de Casandra poco antes de ser ella y Agamenón asesinados. En estos casos, casi parece que un emplazamiento determinado está cargado o lleno por las vibraciones de un terrible suceso a punto de ocurrir, y un «paragnosta» recoge estas vibraciones. De un modo parecido, el «paragnosta» puede recoger de un cierto lugar vibraciones de sucesos dramáticos que ocurrieron en el pasado⁴¹: Casandra tenía también esta capacidad (Esquilo, *Ag.* 1194 ss.). Precognición, retrocognición y telepatía pueden ser aspectos diferentes del mismo don. Por otra parte, uno se pregunta si la Pitia délfica y sus *prophétai*, que se ocupaban de los problemas, visitante tras visitante, día tras día, pueden llamarse «paragnósticos» en el mismo sentido. La respuesta inarticulada de la Pitia significa sólo una cosa para el visitante: el oráculo estaba funcionando; la sacerdotisa estaba en contacto con el dios. Pero su respuesta también había de ser interpretada y en esta interpretación es posible que se introdujesen toda clase de consideraciones racionales: política, economía, diplomacia. Cuando el visitante escuchaba el oráculo, ya era éste un producto acabado. En el mejor de los casos, contenía una auténtica visión, pero la que habían mediatizado algunas de las mentes más sagaces de toda Grecia. Una respuesta oracular de este tipo claramente difiere de las visiones apocalípticas de Juan.

Revelación significa «apertura» o «descubrimiento» (*apokálypsis*) de la voluntad de Dios por medio de visiones y sueños, pero, ante todo, por iniciativa de Dios, y no mediante una técnica especial o referida a una religión particular ya sea en su totalidad o, más estrictamente, en su doctrina mística teleo-

³⁹ Ver E. Bevan, *Sibyls and Seers* (Londres: Allen and Unwin, 1929).

⁴⁰ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, págs. 176 ss., proporciona un breve estudio muy instructivo de posibles explicaciones; distingue clarividencia de precognición, pues, al parecer, sólo lo segundo se explica por «imágenes divinas» (págs. 162, 202). No es fácil comprender que los fenómenos ocultos, como las experiencias religiosas, pueden ser etiquetados y clasificados, pues las etiquetas en sí mismas no son una explicación.

⁴¹ Sobre la «retrocognición» ver *ibid.*, pág. 160, n. 3. Sir Wallis Budge, en *By Nile and Tigris* (Londres: Murray, 1922), pág. 122, nos cuenta que, una vez, volvió a vivir en una habitación un horrible suceso, que había ocurrido en realidad hacía mucho tiempo. Sigue explicando que los lugares pueden ser como discos de un fonógrafo, y que el psíquico es como la aguja que ayuda a producir el sonido (es decir, la experiencia que está grabada en el lugar).

lógica. Por una parte, judaísmo y cristianismo son religiones reveladas; por otra, su escatología tiene que ver con un apocalipsis, porque predice el conflicto definitivo entre los poderes supremos del bien y del mal, con el triunfo del bien. Este tipo de pensamiento religioso quizá lo tomaran algunos judíos del zoroastrismo, la antigua religión estatal persa (ver Porf., *Plot.* 16), y la tradición fue continuada por la Iglesia cristiana primitiva. El hermetismo, por otra parte, es una filosofía que fue revelada a la humanidad por el dios egipcio Tot, el equivalente de Hermes, y los practicantes de ciencias ocultas del tipo de la alquimia y la astrología (ver *núm.* 2) consideraban que éstas eran el don de algún dios. Así, en la Antigüedad tardía, el elemento de revelación distinguía religión de filosofía, ciencia oculta de ciencia⁴².

Los santuarios donde se practicaba con regularidad la adivinación como parte del culto de un dios se conocen como oráculos (lat. *oracula*, gr. *manteía* o *chrēstēria*)⁴³. Pero, como dijimos anteriormente, un oráculo es también la respuesta del dios a una pregunta formulada por un visitante del lugar sagrado.

El método de adivinación variaba de un lugar a otro⁴⁴. Algunas veces, la voluntad del dios era interpretada echando o formulando suertes (*klēroi*, *sortes*), por ejemplo, dados, palos o huesos. La palabra *sortilegus* designaba originariamente a un adivino que practicaba este método concreto de adivinación (*sortes legere* «recoger suertes»); después, por extensión, se refirió a cualquier tipo de profecía o hechicería. Debió de ser una técnica muy antigua, pues se practicaba en Claro, Preneste, Ancio, y en otros lugares. Una variante posterior es la consulta de rollos o libros (bibliomancia), abriéndolos al azar o pinchándolos con una aguja: Homero, Virgilio y la Biblia (*sortes Homericae*, *sortes Virgilianae* y *sortes Biblicae*) eran obviamente los textos seleccionados⁴⁵. Este método de «hágalo usted mismo» podía fácilmente practicarse en casa, pero, cuando estaban en juego decisiones importantes, se visitaban los grandes santuarios. Podría suponerse que viajar a un oráculo famoso —Delfos, por ejemplo, o Ancio— representaba una forma de vida, como una peregrinación en la época de Chaucer, y que la consulta en sí era sólo parte de una experiencia religiosa y social bastante compleja. Por supuesto, existían ciertos métodos que no podían ser repetidos en cualquier otra parte (el autén-

⁴² Ver S. Morenz, *Aegyptische Religion* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1973), págs. 32 ss.

⁴³ Ver *supra* nota 22.

⁴⁴ Puesto que el oráculo egipcio Amón o Ammón («El Oculto») era famoso en Grecia, puede creerse que los griegos heredaron esta forma de adivinación de una cultura más antigua; ver Mercer, *Religion of Ancient Egypt*, págs. 157 ss.

⁴⁵ Se escribían versos de Homero en un papiro, y luego, un verso concreto era seleccionado lanzando los dados o pinchando el papiro con una aguja; ese verso era, entonces, interpretado como respuesta a la pregunta de alguien; ver A. Vogliano, *ACME* 1 (1948), págs. 226 ss.

tico trance de la Pitia en Delfos, por ejemplo, o el susurro de las hojas de la encina sagrada en Dodona).

Dos colecciones de oráculos podrían mencionarse aquí: los *Oráculos Sibilinos* y los *Oráculos Caldeos*. Las Sibilas eran mujeres que, como Casandra o la Pitia de Delfos, profetizaban en trance. Diez lugares en el mundo mediterráneo se conocen como residencias de Sibilas, aunque originariamente existió al parecer sólo uno. La Sibila de Cumas es conocida por el libro VI de la *Eneida* de Virgilio, y el carácter extático de su profecía es subrayado por el poeta (vv. 77-102); más tarde, se convierte en guía del héroe a través del infierno. Una colección de profecías escritas en hexámetros griegos y atribuidas a diversas Sibilas se guardaba en Roma, en el templo de Apolo en el Palatino, para ser consultada por un comité especial por orden del Senado en tiempos de crisis. Esta colección original desapareció en un incendio en el 83 a. C.; una segunda colección, extraída de diferentes fuentes, fue destruida en el 405 d. C. Lo que todavía existe hoy bajo el título *Oráculos Sibilinos*⁴⁶ es una falsificación, aunque en ella hay entremezclados algunos oráculos griegos auténticos. Parte de esta colección es propaganda judía contra la cultura pagana y los comienzos del imperialismo romano (del siglo II a. C. en adelante); estos textos fueron posteriormente reelaborados, interpolados y ampliados para servir a la polémica contra el paganismo y el Imperio a la vez⁴⁷.

Los *Oráculos Caldeos* fueron, según se cree, la obra de un Juliano que vivió bajo Marco Aurelio y es considerado el fundador de la teúrgia. Proclo y Jámblico, los neoplatónicos, escribieron comentarios sobre ellos. Se desconoce de dónde procedían originariamente estos oráculos. Dodds no cree que Juliano los falsificara; le recuerdan más a las palabras en trance de modernos «guías espirituales»⁴⁸. Así Juliano pudo haber escuchado las «revelaciones» de un visionario o de un médium, haberlas pasado a verso y proporcionado aclaraciones. Contienen pautas para un culto del sol y del fuego, pero también dan instrucciones sobre cómo realizar operaciones teúrgicas, por ejemplo cómo invocar a un dios⁴⁹.

El oráculo más famoso del mundo antiguo estaba en Delfos⁵⁰. Sus orígenes probablemente se remontan a época minoica, y durante muchos siglos debió de ser santuario de la gran diosa Tierra *Gâ*, o *Gaia*. El nombre griego

⁴⁶ Una traducción al inglés se encuentra en R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1913), vol. 2.

⁴⁷ Ver P. Fraser, *Ptolemaic Egypt*, 3 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1968), 1, págs. 708 ss.

⁴⁸ Los fragmentos de los *Oráculos Caldeos* fueron compilados y editados por W. Kroll (Leipzig: Teubner, 1894). Para los comentarios de Dodds sobre ellos, ver *The Greeks and the Irrational*, págs. 283 ss.

⁴⁹ Ver H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*; y la nueva edición de H. Tardieu (París: Études Augustiniennes, 1978).

⁵⁰ Ver H. W. Parke, *Greek Oracles* (Londres: Hutchinson, 1967).

Delphoi puede estar relacionado con *delphýs* «matriz», ya que la Pitia, en cierto sentido, recibía su inspiración de la matriz, del interior de la tierra.

Otra clave nos la da el *omphalós*, una piedra muy antigua que, en otro tiempo, estuvo situada en el *adytum* del templo de Apolo y señalaba o representaba el «ombligo» de la tierra, como indica la inscripción *Gas*, «de la tierra». El hecho de que en el oráculo sea una mujer quien realice la función más importante implica que éste era originariamente el santuario de una diosa, no de un dios. La propia naturaleza del trance de la Pitia sugiere la influencia de la tierra, y su nombre trae a la memoria a la antigua serpiente Pitón, que se consideraba que era de sexo femenino y, presumiblemente, la imagen de culto bajo la cual se adoraba a la gran diosa.

Además, como ocurre a menudo, la mitología griega parece haber conservado parte de la verdad histórica haciendo a Apolo matar a la Pitón. La versión más antigua del mito aparece en el *Himno homérico a Apolo* (quizá siglo VI a. C.). Ello sugiere que al final del II milenio a. C., cuando los dorios que hablaban griego invadieron el ámbito pregriego de lo que ahora se llama Grecia, se apoderaron de algunos de los grandes santuarios y cambiaron su carácter, al menos hasta cierto punto. Apolo reemplazó a Gaia, y su imagen de culto, la serpiente, fue destruida, pero el éxtasis profético de la sacerdotisa, con gran previsión, se conservó como una institución.

Es todavía un misterio cómo era inducido el trance de la Pitia. Los arqueólogos han mostrado que no había grieta de la que pudiera respirar ningún tipo de gas natural⁵¹. Los estudiosos que mascaron buen número de hojas de laurel no sintieron ningún efecto especial. Beber el agua sagrada o bañarse en ella ya no puede experimentarse; estas cosas posiblemente desempeñaran un cierto papel, además del ayuno, la oración y la vigilia —en su esencia, operaciones mágicas— a la hora de inspirar el trance que llevaba a la visión definitiva⁵². Para muchos griegos y romanos estar bajo el control de un dios o demon constituía un caso de posesión. En términos modernos la Pitia puede describirse como una «médium» o una «automatista oral»⁵³. La telepatía y la clarividencia no pueden excluirse: Tácito (*Ann.* II 54) dice que el sacerdote de Claro, otro oráculo famoso, pediría los nombres de los clientes presentes, luego se retiraría a una gruta sagrada, bebería el agua sagrada, y daría las respuestas adecuadas a cuestiones que ni siquiera había oído. Plutarco (*De Garr.* 20) relata que la Pitia hacía esto en ciertos casos, lo que posiblemente quiere decir que algunas Pitias poseían el don de la clarividencia, pero no todas.

⁵¹ Parece que el propio Plutarco creyó en «las exhalaciones proféticas de la tierra»; ver *Sobre la desaparición de los oráculos* 44.

⁵² Cf. G. Luck, en *Gnomon* 25 (1953), pág. 364.

⁵³ Dodds, *The Greeks and the Irrational*, págs. 70 ss. y 87 ss.

Otro oráculo de Apolo se encontraba en Claro, cerca de Colofón⁵⁴. El santuario parece que era muy antiguo, pero el oráculo se hizo especialmente famoso durante el período imperial. El «profeta», asistido por un sacerdote y un *thespiōdós* (es decir, «un cantor de profecías»), seguía el procedimiento descrito antes. Dodds se inclina a atribuir este hecho a la adivinación de pensamientos, aunque también señala que las palabras del profeta (que no estaba generalmente formado, como la Pitia) eran enigmáticas y por eso debían interpretarse; este paso interpretativo parece que era la función del *thespiōdós*, cuya contribución al proceso psíquico es difícil de estimar⁵⁵.

En los demás oráculos de los que tenemos noticia, la adivinación parece haberse practicado de un modo especial. Trofonio, un héroe, tenía un famoso oráculo en Lebadea; su arcaico ritual es descrito por Pausanias (IX 37, 4 ss.). En muchos oráculos se observaba el comportamiento de los animales. En Dodona no sólo se creía significativo el susurrar de las hojas de la encina sagrada de Zeus, sino además el vuelo y arrullos de las palomas sagradas en y alrededor de dicho árbol. En el oráculo de Apolo en Sura, en Licia, los presagios se extraían de los movimientos de los peces sagrados que había en un aljibe. En Epiro, habitaban serpientes domesticadas en un bosquecillo de Apolo y, cuando la sacerdotisa les daba de comer y su apetito era bueno, podía predecirse una buena cosecha. El comportamiento de la serpiente bajo tierra de Lanuvio (una antigua ciudad en las colinas Albanas donde Juno era venerada como Sospita) se interpretaba de manera similar. Según Propertio (*Eleg.* IV 8, 5 ss.), una vez al año, cuando se oía a la serpiente silbar para comer, se hacía a las muchachas descender por el «camino sagrado» hacia una oscura cueva. Ellas no podían ver nada, pero sentían la cabeza de la serpiente cuando arrebatada la comida de una cesta. Si la serpiente aceptaba la comida, era señal de que las muchachas eran castas (aunque Propertio no dice esto explícitamente) y los agricultores gritaban: «¡El año será provechoso!».

Todas estas costumbres reflejaban una forma de culto a los animales, que fue algunos siglos anterior a la llegada de los dioses olímpicos a Grecia. Es interesante notar que los animales que representaban los tres reinos —tierra, agua y aire— desempeñaban un papel en la adivinación. Las serpientes estaban relacionadas con deidades ctónicas y con héroes, como vemos en Delfos, donde la Pitón representaba a la propia diosa Tierra. Las aves eran todavía más importantes. La interpretación de su vuelo, sus píos y otras pautas de comportamiento eran materia de un arte especial, el augurio, cuestión a la que más tarde volveremos en este capítulo.

⁵⁴ K. Buresch, *Klaros* (Leipzig: Teubner, 1899); C. Picard, *Ephèse et Claros* (París: Boccard, 1922).

⁵⁵ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, págs. 168, 198-99.

AUGE Y CAÍDA DE LOS ORÁCULOS

Dos cuestiones sobre los oráculos se han planteado con frecuencia, pero nunca han recibido una respuesta concluyente; (1) ¿Cómo alcanzaron los oráculos, unos más que otros, su enorme prestigio e influencia en el mundo antiguo? (2) ¿Por qué con el tiempo declinaron?

Para tratar de la primera cuestión, debemos considerar, como hizo Dodds, la religión, la cultura y la vida social de Grecia en los períodos arcaico y clásico⁵⁶. Es un hecho histórico el profundo arraigo que tenía en las mentes de cultos e incultos la creencia en la autoridad del oráculo de Delfos, creencia que no se vería alterada ni siquiera por una clara demostración de que el oráculo era falible y completamente subversivo —por ejemplo, cuando disuadió a los griegos de oponer resistencia al poderío del Imperio Persa a principios del siglo v a. C. Los griegos vencieron, pero pronto olvidaron que el oráculo les había dado un mal consejo. Esto sólo puede significar que los griegos creían en los oráculos porque los necesitaban. No tenían ni el legado divino de la Escritura ni una Iglesia oficial, y sus sentimientos de culpa y de miedo sólo podrían ser controlados, aparentemente, por la fe en una revelación divina constantemente renovable y más o menos segura. El oráculo de Delfos les daba esto y más.

Los sacerdotes de Delfos desarrollaron, al parecer, a lo largo de los siglos, una teología y una filosofía moral que insistía en la pureza tanto en el ritual como en la vida cotidiana. Quienes entraban en el templo se encontraban con dos importantes inscripciones: «Conócete a ti mismo» (es decir, date cuenta de lo importante que eres, comparado con los dioses) y «Nada en demasía» (advertencia nada ociosa, pues los griegos, lejos de ser los seres racionales que creían ser, tendían a hacer cosas en exceso).

Sócrates creía en el oráculo délfico, como creía en su propio *daimónion*, y así hicieron sus discípulos Jenofonte⁵⁷ y Platón⁵⁸ (el último, quizá, con ciertas reservas).

La importancia de Delfos en la religión, política y economía universal se ha comparado con la del Vaticano en nuestros días y la comparación, al menos en parte, es útil. La noticia de cualquier cosa que ocurriera en ese *piccolo mondo antico* debía llegar a Delfos —que, sin duda, contaba con una amplia red de agentes y asesores— en un «tiempo récord». Delfos era también un centro financiero donde se guardaban y se hacía ostentación de ofrendas de re-

⁵⁶ Dodds, *The Greeks and the Irrational*, págs. 74-75, 93.

⁵⁷ M. P. Nilsson, *Greek Popular Religion* (Nueva York: Columbia University Press, 1940), págs. 123-24.

⁵⁸ Dodds, *The Greeks and the Irrational*, págs. 217-18, 222-23.

yes y ciudades-estado al dios Apolo. Además, Delfos ofrecía facilidades bancarias: se podía cambiar moneda y ciertas ofrendas eran en realidad consideradas como inversiones. En el período de la colonización, que extendió la influencia griega más allá del Mediterráneo, el consejo del oráculo determinaba la elección de nuevos lugares⁵⁹.

Finalmente, para muchos griegos y romanos, una visita al santuario era casi una forma de vida, una experiencia comparable a las peregrinaciones de la Edad Media. Delfos era un lugar donde griegos de muchas ciudades e islas apartadas podían encontrarse, dar culto al dios, recibir consejos de él y disfrutar de los lugares y las pruebas atléticas que se ofrecían para el entretenimiento de los visitantes.

Antes del período romano, pocas dudas se expresaron sobre la buena fe de los sacerdotes que servían en los oráculos, aunque no se rechazaba la posibilidad de fraude en ciertos casos. En la época de la Ilustración, los oráculos se consideraron un triunfo del charlatanismo y del engaño y la evidencia de las extrañas supersticiones del mundo antiguo. El intento más conocido de desacreditar todos los oráculos es la *Histoire critique des oracles* de Bernard de Fontenelle, que se publicó por primera vez en 1687. Fontenelle, que no era ni historiador ni erudito clásico, estableció dos puntos: (1) los oráculos posiblemente no pudieron ser inspirados por poderes divinos; (2) no cesaron con el nacimiento de Cristo. La crítica fomentó una gran controversia porque se consideró un ataque a la *fable convenue*, las supersticiones y el fanatismo que habían sido tolerados y alentados por poderosas instituciones en todas las épocas, no sólo en la Antigüedad. Entre otras cosas, Fontenelle mantenía que la «costumbre, que no necesita ser reforzada por la razón, tiene enorme influencia sobre las personas». Era, según él, perfectamente posible que un griego o un romano se burlase del oráculo de Delfos en privado, pero que, a la vez, siguiera el ritual de viajar allí, ofrecer el tipo adecuado de sacrificio de la manera acostumbrada y consultar al dios solamente de cara a los demás: «Actúa como los otros, cree lo que quieras». Esto era, en verdad, cierto para muchos griegos y romanos cultos de las épocas helenística e imperial, pero probablemente no para siglos anteriores.

De la segunda cuestión —por qué los oráculos declinaron y finalmente desaparecieron— habla Plutarco en su tratado *Sobre la desaparición de los oráculos*⁶⁰. Algunas de las razones que ofrece son sociales y económicas. Los oráculos pueden florecer solamente si son visitados con regularidad por enormes multitudes, que gastan grandes cantidades de dinero o dejan espléndidas ofrendas detrás. Como resultado de las guerras, y, más tarde, como resultado del dominio romano, la población y la prosperidad de Grecia central habían

⁵⁹ Nilsson, *Cults, Myths, Oracles, and Politics in the Ancient World*, págs. 95 ss.

⁶⁰ Plutarco, *De Defectu Oraculorum*, ed. R. Flacelière (París: Les Belles Lettres, 1947).

declinado en el período helenístico. Una Grecia empobrecida ya no podía mantener los oráculos. El hecho de que las antiguas ciudades-estado hubieran perdido su independencia fue un factor adicional. Su rivalidad, a la vez política y económica, había sido, sin duda, manipulada y explotada por los grandes oráculos. Bajo el dominio romano esto no era ya posible y la propia Roma no tuvo interés en mantener los oráculos, aunque distinguidos romanos, por curiosidad, todavía visitaban los santuarios.

A estas explicaciones, otros estudiosos han añadido las siguientes: la creencia en extensión en la astrología y en tipos similares de oráculos del tipo «hágalo usted mismo»; la publicación de los *Oráculos Sibilinos* y colecciones similares; y, sobre todo, la expansión del cristianismo. Sin embargo, el argumento principal de Plutarco es teológico. Para defender la autoridad suprema de los dioses, afirma que no son responsables del funcionamiento de los oráculos dedicados a ellos. En lugar de eso, dice, algunos démones muy poderosos están a su cargo, pero, puesto que los démones son mortales, envejecen y finalmente mueren. Para ilustrarlo cuenta la inolvidable historia de la muerte del Gran Pan (que, según cabe suponer, aconteció bajo Tiberio). Según Plutarco, el Gran Pan era un importante demon y la noticia de su muerte ahuyentó a todos los démones menores porque comprendieron al momento que el tiempo de sus propias muertes había llegado. Hay también una explicación cristiana: Cristo persiguió a estos démones echándolos del mundo⁶¹.

La especulación sobre la muerte de Pan continuó en el Renacimiento y después. Rabelais pensaba que Pan era Cristo, pues *pân* significa «todo» y Cristo es toda la humanidad⁶². Esta idea fue recogida por Fontenelle en su *Histoire critique des oracles*. El hecho de que Cristo fuera crucificado por la misma época de la muerte del Gran Pan le sugirió que fue la muerte y resurrección de Jesús lo que desconcertó tanto a los démones, porque comprendieron que ya no podían controlar a la humanidad. Pero Fontenelle también consideraba la posibilidad de que Jesús y el Gran Pan fueran «démones» de aproximadamente el mismo rango y que la muerte de uno afectara al otro.

Si bien la historia del Gran Pan no tiene fundamento alguno, parece resumir la actitud de toda una era y su verdad histórica es la de un mito, aunque un mito tardío. La vida de Plutarco (ca. 45-125 d.C.), que consideró el mito seriamente, coincide con el tiempo en que se escribieron casi todos los libros del *Nuevo Testamento*.

⁶¹ Euseb., *Praep. Evang.* V 17; ver también D. A. Rusell, *Plutarch* (Nueva York: Scribner, 1973), pág. 145.

⁶² Rabelais, *Pantagruel* 4, 28, citado por Flacelière, en su edición de *De Defectu Oraculorum* de Plutarco, pág. 79; ver también Rusell, *Plutarch*, pág. 145.

EL AUGURIO

Una importante forma de adivinación en Grecia y Roma era el augurio (*augurium*), la interpretación del vuelo, sonidos y manera de alimentarse de las aves. Esta técnica se practicaba tan comúnmente, que *augur* llegó a ser la palabra para cualquier profeta o adivino. Cicerón, que fue augur él mismo, aunque no tomaba el oficio muy seriamente, establece que se practicó en diferentes culturas del antiguo Oriente Próximo⁶³. Por la mitología griega sabemos que en la generación de los héroes había adivinos que comprendían el «lenguaje de las aves» —Calcante, Melampo y Tiresias, entre otros. Además, debería advertirse que estos adivinos podían interpretar también otros fenómenos. Según Homero (*Il.* II 308 ss.), Calcante comprendió en seguida un suceso en el que intervenían un dragón (una enorme serpiente) y nueve gorriones. Melampo comprendía el lenguaje de todas las criaturas, incluidas las aves, porque las serpientes habían lamido sus oídos (Esc. Hom., *Od.* XI 290). Tiresias, que en una ocasión observó dos serpientes copulando (Hig., *Fáb.* 75), quedó ciego cuando recibió su don profético, de manera que no habría podido observar el vuelo de los pájaros; sin embargo, también es calificado de augur. De un modo bastante extraño, encontramos la misma asociación con pájaros y serpientes en la lista de grandes adivinos que apuntábamos anteriormente. Sin embargo, esto no es sorprendente, pues las serpientes representan los poderes divinos de la tierra, mientras que los pájaros podrían ser concebidos como seres en más estrecho contacto con los dioses olímpicos. El hecho de que Calcante, Melampo y Tiresias no estuvieran solamente dedicados al augurio indica que los oráculos que procedían de la antigua diosa Tierra a través de sus mensajeros, las serpientes, no habían sido reemplazados del todo por los oráculos que venían de los dioses celestes a través de sus mensajeros, los pájaros. Como era de esperar, la mitología griega describe una época de transición.

En griego, un ave de agüero o augurio es llamada *oiōnós*, y una persona que «predice del vuelo y el piar de las aves» es conocida como *oiōnistēs*, *oiōnothētēs* u *oiōnoskópos*. Una familia completa de palabras se formó en torno a esta antigua costumbre. Ninguna decisión importante que tuviera que ver con un país o un ejército se tomaba sin consultar primero a los pájaros.

Según Cicerón (*Div.* I 92), esta técnica de adivinación fue conocida en Asia Menor así como en Grecia. En Roma estaba confiada a un Colegio de *augures*. Este Colegio, uno de los más distinguidos en Roma, constaba originariamente de tres miembros, pero fue gradualmente incrementado hasta llegar a dieciséis. La etimología de *augur* es incierta, pero la derivación tradicional

⁶³ Cic., *Sobre la adivinación* I 92.

avis «ave» y *gero* «llevar» parece imposible; puede ser una palabra etrusca. Estrictamente hablando, los augures no eran adivinos; su función era averiguar, observando ciertos signos, si los dioses aprobaban o no un cierto plan de acción. Los signos se dividían en *oblativa* «casuales»⁶⁴ e *impetrativa* «alcanzables». Observando los pájaros silvestres, el augur delimitaba (sirviéndose de palabras) un área específica del cielo o de la tierra, llamada *templum*, y solamente lo que ocurría dentro de esta área se consideraba significativo.

La alectomanía era otro método por el cual los romanos exploraban la voluntad de los dioses. Consistía en consultar los gallos sagrados, que eran llevados a las campañas militares. Si, antes de una batalla, los gallos comían tan vorazmente que parte de la comida caía de sus picos, se consideraba un excelente agüero.

Se consultaban *auguria* antes de cualquier acontecimiento público importante, tal como las elecciones, la entrada de un gobernador en una provincia y otros similares, y esto, naturalmente, confería gran poder a los augures, un poder que a veces utilizaban mal por razones políticas. Un sinónimo o casi sinónimo de *augurium* (la diferencia de significado, si la hay, no está clara) es *auspicium* (probablemente de *avis* «ave» y un antiguo verbo, *specio* «mirar»). Este término llegó a abarcar muchos tipos de adivinación, desde «la observación de los signos celestes» hasta «espantosos portentos». Sólo ciertos magistrados tenían el derecho a tomar *auspicia* y sólo a los cónsules, pretores y censores se les permitía realizar el más elaborado ritual del «*maior auspex*».

LA «CIENCIA ETRUSCA»

Se consideraba que la observación de las entrañas de una víctima de sacrificio, especialmente del hígado (hepatoscopia) daba una clave del futuro. Esta técnica era llamada *Etrusca disciplina* «ciencia etrusca», o *haruspicina* (sc. *ars*) o *haruspicium* (análogo a *auspicium*), y quienes la practicaban eran conocidos como *haruspices*⁶⁵. La primera parte de la palabra, *haru-*, es comparada por los lingüistas con gr. *chordé* «intestinos», y la segunda parte parece derivar del verbo *specio* «mirar». Los romanos aprendieron esta técnica de los

⁶⁴ Los *oblativa* eran comparables a los *enodia*, apariciones casuales de animales durante un paseo o trayecto. En el folklore alemán, un gato negro que se cruza en el camino significa mala suerte. [También en España].

⁶⁵ Ver la traducción de Sir James Frazer de la *Descripción de Grecia* de Pausanias. (Londres: Macmillan, 1898), vol. 4; y G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, trad. al inglés por P. Krapp (Chicago: University of Chicago Press, 1970), vol. 2.

etruscos, pero los etruscos, según se cree, la trajeron de Oriente Próximo, pues sabemos que la practicaban los babilonios y los hititas⁶⁶.

En Roma, un cuerpo de sesenta *haruspices*, encabezados por un *haruspex* jefe, llegó a ser una amenaza para los *augures*, pero las dos técnicas se practicaron a la vez durante siglos.

Los etruscos, al parecer, crearon un mito para explicar el origen de esta forma de adivinación⁶⁷. Cicerón cuenta la historia de modo poco reverente (*Sobre la adivinación* II 50). Un agricultor etrusco estaba arando su campo junto a la ciudad de Tarquinio, a unas sesenta millas de Roma, cuando una criatura de aspecto infantil salió de repente de uno de los más profundos surcos. Esa criatura se presentó a sí mismo como Tages y procedió a revelar los secretos de la *haruspicina* a todos los etruscos que, mientras tanto, se habían reunido en torno a él y estaban impacientes anotando cada palabra. Esto marcó el principio de una doctrina que se extendió más tarde, pero como Cicerón añade, bastante sarcásticamente: «Esto es lo que sabemos de ellos [los etruscos]; esto es lo que *sus* escritos [los libros sacerdotales] conservan; éste es el origen de *su* ciencia». Cicerón habla de los adivinos etruscos como un inglés victoriano podría hablar de los druidas de Gales: ellos representan una cultura diferente y él está confuso (y sorprendido) de que este extraño ritual pudiera, sin embargo, tener tal influencia en la imaginación romana. En otra parte (*Sobre la adivinación* II 51) cita con aprobación algo que Catón el Viejo (ca. 200 a. C.) en una ocasión dijo: «¿Cómo pueden dos *haruspices*, reunidos en una sesión, no reírse uno del otro?»⁶⁸.

Los *haruspices* observaban e interpretaban tres clases de fenómenos: las entrañas de los animales; cosas o sucesos antinaturales en la naturaleza; y los rayos (Cic., *Sobre la adivinación* I 12; II 26). El *haruspex* etrusco Arrunte, de la manera que es descrito por Lucano (*Farsalia* I 584 ss.), no es probablemente histórico, pero sus aptitudes podrían corresponder a cualquier practicante de este arte: «Conoce a fondo el curso del rayo, las señales en las entrañas aún calientes y los mensajes de las criaturas aladas que vuelan por el aire. Ordena... la destrucción de monstruos que la naturaleza ha producido, como nacimientos anómalos (leer *dissors*, con Oudendorp, en vez de ms. *discors*), de mezcladas (leer *mixto*, con Grotius, por ms. *nullo*) semillas y da instrucciones para quemar el abominable vástago de un útero estéril, con leña de un árbol de mal agüero». Realiza un sacrificio (I 609 ss.) y observa terribles

⁶⁶ Modelos del hígado de un animal de sacrificio — sin duda, utilizados con fines didácticos — se han encontrado en Boghazköi (territorio hitita) y en Piacenza (territorio etrusco). Esto apoyaría la hipótesis de que los etruscos aprendieron esta técnica concreta de predicción de los babilonios y la enseñaron a los romanos.

⁶⁷ Ver Cic., *Sobre la adivinación* II 50, y la nota de Pease en su edición.

⁶⁸ La respuesta, insinuaba Cicerón, es que ellos saben demasiado bien que el ritual es todo un fraude.

agüeros, uno tras otro; el hígado, por ejemplo, tiene dos lóbulos, uno de los cuales es enfermizo y flácido, mientras que el otro late con un ritmo febril. Cuando ve esto, el *haruspex* sabe que se avecina una catástrofe, pero no tiene valor para decir la verdad: que una guerra civil entre César y Pompeyo es inevitable. El pasaje de Lucano también muestra cómo debemos entender «las cosas o sucesos antinaturales de la naturaleza» (*monstra*). Éstos incluyen formaciones teratológicas, es decir, anómalas o monstruosas, en animales o plantas, organismos deformes de cualquier tipo y extraños fenómenos meteorológicos. De tales sucesos se informaba desde todas las partes de Italia, para que los analizaran los expertos y, si ocurrían con más frecuencia en un año determinado, empezaban a circular rumores de una crisis inminente.

La interpretación del rayo era también parte de la «ciencia etrusca». Era importante notar de cuál de las dieciséis secciones del cielo venía el rayo y qué lugar u objeto de la tierra alcanzaba.

OTROS MÉTODOS DE ADIVINACIÓN

Existen tantos métodos de adivinación, que es casi imposible hacer una relación de ellos, si exceptuamos quizá aquellos que son designados por un nombre específico. La mayoría no requería aparato alguno o pericia técnica y podían practicarse casi en cualquier parte. Los catálogos recopilados por los estudiosos son bastante pesados de leer, pero, puesto que éste es un capítulo de historia cultural —y un capítulo que permite algunas incursiones curiosas en la psicología humana— parece apropiado un breve examen. La información que tenemos procede de diversas fuentes, muchas de ellas tardías y no explícitas, pero parece que gran parte del material fue recopilado por Marco Terencio Varrón (116-27 a.C.) en el libro XLI de su obra monumental *Antigüedades* (*Antiquitates Rerum Humanarum et Divinarum*). Varrón fue uno de los más grandes eruditos de su época y una autoridad en religión romana, y autores posteriores —los Padres de la Iglesia por ejemplo— se sirvieron de él extensamente, pero la obra está perdida en su totalidad.

Los movimientos corporales de los seres humanos, especialmente su comportamiento involuntario (movimientos nerviosos, estornudos, etc.), proporcionaban agüeros. Una parte visible del cuerpo de alguien podía de repente moverse espasmódicamente y dar, al observador, alguna indicación del futuro.

Los diversos métodos de adivinación a partir de objetos inanimados fueron divididos por Varrón en cuatro clases que correspondían a los cuatro elementos: geomancia, aeromancia, piromancia, hidromancia (*Schol. Dan. Virg. Aen.* III 359; *Isid., Etim.* VIII, 9, 13). En realidad, la expresión *objetos inanimados* es engañosa, porque para los antiguos griegos y romanos, especialmente para

platónicos y estoicos, nada era completamente inanimado. La adivinación era posible, porque había al menos parte de un alma cósmica en todo.

La *geomancia* era el arte de adivinar por las líneas formadas al arrojar tierra en una superficie. La *aeromancia* consistía en lanzar arena al viento y estudiar la forma de la nube de polvo resultante; o en arrojar semillas al viento, dejándolas depositarse en el suelo e interpretando su dibujo (aunque esto se considera también una forma de *aleuromancia*)⁶⁹. El método moderno de interpretar los posos de las tazas podría ser comparado con esto, aunque el elemento es el agua más que el aire. La *piromancia* (o *empiromancia*) es la adivinación por el fuego o signos derivados del fuego: si se echa incienso en el fuego, hablamos de *libanomancia*; si se arroja harina a las llamas, esta es una forma de *aleuromancia*; si se rompe un huevo sobre el fuego, el término es *ooscopia*⁷⁰. Cuando el omóplato de un carnero es calentado sobre las brasas, se usa el término *omoplatoscopia* o *escapulomancia*.

Todos estos métodos fueron obviamente practicados en algún momento en una o más partes del mundo antiguo. El fuego y los materiales preferidos sugieren, sin lugar a dudas, un sacrificio ofrecido a un dios —Apolo por ejemplo— porque el incienso y el grano se utilizaban desde tiempo inmemorial como ofrendas, junto con un animal sacrificado o en lugar de él. Puesto que se creía que la deidad estaba presente en tal ceremonia, era ella quien transmitía el agüero, pero puede que fuera deber de un sacerdote interpretarlo. Cualquier sacrificio de esta clase podía hacerse en privado, pero cuanto más solemne era la ocasión, más grande era la probabilidad de que un número elevado de personas estuviera presente.

Las diferentes subdivisiones de la *hidromancia*, «adivinación por el agua»⁷¹, no están siempre claramente definidas. La expresión *ver el futuro* se utiliza para la «contemplación de una bola de cristal», pero, estrictamente hablando, el agua o cualquier otra superficie translúcida o brillante podían haber sustituido al cristal, cuya existencia no está atestiguada antes de la época bizantina⁷². Esta técnica permite al «médium» ver una serie de imágenes alucinatorias en movimiento «dentro» del objeto brillante⁷³. No todo el mundo, al menos no en tiempos modernos, puede ser un «médium»: F.W.H. Myers, que

⁶⁹ Ver *The World Almanac Book of the Strange* (Nueva York: New American Library, 1977), pág. 402.

⁷⁰ El huevo también podía romperse sobre agua, y después se interpretaría la figura que formara.

⁷¹ El *Shorter Oxford Dictionary of the English Language* (Oxford: Clarendon Press, 1975) añade: «o la pretendida aparición de espíritus dentro».

⁷² *To scry* (que traducimos como «ver el futuro») es, al parecer, una forma abreviada de *to descry*, es decir, «descubrir por observación».

⁷³ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, págs. 186 ss.

fue un estudioso clásico y un paragnosta, estimaba que posiblemente un hombre o mujer de veinte años podía experimentar alucinaciones de este tipo⁷⁴.

Al menos dos métodos para este tipo de adivinación se utilizaban en la Antigüedad: en uno, el objeto translúcido era un espejo (no necesariamente en el sentido moderno de la palabra, sino una superficie metálica muy pulida, el escudo de un soldado por ejemplo). Este método es llamado *catoptromancia*. En el otro, se utilizaba un vaso o cuenco de agua y, para éste, aparecen atestigüados los términos *lecanomancia* «adivinación por un cuenco» e *hidromancia* «adivinación por el agua».

La *hidromancia*⁷⁵, como muchos otros métodos de adivinación, se originó, al parecer, en Babilonia y alcanzó al mundo grecorromano a través de Egipto, en el s. I a. C. o antes⁷⁶. Fue bastante popular durante toda la Antigüedad y en tiempos bizantinos. En Europa, durante la Edad Media y posteriormente, fue asociada con la brujería, y en algunos países severas penas prohibían esta práctica aparentemente inofensiva.

Un método antiguo es descrito por M. P. Nilsson:

La visión del futuro se hacía contemplando una superficie de agua, un método... que nos recuerda a la moderna contemplación de la bola de cristal. Un médium, un muchacho inocente, era elegido después de haber sido sometido a prueba y resultar adecuado... El médium, con los ojos cerrados o vendados, se tumbaba boca abajo, con la cara sobre una vasija que contenía agua. Desde ese momento, se llevaban a cabo ciertas ceremonias, que conducían al trance por el que el médium pasaba al mirar fijamente la superficie del agua, en donde veía seres evocados por el mago, y después daba respuestas a las preguntas formuladas⁷⁷.

Los métodos variaban según la naturaleza del objeto brillante utilizado y el médium empleado; algunas veces, una mujer embarazada sustituía al muchacho «inocente» (*inocente* aquí significa «que no tiene experiencia sexual»). Algunas veces, el término *gastromancia* («adivinación por el vientre») se utilizaba, porque la vasija llena de agua era llamada *gastra* «vasija en forma de vientre»⁷⁸.

⁷⁴ F. W. H. Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death* (Londres: Longmans Green, 1906), 1, pág. 237, citado en Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, págs. 186 ss. En tiempos antiguos, se utilizaban jóvenes, y su proporción de éxito parece haber sido bastante alta.

⁷⁵ A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 vols. (Paris, 1879-82), 1, págs. 185 ss., 339-40.

⁷⁶ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 188.

⁷⁷ M. P. Nilsson, *Greek Piety*, trad. al inglés por H. J. Rose (Nueva York: Norton, 1969), págs. 146 ss. Sobre métodos modernos ver T. Besterman, *Crystal Gazing* (Londres: Rider, 1924); J. Melville, *Crystal Gazing and Clairvoyance* (Wellingsborough: Aquarius Press, 1970).

⁷⁸ El término *gastromancia* es ambiguo, pues puede también referirse a ventriloquia.

Otros requisitos mencionados son: un pequeño altar, la estatua de un dios, una lámpara (Apul., *Apol.* 42). El papiro mágico de Londres (*PGM 5*) describe cómo obtener un oráculo de Serapis. Se necesita un cuenco, una lámpara, un banco y un muchacho joven. El ritual prescrito requiere lo siguiente: la invocación a Serapis, verter el agua en el cuenco, encender la lámpara (llegado a este punto el muchacho, probablemente, se estira sobre el banco de manera que pueda mirar hacia el cuenco), esperar las visiones en el agua, una plegaria para despedir al dios y un encantamiento para proteger al muchacho.

En términos antiguos, ésta es una ceremonia mágica. Podríamos considerar al muchacho un médium. Cuando éste ve ciertas cosas en el agua (se menciona un trono llevado por cuatro hombres coronados con ramas de olivo, precedidos por un portador de incensario), el sacerdote sabe que el médium está en trance. Estas imágenes pueden variar de un culto a otro, de una época a otra. En este caso probablemente estamos vislumbrando una procesión ritual en honor al dios Serapis, en el período helenístico tardío. En teoría, podrían aparecer otras imágenes, pero esta visión en concreto ha sobrevivido durante siglos, pues tenemos un relato extraordinariamente similar del mismo tipo de ceremonia de un viajero inglés, E. W. Lane, que visitó Egipto en el siglo XIX⁷⁹. Las imágenes que el muchacho-médium ve al principio de su trance son también, ciertamente, escenas de la vida en un templo de Egipto hace dos mil años o más. Una posible explicación es que esta técnica fuera enseñada por una generación de magos a la siguiente durante siglos y que, además de la técnica, se heredara un cierto modo de «programar» al médium. Esta programación podía haberse hecho cuando el muchacho estaba hipnotizado. La larga supervivencia de estas prácticas antiguas, al menos bajo ciertas circunstancias, es verdaderamente sorprendente.

La contemplación de la bola de cristal (*cristalomanía*) no se menciona con este nombre antes de época bizantina, pero la práctica misma parece ser más antigua⁸⁰. El mineral favorito utilizado por los adivinos antiguos era el berilo, una piedra transparente de color verde claro y que pasaba a azul claro, amarillo y blanco; la variedad verde del berilo transparente es la esmeralda, mientras que la variedad de verde azulado claro es el aguamarina. Todas estas piedras se utilizaron en la Antigüedad, pero en los tiempos modernos las «bolas de cristal» hechas de cristal transparente las han sustituido⁸¹.

Sin duda, muchas otras técnicas de adivinación fueron conocidas por los antiguos, pero nunca las describieron en detalle. El término *rabdomancia* aparece en una glosa sin explicación adicional. Traducido como «adivinación por

⁷⁹ Ver E. W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 3 vols. (Londres: Nattal, 1846), citado en Hull, *Hellenistic Magic*, págs. 21-22.

⁸⁰ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, pág. 186, n. 2.

⁸¹ Para más información sobre la visión del futuro, ver *ibid.*, págs. 186 ss.; allí Dodds cuenta la historia de un mago que utilizó un mecanismo para fingir una visión.

medio de una varilla o vara», está relacionado con un pasaje de Heródoto (IV 67) en el que se nos dice que los medos, los persas y los escitas utilizaban una vara o varilla para adivinar. No se sabe cómo la utilizaban, pero es razonable suponer que Heródoto estaba hablando de la «varilla de zahori» utilizada para buscar agua o «detectar agua» hasta nuestros días⁸². Ninguna referencia clara se encuentra en ningún autor antiguo, aunque fundándose en *Números* 20, 7-11, Moisés es algunas veces llamado el primer zahorí, dando por supuesto que el bastón con el que golpeó la roca dos veces, después de hablarle, era una varilla de zahori, no una varilla mágica.

Según el historiador Amiano Marcelino (XXIX 1, 25 ss.), los participantes en ciertas operaciones mágicas que requerían una especie de tabla de Ouija fueron llevados a juicio por alta traición⁸³. Su instrumento, presentado como prueba, era un trípode de madera de olivo, que sostenía un disco de metal circular. En el borde del disco estaban grabadas las veinticuatro letras del alfabeto griego. Un anillo que colgaba de una delgada hebra de hilo empezó a oscilar de letra a letra, deletreando palabras y organizándolas en hexámetros. Entonces, alguien formuló la pregunta crucial: «¿Quién será nuestro próximo emperador?». Lentamente, el anillo empezó a deletrear: primero *thêta*, luego *epsilón*, luego *omikrón* —esto sólo podía significar *Theodorus*, o así creyeron. Desgraciadamente se equivocaron. Uno de ellos informó a un supuesto amigo y poco después fueron todos arrestados, juzgados y ajusticiados, y Teodoro, aunque él insistió, al final, en que no sabía nada del experimento, fue también ajusticiado. Si hubieran sido sólo un poco más pacientes, la tabla de adivinación les habría dicho la verdad. Siete años después, el emperador reinante, Valente, fue asesinado, y su sucesor fue Teodosio.

Un tablero similar al descrito anteriormente fue hallado en una excavación en Pérgamo⁸⁴, pero no es realmente de la familia del tablero de la Ouija; es, más bien, un tablero de la ruleta, pues las respuestas que proporciona parecen ser determinadas sólo por el azar.

La *quiromancia* o lectura de la palma de la mano es mencionada en el siglo II d. C. por Pólux (II 152), pero, al parecer, fue practicada en el Lejano Oriente, al menos dos mil años antes. Originariamente se basaba en intuición combinada con simbolismo, y parte del simbolismo derivaba de la astrología. Si las líneas de la mano formaban un triángulo (trino, 120° en astrología) esto

⁸² Ver W. Barrett y T. Besterman, *The Divining Rod* (New Hyde Park, N. J.: University Books, 1968). Minerales, menas, petróleo y agua han sido localizados por este método. No siempre parece funcionar, pero su éxito, por lo general, es indiscutible; el fenómeno en sí permanece sin explicación.

⁸³ Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, págs. 193-94, cuenta la historia tal y como la describieron Marcelino y otros.

⁸⁴ Ver R. Wünsch, *Antikes Zaubergeät* (Berlín: Reimer, 1905).

se consideraba un signo favorable, mientras que si formaban un cuadrado (90° en astrología) se interpretaban como un mal presagio.

Las cartas del Tarot, tan populares hoy como lo fueron en la Edad Media, fueron posiblemente creadas en Egipto como parte de la tradición cabalística. Cuando los sabios judíos las trajeron a España, fueron adaptadas a la sociedad medieval; por ejemplo, el clero medieval era simbolizado por copas o cálices, la nobleza por espadas, los mercaderes por oros, y los campesinos por bastos. En siglos posteriores, las tres clases de distinciones perdieron su significado, y las cartas se llenaron de nuevos significados mágicos, a medida que los practicantes interpretaban la escena social cambiante. Básicamente, el Tarot es una variedad de la técnica del sortilegio, pues cada carta representa la elaboración de un símbolo.

El estudio precedente de los métodos utilizados en la adivinación antigua, sin duda incompleto, muestra que casi todo podía usarse para predecir el futuro: el cuerpo humano, los órganos de un animal, minerales, artefactos, los cuatro elementos, incluso las estrellas. Casi todo lo que podía ser experimentado u observado, todo lo que atraía la atención, todo lo que podía ser manipulado —de forma sencilla o en un elaborado ritual— tenía algún significado para el individuo o la comunidad. Ciertas técnicas quedaban limitadas a determinados lugares. Algunas requerían practicantes muy especializados, pero se inventaron muchas para el uso de las personas corrientes. En un universo donde se creía que los poderes sobrenaturales influían en cada acto y pensamiento, la adivinación antigua era esencialmente una forma de psicoterapia. Ayudaba a la gente a hacer frente a sus preocupaciones sobre el futuro, y los hacía llegar a decisiones, después de haber examinado todas las consideraciones racionales.

TEXTOS

Las técnicas adivinatorias descritas en los siguientes textos son diferentes, pero el principio es el mismo: los participantes en estos rituales daban por supuesto que el futuro estaba de algún modo presente, ya visible en trance o escrito en el cielo (de la astrología trataremos en el cap. 5) o comprensible a través de los sueños. Algunas de estas técnicas eran más complejas que otras. El intérprete profesional de sueños necesitaba sus libros de sueños; el astrólogo profesional, su astrolabio, sus efemérides y otros instrumentos. Aunque un médium al parecer no necesitaba nada especial para entrar en un estado de trance, el oráculo de Delfos, donde la mediumnidad extática era el modo de adivinación, era una importante institución compuesta de muchos edificios y de un cuerpo considerable de sacerdotes y ayudantes.

La adivinación antigua era esencialmente una forma de comunicación entre los dioses y los hombres. Los oráculos eran santuarios donde se creía que los dioses residían y estaban dispuestos a hablar con hombres y mujeres bajo ciertas condiciones, algunas veces a través de un intermediario (el profeta), otras directamente (en un sueño).

72

Heráclito, el «filósofo oscuro», vivió en torno al 500 a. C., un momento en el que el oráculo de Delfos disfrutaba de su máximo prestigio y prosperidad. En esta sentencia, trata de expresar la «oscuridad» del oráculo, que debía de dejar confundidos a quienes querían respuestas claras a sus preguntas o consejos explícitos en las situaciones difíciles. Con frecuencia se ha sospechado que la ambigüedad del oráculo era deliberada: puesto que en una predicción podían interpretarse varias posibilidades, el dios tendría razón, ocurriera lo que ocurriera.

Heráclito prefiere otra explicación. Distingue dos maneras diferentes de comunicación (aparte de la no comunicación), «hablar claro» y «sugerir». El primer modo es el que utilizamos en la conversación cotidiana; el segundo es el de los poetas, pero también el de algunos filósofos, en especial el propio Heráclito. Los relativamente pocos fragmentos que se conservan de las obras de Heráclito su-

gieren que modeló su estilo a imitación del oráculo de Delfos, diciendo siempre muy poco, mejor que demasiado. Quizá fue éste el principio director de todos los grandes adivinos en todas las épocas; las predicciones de Nostradamus, publicadas en el siglo XVI y todavía hoy no entendidas del todo, son un buen ejemplo de este estilo enigmático.

HERÁCLITO, citado por PLUTARCO en
Oráculos de la Pitia 404

El oráculo de Delfos no dice ni oculta nada: da signos.

73

Este fragmento de los *Memorabilia (Recuerdos de Sócrates)* de Jenofonte podría estudiarse en el capítulo de la «Demonología» igual que en el de la «Adivinación». Es un intento, tras la ejecución de Sócrates, de defenderlo de la acusación de haber «introducido divinidades nuevas». Tal acusación era en efecto grave, pues los dioses podrían castigar a una comunidad entera por los errores de una persona. Jenofonte, discípulo de Sócrates, declara que Sócrates honraba a todos los dioses que debía honrar un ateniense, pero que también creía en una «fuerza espiritual» que era, en cierto modo, su propio oráculo privado. Le daba «claves»; como el oráculo de Delfos, no detallaba las cosas. Al parecer, Sócrates sabía siempre lo que esta voz interior quería decir, pero cuando se le pedía que diese consejo a sus amigos, Sócrates no siempre quería hacerse completamente responsable de ello, de manera que los enviaba a uno de los oráculos oficiales.

Al hablar de su maestro, Jenofonte también trata la adivinación en general. Sócrates, como la mayoría de los griegos de su tiempo, incluyendo hombres tan sumamente sensatos como el propio Jenofonte, creía firmemente en la adivinación, no sólo como una posibilidad, sino como una necesidad práctica. Los métodos utilizados (augurio, voces proféticas, símbolos ocultos y sacrificios) no importaban tanto, aunque Sócrates, sin duda, prefería su propio método. La adivinación funcionaba porque los dioses la hacían funcionar.

Según Sócrates, para tener éxito en la vida, el hombre necesita adquirir en su campo todos los conocimientos técnicos posibles, pero también necesita el conocimiento del futuro. Sin este conocimiento, no puede prosperar. Es curioso que Sócrates, a quien con tanta frecuencia se califica de racionalista, creyera en la influencia de fuerzas irracionales en nuestras vidas.

JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* I 1, 1-9⁸⁵

A menudo me he preguntado sorprendido con qué razones pudieron vencer a los atenienses quienes acusaron a Sócrates de merecer la muerte a los

⁸⁵ Traducción de J. Zaragoza.

ojos de la ciudad. Porque la acusación pública formulada contra él decía lo siguiente: «Sócrates es culpable de no reconocer a los dioses en los que cree la ciudad, introduciendo, en cambio, nuevas divinidades. También es culpable de corromper a la juventud».

En cuanto al primer punto, que no reconocía a los dioses que reconoce la ciudad, ¿qué prueba utilizaron? Porque era evidente que hacía frecuentes sacrificios en su casa, los hacía a menudo también en los altares públicos de la ciudad, y tampoco era un secreto que utilizaba la adivinación. Se había divulgado, en efecto, que Sócrates afirmaba que la divinidad le daba señales, que es la razón fundamental por la que yo creo que le acusaron de introducir divinidades nuevas. Pero nada introducía más nuevo que otros que por creer en un arte adivinatoria utilizan pájaros, voces, signos y sacrificios. Ya que estas personas suponen no que los pájaros o los encuentros fortuitos saben lo que conviene a los consultantes, sino que los dioses se lo manifiestan a través de ellos, y Sócrates también lo creía así. Sin embargo, la mayoría de las personas dicen que los pájaros y los encuentros les disuaden y les estimulan, pero Sócrates lo decía como lo pensaba, o sea, que la divinidad le daba señales, y aconsejaba a muchos amigos suyos que hicieran unas cosas y no hicieran otras, según las indicaciones de la divinidad, y les iba bien a quienes le creían, pero los que no le creían se arrepentían. Como quiera que sea, ¿quién se negaría a reconocer que él no deseaba pasar por necio ni por impostor ante sus amigos? Habría pasado por ambas cosas si, después de anunciarse como mensajero de la divinidad, hubiera resultado falso. Por ello es evidente que no lo habría anunciado si no hubiera creído que decía la verdad. Y en tales asuntos, ¿quién se fiaría de otro ser sino de un dios? Y fiándose de los dioses, ¿cómo no iba a creer que los dioses existen?

Pero también trataba a sus amigos de la siguiente manera: en los asuntos inevitables, aconsejaba actuar como creía que tendría mejor resultado, y en cuanto a los de resultado incierto, les enviaba a consultar al oráculo para saber lo que debían hacer. Decía que quienes se disponen a gobernar correctamente casas y ciudades necesitaban la adivinación, pues creía que llegar a ser carpintero, herrero, labrador, gobernante de hombres, experto en tales actividades, contable, administrador o comandante militar, todas son enseñanzas asequibles a la inteligencia humana. Pero lo más importante de estas actividades, decía, se lo han reservado los dioses para ellos y no dejan ver nada a los hombres. Porque ni el que hace una buena siembra sabe quién recogerá la cosecha, ni el que construye bien una casa sabe quién la habitará, ni para el general está claro si su mando es útil, ni sabe el político si conviene que esté al frente del Estado, ni el que se casa con una bella mujer para disfrutar de ella sabe si por su culpa se sentirá desgraciado, ni quien ha conseguido parientes influyentes en la ciudad sabe si por culpa de ellos no se verá privado de la ciudadanía. Pero quienes creían que ninguna de estas cuestiones compete a la

divinidad, sino que son propias de la razón humana, decía que estaban locos, como por locos tenía también a quienes consultaban el oráculo sobre materias que los dioses concedieron a los hombres para que aprendieran a decidir (como, por ejemplo, si alguien preguntara si es mejor contratar como cochero a uno que sepa conducir o a uno que no sepa, o si es preferible contratar como piloto de una nave a un experto o a uno que no lo sea) o lo que se puede saber con la ayuda del cálculo, de la medida o del peso: consideraban como una impiedad consultar tales cosas a los dioses. Decía que se debe aprender lo que los dioses concedieron aprender a hacer, pero lo que está oculto a los mortales debemos intentar averiguarlo por medio de los dioses, pues los dioses dan señales a quienes les resultan propicios.

74

Las preguntas que la gente formulaba al oráculo en Dodona se escribían en delgadas tablillas de plomo y se guardaban, al parecer, en los archivos del santuario. Muchas de ellas se han encontrado en excavaciones y posteriormente se han publicado. Las respuestas del oráculo parecen haberse perdido. Como indica esta selección (en su mayor parte del siglo III a. C.), algunas preguntas eran de naturaleza bastante trivial.

Dodona, un oráculo de Zeus, estaba situado en las montañas del Epiro, en el noroeste de Grecia. Sabemos que se fundó en la más remota Antigüedad, pues Homero habla de él (*Il.* XVI 233-35; *Od.* XIV 327-28, XIX 296-97). Una encina gigantesca, el árbol de Zeus, constituía el centro del culto, y se creía que el susurro de sus hojas revelaba la voluntad del dios. Zeus era venerado en Dodona como Zeus Naios y su consorte no era Hera sino Dione (en realidad una figura femenina de Zeus, aunque Homero la conoce como una de las muchas amantes de Zeus). Los sacerdotes eran llamados *Selloi* y son descritos por Homero como «aquellos que no lavan sus pies y duermen sobre el suelo» (*Il.* XVI 235); las sacerdotisas eran llamadas «las Viejas» o «las Palomas». Estas designaciones parecen atestiguar la larga historia del santuario, pues lavarse los pies y dormir en camas eran costumbres relativamente modernas, y el nombre «Palomas» recordaba a los visitantes la antigua leyenda cultural conforme a la cual una paloma que volaba desde Tebas (de Egipto) había tropezado con la encina y, hablando con voz humana, ordenó la institución del oráculo.

Las preguntas formuladas presentan diversos intereses y preocupaciones de individuos y comunidades:

793: Es difícil para el lector de nuestros días comprender por qué una ciudad-estado como la de Mondeatas enviaría una delegación especial a Dodona sólo para averiguar si un préstamo a cierta dama sería una inversión segura o no. Los magistrados de la ciudad probablemente dejaban que se amontonaran varias solicitudes similares y las enviaban al oráculo en un lote, y de tal lote sólo ha sobrevivido esta tablilla.

794. Este hombre, Heraclidas, debió de estar casado antes, pero en su(s) anterior(es) matrimonio(s) había quedado sin hijos. Su nueva esposa todavía no está embarazada y él está impaciente.

797. Un hombre cuya esposa está embarazada se preocupa por si él es el padre o no. Es difícil ver cómo el oráculo contestaría tal pregunta. Seguramente, los sacerdotes eran conscientes de la tragedia que causarían si confirmaban las sospechas del marido. Una respuesta ambigua en el verdadero estilo «oracular» tampoco habría ayudado.

799. Otra aventura de negocios. Parece implicar un cambio de un tipo de explotación a otro o, posiblemente, la extensión de una operación agrícola. En el reverso de la tablilla leemos una nota que fue obviamente añadida por el sacerdote encargado o su ayudante; consta de (1) una breve rúbrica; (2) el nombre abreviado del solicitante; (3) un número. Puesto que el nombre está abreviado de tal modo que apenas se puede reconocer, podemos suponer que a todos se les daba un número y que la combinación de rúbrica y nombre estaba destinada a excluir cualquier posible error.

Preguntas formuladas en Dodona

(= DITTENBERGER, *Sylloge*², 793-95, 797-99)

793. El estado de Mondeatas consulta a Zeus Naios y Dione sobre el préstamo a Temisto, si ella puede devolverlo y si es correcto prestarlo.

794. Heraclidas pregunta a Zeus y Dione por su fortuna y quiere saber del dios sobre un niño, si podría tener uno de su esposa Egle, su esposa actual.

795. A Nicocratía le gustaría saber a qué dios debe ofrecer un sacrificio con el fin de conseguir lo mejor y sentirse mejor y hacer que su enfermedad cese.

797. Lisantias quiere saber de Zeus Naios y Dione si el niño que Annila espera es suyo o no.

798. ¿Es beneficioso para mí y muy ventajoso comprar la casa en la ciudad y el pedazo de tierra?

799. Cleotas pregunta a Zeus y Dione si le es beneficioso y ventajoso criar ganado. [En el reverso: criar ganado. K<LE> <OYTAS>. No. 5].

Esta inscripción de finales del siglo I a. C. registra un decreto del Senado de la ciudad-estado de Ánafa, pero también incluye la pregunta que un ciudadano, Timoteo, presentó a un oráculo, así como la respuesta del oráculo.

Timoteo debió de ser un hombre acaudalado. Estaba dispuesto a construir, para su ciudad, un templo a Afrodita. Tal ofrenda, aparentemente espontánea, era con frecuencia una forma de impuestos, pero también daba cierto prestigio al

donante. Oficialmente, este oráculo tenía que ser consultado sobre el proyecto entero y sobre el emplazamiento específico del templo. Timoteo no necesita describir el lugar, el dios lo sabrá (ver *núm. 74*, preg. 798). Al final, el dios aprueba el proyecto y determina su preferencia por un lugar concreto; también da nuevas instrucciones que conducen finalmente a que realice esta inscripción.

Timoteo quiere construir un templo
(= DITTENBERGER, *Sylloge*², 555)

Timoteo preguntó al dios si sería correcto y apropiado solicitar a la ciudad construir un templo a Afrodita en el lugar que tiene pensado, en el recinto de Apolo de Asgelata, y donarlo al estado, o [*construirlo*] en el santuario de Asclepio, en el lugar que tiene pensado.

El dios le contestó que debería solicitar [*a la ciudad construirlo*] en el recinto de Apolo y, después de haberlo terminado, que inscribiera el decreto, el oráculo y su solicitud sobre una plancha de piedra. El Consejo adoptó una decisión sobre este asunto y aprobó su solicitud, con tal de que la Asamblea lo aprobara también.

76

Esta inscripción se encontró en tres fragmentos en una colina cerca del golfo de Pérgamo, en el lugar de la antigua ciudad de Demetrias. Según los estudiosos, data del siglo I a. C.

El texto de la inscripción muestra que incluso las ciudades menores (no muy conocidas en la historia) podían tener su propio oráculo. En este caso, el oráculo de Apolo de Corope es considerado una institución antigua, que en este contexto probablemente significa «prehelenística». En el siglo I a. C., los grandes oráculos estaban declinando y en Demetrias comienza un esfuerzo por reorganizar el procedimiento entero de una consulta oracular y establecer reglas más estrictas. Resulta claro por la inscripción que las autoridades seculares de la ciudad, incluido el jefe de policía, eran responsables de partes de la operación. Presumiblemente, habían descuidado sus deberes en años anteriores y, como consecuencia, se formularon quejas contra ellos. Pero los propios visitantes tampoco se habían comportado siempre como debían: no siempre habían llevado sus mejores vestidos, o bien se habían emborrachado y alterado el orden público. Algunos de ellos puede que incluso intentaran sobornar a los oficiales para conseguir un trato de preferencia. Las estrictas reglas prescritas representan un esfuerzo por devolver al oráculo su prestigio anterior. Sobre el método de adivinación empleado en el oráculo el texto nada dice.

Procedimiento en un oráculo
(= DITTENBERGER, *Sylloge*², 790)

Durante el sacerdocio de Crino, hijo de Parmenio, en el décimo día del mes Areo, se presentó una moción:

Crino, hijo de Parmenio de Homolion, sacerdote de Zeus Acreo; Dionisidoro, hijo de Eufreo de Eolia, estratego de los magnesios; los estrategos Etolión, hijo de Demetrio de Págasas; Cleógenes, hijo de Amintas de Halas [*más nombres*]...

Considerando que nuestra ciudad adora devotamente a todos los dioses, especialmente a Apolo de Corope, y lo honra con los más elevados honores a causa de los dones recibidos del dios, que ofrece, mediante su oráculo, instrucciones claras, tanto en lo general como en lo particular, en lo que concierne a la salud y bienestar.

Es justo y apropiado, pues el oráculo es antiguo y ha sido considerado en un alto grado por parte de nuestros antepasados, y muchos extranjeros visitan la sede del oráculo, que la ciudad tome medidas muy cuidadosas en aras del mantenimiento apropiado del oráculo.

Que el consejo y el pueblo permitan que, cuando sea realizada una consulta oracular, el sacerdote de Apolo sea nombrado por la ciudad que esté a cargo de él en ese momento, y que un representante de los estrategos, de los magistrados de cada cuerpo legislativo y uno de los prítanes, el tesorero y el escriba del dios, y el guardián del oráculo [*o, ¿el intérprete?*] debe estar [*o, ¿asistir?*].

Si cualquiera de los mencionados anteriormente está enfermo o se encuentra ausente, debe enviar a otro. Los estrategos y los magistrados deben inscribir a lictores entre los ciudadanos, específicamente, tres hombres menores de treinta años que tengan autoridad para castigar a los revoltosos. El lictor será retribuido de las colectas correspondientes a dos días, una dracma por día. Si uno de los inscritos [*los asistentes*] no cumple su cometido, pagará cincuenta dracmas a la ciudad, después de que los estrategos y magistrados hayan establecido su culpabilidad. Cuando los mencionados arriba estén presentes en el oráculo y realicen el sacrificio según la tradición, con un resultado favorable, el escriba del dios cobre, inmediatamente después del sacrificio, por las solicitudes de los que desean consultar el oráculo, escribiendo sus nombres completos sobre una tablilla blanca, y exponiendo la tablilla blanca en la parte delantera del templo y llamándolos según el orden de sus nombres, a menos que alguien tenga el privilegio de ser llamado antes que los otros. Si la persona llamada no está presente, el escriba pasará al siguiente nombre, hasta que el nombrado se presente. En el santuario, las personas de la lista hechas entrar se

sentarán adecuadamente, llevando resplandecientes vestidos [*es decir, festivos*], coronados con laurel, limpios y aseados, y ellos recibirán las tablillas de los que les entregan el oráculo. Cuando la consulta se complete, arrojarán las tablillas en una vasija y la sellarán [*¿ellos?*] con el sello de los estrategos y de los magistrados y también con el del sacerdote, y la dejarán [*¿la vasija?*] dentro del santuario. Al amanecer, el escriba del dios traerá la vasija, mostrará los sellos mencionados antes, los abrirá, leerá la lista con los nombres ordenados, y devolverá a cada uno la tablilla... [*con*] el oráculo.

El lictor tomará precauciones necesarias para mantener el orden si es forzoso. En la asamblea del pueblo, en el mes de Afrodision, antes de cualquier otra cosa, los inspectores, en presencia del pueblo, podrán tomar a todas las personas mencionadas antes el siguiente juramento: «Juro por Zeus de Acra y por Apolo de Corope y por Ártemis de Yolco y por todos los demás dioses y diosas que he desempeñado todos mis deberes como especifica el decreto en el que se autorizó lo que concierne al oráculo en el año del sacerdocio de Crino, hijo de Parmenio».

Después del juramento, ellos podrán ser declarados inocentes [*o, ¿podrán ser eximidos de su responsabilidad?*]. Si alguien no realiza este juramento, los inspectores y alguno de los ciudadanos podrán quejarse contra él en los términos de un delito único [*que puede haber cometido*]. Si los inspectores no realizan algunas de las acciones mencionadas antes, serán responsabilizados por sus sucesores en el cargo y por cualquiera que desee [*aportar un cargo contra ellos*]. Para asegurarse que este decreto prevalecerá siempre, los diez estrategos anualmente elegidos y los magistrados entregarán este decreto a los funcionarios que se elegirán en el futuro. Además, una copia del decreto se inscribirá sobre una piedra a expensas de los «constructores de paredes» [*funcionarios responsables de las reparaciones de las murallas*] y ésta se fijará en el santuario de Apolo de Corope...

77

El tratado de Cicerón *Sobre la adivinación* es, en esencia, un ataque a la doctrina estoica de la adivinación tal como fue expresada por Posidonio. En este pasaje, Cicerón trata de los oráculos. Sostiene que los oráculos florecieron sólo mientras que la gente era ingenua y crédula; tan pronto como el escepticismo de la Academia Nueva (es decir, los platónicos no dogmáticos con los que Cicerón había estudiado en Atenas) había socavado la posición estoica, los oráculos empezaron a declinar.

Cicerón cita dos famosas respuestas del oráculo de Delfos. Una había sido dada a Cresos, el último rey de Lidia (siglo VI a. C.); la otra, a Pirro, el último rey con fuerza del Epiro (siglo IV-III a. C.). En ambos casos, un rey ambicioso se

proponía atacar a una potencia extranjera: Creso, a los persas; Pirro, a los romanos. En los dos se consultó al dios de Delfos. Y en ellos la respuesta fue ambigua: Creso fue derrotado y con ello destruyó su propio reino; Pirro, aunque «capaz» de derrotar a los romanos, logró solamente una «victoria pírrica» y tuvo que retirarse a Grecia con un tercio aproximadamente de su ejército y sin la fuerza necesaria para atacar otra vez.

Aunque el oráculo tenía la última palabra, Cicerón sostiene que fue engañoso en ambas ocasiones y no respetó su parte del trato. La verdad del asunto residía en que el oráculo era un asesor remunerado, que no siempre daba el mejor consejo a los clientes.

Cicerón también cuestiona si las respuestas oraculares son históricas. ¿No había, quizá, Heródoto inventado una, Ennio la otra? La segunda respuesta, no conservada en griego, suena especialmente sospechosa: sólo tenemos esta versión poética en latín, y sin embargo, en esa época, el oráculo ya no se preocupaba de poner sus respuestas en verso, y menos en verso latino.

Que el prestigio de los oráculos había declinado en tiempos de Cicerón está bien atestiguado y los filósofos de la época ofrecieron diversas explicaciones. La teoría estoica que cita Cicerón aparece con algunas variantes en Lucano (*núm.* 85) y también en Plutarco (*núm.* 87). Las razones históricas o económicas son difíciles de apreciar, pero parece que hubo tres principales: (1) en los primeros siglos de nuestra era hubo una tendencia a apartarse de los grandes centros religiosos, para encontrar una relación más personal con la divinidad, una relación que no necesitaba un complicado aparato; (2) Grecia, como Judea, fue incorporada al Imperio Romano y los romanos no hicieron mucho por mantener los santuarios antiguos famosos; (3) los países ocupados por las legiones romanas quedaron pronto empobrecidos, pues, mediante el sistema romano de impuestos, cualquier riqueza que pudiera haber ido a Delfos o a Dodona iba en su lugar a Roma.

CICERÓN, *Sobre la adivinación* II 115-17

Un oráculo famoso fue dado a uno de los reyes más opulentos de Asia Menor:

Cuando Creso cruce el Halis, destruirá un gran imperio.

Él, pensando que iba destruir a su poderoso enemigo, [*de hecho*] destruyó el suyo propio. Sin importar cuál de las dos cosas hubiese sucedido, el oráculo habría tenido razón. Pero ¿por qué debo creer que este oráculo fue dado a Creso? ¿Por qué debo creer que Heródoto es más fiable que Ennio? ¿Era menos probable que Heródoto inventara el oráculo sobre Creso que Ennio cuando lo hizo sobre Pirro? ¿Quién creería que el oráculo de Apolo dio la siguiente respuesta a Pirro?:

Te lo digo, descendiente de Éaco, puedes conquistar Roma.

Ante todo, Apolo nunca hubiera contestado en latín. En segundo lugar, los griegos nunca oyeron este oráculo concreto. Además, en el tiempo de Pirro, Apolo no respondía ya en verso...

Pero el argumento principal es éste: ¿por qué oráculos de este tipo [*texto y sentido inciertos*] no se emiten en Delfos, no sólo en nuestra propia época, sino también por algún tiempo [*texto incierto*], de modo que el oráculo ha caído en una negligencia total [*sentido incierto*]? Cuando se les pregunta a los estoicos por este asunto, contestan que el tiempo ha provocado la evaporación de esta virtud del lugar exhalada de la tierra y que inspiraba a la Pitia... Pero ¿cómo se evaporó esta virtud? ¿Quizás después de que la gente fuera menos crédula?

78

En *Sobre la adivinación*, Cicerón considera diversos aspectos de la doctrina estoica tal y como los presentó Crisipo (ca. 280-207 a. C.), que la defendió enérgicamente contra las dudas de los escépticos (II 130). Cicerón conoce también a Posidonio (ca. 135-50 a. C.), quien, según parece, había reunido un cuerpo sustancial de pruebas para apoyar su tesis de que la adivinación existía. Pero los estoicos, como muestra Cicerón (I 82), también utilizaban razonamientos puramente lógicos. Si, como mantenían los estoicos, los dioses son omniscientes, todopoderosos y están preocupados por el bien de la humanidad, se deduce que saben lo que el futuro traerá y están dispuestos a compartir su conocimiento con nosotros porque puede ayudarnos.

En otro fragmento (I 72), Cicerón distingue entre adivinación «natural» y «técnica». Interpretar los propios sueños es un ejemplo de adivinación natural, pero se deben aprender otras técnicas diversas de predecir el futuro.

La adivinación como ciencia puede basarse en estadísticas (I 109-10). Cicerón utiliza las palabras «frecuencia de registros», pero eso es lo que entendemos por «estadísticas»; tales estadísticas fueron probablemente guardadas a lo largo de los siglos por babilonios y egipcios, pero posiblemente también por griegos y romanos. Los augures, por ejemplo, podrían observar el comportamiento de las aves en un momento determinado y vincular sus observaciones a notables acontecimientos que seguían poco después. Incluso historiadores respetables como Livio ofrecían listas de fenómenos inusuales que se constataban durante un año determinado y preocupaban a la gente, pero deja en manos del lector comparar estos «avisos» con acontecimientos reales. En cierto sentido, este método es científico y no requiere la intervención de un dios o un demon, aunque los practicantes pretendían que era un dios quien originariamente revelaba estos secretos a la humanidad. Una antigua leyenda puede servir como ejemplo: Tages, un ser divino con aspecto de niño, fue sacado de la tierra por un agricultor en un campo cerca de Tarquinia y allí reveló los secretos de la «ciencia etrusca» de la adivinación a una comisión de doce etruscos.

En el último fragmento (II 33), Cicerón admite de mala gana la vigencia del concepto estoico de que el universo es un organismo vivo y que todas sus partes están conectadas por «simpatía cósmica», pero rechaza la aplicación práctica de estos principios. Un arúspice observa el hígado de un carnero recién sacrificado y le dice a una persona dónde tiene que excavar para encontrar un tesoro enterrado. ¿Cómo entra el universo en todo esto?

CICERÓN, *Sobre la adivinación* (selección)

II 130. Crisipo definió la adivinación como el poder de ver, de comprender, de interpretar las señales que dan los dioses a los hombres.

I 82. Que la adivinación realmente existe lo indica el siguiente razonamiento de los estoicos: si los dioses existen pero no dan a conocer a los hombres el futuro, o no aman a los hombres, o no saben qué sucederá, o piensan que a los hombres no les interesa conocer el futuro, o consideran que no es propio de su majestad advertir a los hombres el futuro, o los dioses son incapaces de transmitirnos su conocimiento. Pero seguramente nos aman, pues son bienhechores y amistosos con respecto a la humanidad; seguramente saben lo que ellos mismos han planificado y establecido; saben que nos interesa saber qué sucederá, y que nuestra prudencia aumenta en proporción a este conocimiento; está enteramente conforme con su majestad, porque nada es más importante [*para ellos*] que hacer cosas buenas; y por supuesto ellos son capaces de predecir el futuro.

I 72. Todo lo que es interpretado por conjeturas u observado y registrado en sucesos específicos pertenece al tipo de adivinación... que se llama «técnica», no «natural». Los *haruspices* [*los intérpretes de órganos internos de animales sacrificados, prodigios, relámpagos*], los *conectores* [*adivinos*], y los *augures* [*observadores de pájaros*] pertenecen a esta [*categoría*]. Estos tipos son reprobados por los peripatéticos, pero aceptados por los estoicos.

I 109-10. Me atrevo a decir, reconociendo que la causa de la adivinación natural es más oscura, que es fácil de explicar la adivinación artificial. Se ha mencionado a través de observaciones continuas lo que presagian los órganos internos, el relámpago y las estrellas; y toda observación prolongada durante mucho tiempo produce una cantidad increíble de conocimiento. Este tipo de conocimiento es posible, sin ninguna influencia e inspiración de los dioses, porque las estadísticas [*literalmente, «la frecuencia de registros»*] indican qué sucede como resultado de otra cosa y qué significa.

La otra adivinación es la «natural» y puede ser, por razones físicas, como he dicho, relacionada con la naturaleza de los dioses. Y, como, según la opinión de los más grandes filósofos y pensadores, nuestras almas son una emanación de esta naturaleza divina y, además, todo lo de aquí abajo está

lleno de este espíritu divino, es preciso que sintamos los efectos de esta relación con los dioses.

I 118. Los estoicos no creen que un dios esté realmente presente en las líneas divisoras de hígados o en los cantos de los pájaros, cosa que sería indigna de los dioses y simplemente inadmisibles. Creen que el universo ha sido ordenado desde el principio de tal suerte que ciertos sucesos seguirían a ciertas señales —señales en órganos internos, en pájaros, en el relámpago, en augurios, en estrellas, en visiones de sueño, en furros proféticos—. De los que realmente comprenden estas cosas no hay que temer error; las falsas conjeturas y las interpretaciones erróneas no son producto de un defecto natural, sino de la ignorancia de los intérpretes.

II 33. ¿Qué afinidades, además, pueden tener estos tipos de predicción [*es decir, las entrañas por las que se predice el futuro*] con la naturaleza universal? Admitiendo, como gusta sostener a los físicos, sobre todo los que creen que todo lo que existe es uno, y admitiendo, digo yo, la unión íntima de la armonía general del universo, ¿qué relación puede establecerse entre el mundo entero y el descubrimiento de un tesoro?

79

El tratado de Cicerón *Sobre la adivinación* no es sistemático; vuelve a las mismas cuestiones en diferentes partes de la obra.

El razonamiento que hace en II 41 está dirigido contra la doctrina estoica de que los dioses se preocupan por nosotros y por tanto quieren que conozcamos el futuro (ver *núm. 78*). Cicerón (o su fuente escéptica) le da la vuelta y dice que no puede haber conocimiento del futuro; por tanto, no hay dioses. Si el propio Cicerón era agnóstico es un asunto diferente, aquí quiere mostrar sencillamente que el razonamiento estoico no prueba lo que se supone que prueba.

Otro razonamiento que los estoicos eran aficionados a utilizar es el concepto de un consenso universal de la humanidad (II 81): Todas las naciones veneran a dioses; por tanto, todas las naciones practican la adivinación. Cicerón reduce este razonamiento *ad absurdum* diciendo (1) que los propios estoicos ignoran el consenso universal cuando no sirve a su causa, y (2) que nada es tan universal como la estupidez.

Cicerón establece otro punto haciendo estas preguntas: ¿Por qué deberían los dioses darnos claves sobre el futuro y, suponiendo que realmente las den, por qué son normalmente tan imprecisas? Se supone que los dioses nos ayudan porque nos aman. ¿Por qué, entonces, nos hacen las cosas innecesariamente difíciles? Advertirnos de un desastre no es un acto de bondad, a menos que también nos digan cómo evitarlo. Cicerón menciona también catástrofes que ocurren sin avisar, notando que *post factum* un vidente siempre podía reivindicar que las había pronosticado.

Finalmente, refiere algunos *omina* o *portenta* típicos, que para el romano medio sólo podían interpretarse como signos de desastres inminentes. Aquí Cicerón razona desde un punto de vista estrictamente filosófico y es interesante ver que, para él, la filosofía (o la ciencia) empieza con Tales de Mileto (siglo VI a. C.). La ciencia (o la filosofía), sostiene Tales, debería liberar a la mente humana de miedos y supersticiones irracionales, mostrando que todo tiene una causa natural y que no hay necesidad de invocar a los poderes sobrenaturales. Sin embargo, comprender las causas naturales no significaba controlarlas y, en cierto sentido, el hombre estaba sencillamente tan desamparado como antes.

CICERÓN, *Sobre la adivinación* (selección)

II 41. Los estoicos argumentan de este modo cuando quieren llegar a conclusiones [*sobre este punto*]: «Si hay dioses, hay adivinación; los dioses son; por tanto, hay adivinación». Tendría más sentido decir: «No hay adivinación; por tanto, no hay dioses».

II 81. [*El defensor de objetos adivinatorios*.] Pero todos los reyes, pueblos, naciones hacen uso de auspicios. [*Cicerón replica*.] ¡Como si cualquier cosa fuera tan universal como la estupidez entre la gente! ¡Como si tú mismo estuvieras de acuerdo con la mayoría cuando haces un juicio! ¿Cuántos hay que nieguen que el placer es bueno? La mayoría de la gente lo tiene como el soberano bien. ¿Los estoicos alteran por ello su opinión? ¿O el vulgar se inclina ante la autoridad en la mayoría de las materias de los estoicos?...

¿Qué significan las advertencias enviadas por los dioses y las amenazas ante desastres inminentes? ¿Qué tienen en la mente los dioses inmortales cuando nos dan pistas que nosotros no podemos comprender sin intérpretes y —éste es mi segundo punto— contra las que estamos inermes del todo? Ningún ser humano bueno haría lo siguiente: predecir a un amigo un desastre inminente del que no hay escape posible. Los médicos, frecuentemente, dicen la verdad, pero nunca indican al paciente que morirá ante determinada enfermedad. El pronóstico de un percance es [*únicamente*] aceptado cuando apunta cómo evitar lo que da pie al mismo. ¿De qué manera los augurios o sus intérpretes ayudaron a los espartanos en el pasado o, más recientemente, a los romanos? Si son señales de los dioses, ¿por qué son tan arcanas? Si los dioses realmente nos quisieran hacer partícipes del futuro, deberían haberlo indicado claramente; si no nos lo quisieran hacer saber, no deberían siquiera proporcionar indicios de él.

[*Los prodigios y los augurios no tienen importancia especial; pueden ser explicados por causas naturales*.]

II 58. Se ha dicho que cayó una lluvia sangrienta, que el río Atrato fluyó con sangre, que las estatuas de los dioses habían sudado. ¿Piensas que Tales o

Anaxágoras o cualquier otro científico habría creído estos sucesos? No hay sangre ni sudor, excepto los de los cuerpos...

II 60. ¿Debemos asustarnos cuando nace algún monstruo entre los animales o entre la especie humana? En resumen: todas estas cosas tienen una explicación obvia. Cualquier ser que nace, sea del tipo que sea, debe ser necesariamente el producto de una causa natural; por tanto, aun cuando sea anormal, no puede existir fuera de naturaleza. Encuentra, pues, si puedes, la causa de lo que te extraña y sorprende; si no puedes encontrar ninguna, ten por cierto que nada puede suceder sin una causa; y despójate del error al que te ha inducido la novedad del cualquier suceso por medio de una explicación natural.

80

Cicerón presenta aquí la doctrina de la «adivinación natural» tal y como fue formulada por Posidonio. Este gran filósofo estoico creía que el aire que nos rodea está lleno de almas o espíritus invisibles. Algunos de ellos están en camino de encarnarse, otros acaban de abandonar un cuerpo muerto y otros se ausentan temporalmente de una persona que duerme. Debe de haber una cierta comunicación, un intercambio de ideas, entre estos espíritus y los dioses.

Al parecer, Posidonio había registrado bastantes antecedentes que, para él, probaban, más allá de toda duda, que la adivinación existía, y había desarrollado esta teoría para explicar el fenómeno. Estaba también convencido de que los agonizantes desarrollan poderes especiales de precognición o tienen algún tipo de control remoto y, como explicación, ofrecía la teoría de que el alma, la parte divina de la personalidad humana, abandona el cuerpo agonizante y, después de eso, es capaz de usar todos sus poderes.

Muchas historias de este tipo se contaban y la gente las creía. Una de las razones por las que el estoicismo fue una filosofía tan popular a finales de la República y en los primeros años del Imperio fue su gusto por las creencias populares y el uso que se hacía de ellas.

CICERÓN, *Sobre la adivinación* I 63-64

Cuando, en el sueño, el espíritu se separa del cuerpo y no está en contacto con él, recuerda el pasado, mira el presente, prevé el futuro. El cuerpo, durante el sueño, queda como si estuviera muerto, pero su espíritu está alerta y vivo. Esto es cierto en un mayor grado después de la muerte, cuando el espíritu ha abandonado al cuerpo enteramente; por lo tanto, cuando la muerte se aproxima, el espíritu es mucho más divino. Los que están afectados por una enfermedad grave y mortal prevén su último instante; por tanto, tienen visiones de muertos, y entonces ansían ser dignos de alabanza; pero los que llevaron el

tipo de vida que uno no debería lamentar entonces sus pecados hondamente. Para probar que un agonizante prevé el futuro, Posidonio cuenta el siguiente ejemplo: un hombre de Rodas, en su lecho de muerte, llamó a seis personas de su misma edad siguiendo el orden en que iban a morir [*después que él*]. Posidonio piensa que hay tres maneras por las que los dioses inducen al hombre a tener sueños: la primera, porque el espíritu prevé el futuro por sí mismo en virtud de su afinidad con los dioses; la segunda, porque el aire está lleno de espíritus inmortales que sobre sí llevan el sello de la verdad; la tercera, porque los dioses mismos hablan con los que están dormidos.

81

Cicerón critica aquí la teoría de los sueños de Posidonio. La experiencia nos dice que no todos nuestros sueños se cumplen; de hecho, la inmensa mayoría de los sueños que tenemos en la vida no ofrecen claves sobre el futuro. A esto podría responder el estoico que rara vez recordamos todos los detalles de un sueño y, aunque nos acordáramos de la mayoría, seríamos incapaces de interpretarlos todos adecuadamente. Es verdad que los intérpretes serios de sueños — Artemidoro por ejemplo — insistían en que se les dijeran todos los detalles de un sueño y afirmaban saber su verdadero significado.

Cicerón rechaza este argumento. Si esto fuera verdad, ¿por qué los dioses, humanitarios y benévolos como se supone que son, no nos iban a aclarar el significado? Los estoicos podrían contestar: no todo el mundo tiene el mismo tipo de sueños. La mayoría de la gente tiene sueños sin sentido, incompletos y confusos; sólo el sabio sueña de una manera clara, coherente y significativa.

Aparte del sarcasmo de Cicerón, los estoicos no estaban totalmente equivocados. Hay soñadores y soñadores, y en tiempos antiguos existía incluso una técnica que enseñaba a la gente cómo prepararse para sueños verídicos, mediante dieta, ejercicio, oraciones, meditación y cosas similares.

CICERÓN, *Sobre la adivinación* II 127-28

Bien, ¿quién se atrevería a decir que todos los sueños son ciertos? «Algunos sueños son ciertos», dice Ennio, «pero no necesariamente todos». Y ¿cómo hacer esta distinción? ¿Cuáles son los verdaderos y cuáles los falsos? Y si los verdaderos son enviados por la divinidad, ¿dónde nace el falso? Y si éstos son también divinos, ¿qué puede ser más inconsecuente que la divinidad? ¿Y qué es más majadero que llenar las mentes de los hombres con visiones engañosas y falsas? Si las visiones ciertas son divinas, y las falsas solamente humanas, ¿no es en virtud de una división arbitraria entre la divinidad y

la naturaleza? ¿Y por qué los sueños no pueden proceder todos de la divinidad, lo que niegas, o todos de la naturaleza, lo que estás forzado a aceptar al rechazar la primera hipótesis?... El alma, en el interior de un cuerpo cansado, privada del uso de las extremidades y de los sentidos, cae en ensueños vagos e inciertos, que sólo son, como dice Aristóteles, huellas de pensamientos y de acciones de la vigilia, huellas confusas de las que surgen admirables visiones.

82

Esta escena del *Agamenón* de Séneca sólo remotamente se parece a la tragedia de Esquilo del mismo título, pero la historia es aproximadamente la misma: Agamenón, rey de Micenas y caudillo de los griegos en la guerra de Troya, regresa triunfante a Micenas después de una ausencia de más de diez años. Trae consigo a su cautiva Casandra, la más hermosa de las hijas del rey Príamo. Apolo, que se había enamorado de ella en cierta ocasión, le había otorgado el don de la profecía; pero cuando Casandra lo rechazó, el dios envió sobre ella una maldición: aunque sus visiones de desastres se cumplirían inevitablemente, nadie la creería. Esta maldición la atormenta durante todo su ejercicio como profetisa: cuando nace su hermano Paris, predice que algún día arruinará Troya, pero nadie la cree; también previene a la gente contra el Caballo de Madera, pero nadie la escucha.

Durante el saqueo de Troya, Áyax, el hijo de Oileo, la había arrancado del altar de Atenea, donde buscaba refugio. Más tarde, Agamenón la reclamó como propiedad personal. Ahora que él ha regresado, Clitemnestra, su esposa, y Egisto, su amante, se proponen asesinarlo a él y a Casandra, y eso es lo que Casandra ve antes de que ocurra.

El coro observa a Casandra entrando en un estado de trance. Para la descripción, Séneca utiliza algunos detalles de la *Eneida* de Virgilio VI 77-82 y VI 98-102 (el trance de la Sibila de Cumas). Un tema que algunas veces aparece en tales descripciones (ver también *núm.* 85) es el de una profetisa que no quiere abandonarse al dios que está tomando posesión de ella y la controla. Este acto de toma de posesión de la profetisa es descrito con frecuencia en términos casi sexuales, como una especie de violación. En el texto de Séneca, parte del comportamiento excéntrico de Casandra se explica como su desesperada lucha contra la presencia abrumadora del dios. Además, tener intensas premoniciones de desastres sin poder hacer nada sobre ellas era seguramente una experiencia dolorosa. Por otra parte, la conmoción física del trance se consideraba traumática y perjudicial para la salud.

Con amarga ironía, Casandra se llama a sí misma «profetisa sin crédito», porque así es como la gente la ha llamado siempre. Ahora la naturaleza parece cambiar en torno a ella; el sol desaparece del cielo, la oscuridad desciende, hay dos soles y dos palacios reales de Micenas. Esta doble visión parece ser característica del trance. Luego Casandra ve a la reina, hacha en mano, y a su víctima Agamenón en la figura de un león, a punto de ser asesinado. También oye voces

de miembros de su familia, la familia real de Troya, todos muertos: Príamo, Héctor, Troilo, Deífobo. Ve a las Furias y a otros Monstruos del infierno, y se da cuenta de que están dispuestos a recibir nuevas sombras, incluyendo la suya. Aunque ella está condenada, el brutal y humillante final del conquistador griego es un triunfo para los troyanos conquistados y Casandra no deja de señalarlo.

SÉNECA, *Agamenón* 710-778⁸⁶

CORO.— Se calla de repente la sacerdotisa de Febo, la palidez se apodera de sus mejillas y un insistente temblor de todo su cuerpo; las cintas rituales se le ponen tiasas y se le eriza la sedosa melena, el corazón jadeante ruge en su recóndito murmurar.

La mirada vacila insegura y los ojos se le tuercen volviéndose hacia atrás, luego vuelven a quedar fijos con aire cruel. Levanta ora a los vientos la cabeza más arriba que de ordinario y camina altanera; ora intenta abrir la boca, que se resiste; ora trata en vano de retener las palabras cerrando la boca, como una poseída que no resiste al dios.

CASANDRA.— ¿Por qué en la excitación que me producen los agujones de un delirio inusitado, por qué, privada de razón, me arrastráis, sagradas cimas del Parnaso?

Atrás, Febo, ya no soy tuya, extingue las llamas prendidas en mi pecho.

¿Por quién divago yo con la razón perdida? ¿Por quién entro en enloquecido trance? Ya cayó Troya... ¿Qué hago yo, profetisa sin crédito? ¿Dónde estoy? Huye la luz vivificadora y ensombrece mis ojos una noche profunda y el cielo, cubierto por las tinieblas, desaparece...

Mas he aquí que con doble sol resplandece el día y una doble Argos levanta dobles moradas.

¿Son los bosques del Ida lo que veo? ¿Como árbitro fatal se sienta el pastor entre las poderosas diosas? Temed, reyes, os lo advierto, a ese linaje furtivo: ese que se ha criado en los campos derribará vuestra casa.

¿Por qué ésta, enloquecida, lleva empuñadas las armas en su mano femenina? ¿A qué varón amenaza con su diestra, con porte de espartana y armada con el hierro de las amazonas?

¿Qué nuevo semblante es el que ahora me hace volver los ojos?

El vencedor de las fieras, el león marmárico de altiva cerviz yace víctima de unos viles dientes, después de haber sufrido los sanguinarios mordiscos de una audaz leona.

⁸⁶ Traducción de J. Luque Moreno.

¿Por qué me llamáis a mí, única superviviente de los míos, sombras de los míos? Voy tras de ti, padre, sepultado por Troya entera; hermano, auxilio de los frigios y terror de los dánaos, no veo yo la antigua gloria o las manos aún calientes del incendio de los barcos, sino miembros destrozados y aquellos nobles brazos heridos por pesadas cadenas.

Voy tras de ti, que demasiado pronto te enfrentaste a Aquiles, Troilo. Déifobo, tienes el rostro irreconocible; es el regalo de tu nueva esposa.

Sueño con penetrar a través de los propios lagos estigios, sueño con ver al cruel perro del Tártaro y los reinos del avariento Dite. Hoy esta nave del negro Flegetonte va a transportar unas almas reales, una vencida, otra vencedora.

A vosotras, sombras, os conjuro; agua por la que juran los de arriba, a ti te conjuro igualmente: entreabrid un poco la cubierta del negruzco polo para que la turba sutil de los frigios pueda contemplar Micenas. Mirad, desdichados: los hados se vuelven hacia atrás.

Acosan las hermanas repugnantes, sus látigos de víboras agitan, lleva su mano izquierda una tea a medio consumir, y están hinchadas sus pálidas mejillas; un vestido de negro funeral les ciñe las caderas descarnadas. Rechinan los terrores de la noche y los huesos de un cuerpo gigantesco corrompidos por siglos de putrefacción quedan en el pantano cenagoso. Y, mirad, el anciano fatigado no intenta ya alcanzar las aguas que se burlan al borde de sus labios, se olvida de la sed, acongojado por la desgracia que va a sobrevenir; salta de gozo y con solemne paso avanza el padre Dárdano.

CORO.— Ya el delirio que la había invadido se ha deshecho él solo y ella cae como cuando dobla la rodilla ante el altar un toro, con el cuello abierto por la herida.

83

En la siguiente escena del *Agamenón* de Séneca, se cumple una de las predicciones de Casandra (ver *núm.* 82): el asesinato de Agamenón. Puesto que el autor dramático ha tratado ya el fenómeno del trance (o éxtasis), le presta aquí poca atención, pero las palabras *delirio* y *visión* indican a la audiencia lo que está sucediendo. Sin embargo, el que el sol se detenga indeciso no tiene nada que ver con la visión de Casandra; el sol detiene su curso porque está conmocionado e indignado por lo que ha visto.

Este monólogo es más retórico que el anterior y menos informativo, pero cumple una función dramática importante: la violenta acción no tiene que mostrarse en escena; la audiencia lo experimenta, no por un informe del mensajero, no «desde lo alto de las murallas» (*teichoscopiá*), sino, exactamente, a través de las paredes del palacio real, gracias al don especial de Casandra.

SÉNECA, *Agamenón* 867-908⁸⁷

CASANDRA.— Algo grande sucede dentro, comparable a los diez años. ¡Ay! ¿Qué es esto? Alma, levántate y recibe la paga por tu delirio: hemos vencido los vencidos frigios. ¡Bravo! Troya, vuelves a resurgir. En tu caída has arrastrado junto contigo a Micenas, tu vencedor da la espalda.

Nunca ha mostrado a mis ojos visiones tan claras el delirio de mi mente profética: veo y participo y disfruto. No es una imagen borrosa que engaña mi vista. Contemplemos.

Un festín dispuesto en la mansión real, tal como fue el último banquete de los frigios, se está celebrando. Resplandece el lecho con púrpura de Ilión y el vino lo beben en copas de oro del viejo Asáraco.

Y él, vestido de colores, aparece allá arriba recostado, llevando sobre su cuerpo los soberbios despojos de Príamo. Su mujer le insiste en que se quite ese atuendo de un enemigo y se ponga mejor las vestiduras tejidas por la mano de su fiel esposa.

Siento horror y un estremecimiento sacude mi alma: ¿va a acabar con el rey un desterrado, y un adúltero, con el esposo?

Han llegado los hados: el banquete va a ver al final la sangre del señor; sus chorros se van a verter sobre el vino. La mortal vestimenta que se pone lo entrega amarrado a una pérvida matanza: sus pliegues flojos y sin salidas no le dejan sacar las manos y le encierran la cabeza.

El afeminado le abre el costado con mano temblorosa; pero no penetró a fondo: en medio de su acometida se queda paralizado. Él, por su parte, como en las selvas profundas el erizado jabalí, cuando, atrapado en la red, intenta, no obstante, la salida y con sus movimientos aprieta más las ataduras, enfureciéndose en vano, trata ansiosamente de romper los repliegues que ondulan por doquier y no le dejan ver, y enredado entre ellos busca a su enemigo.

La Tindárida, enloquecida, arma su diestra con el hacha de dos filos, y, como el matarife ante el altar señala con los ojos el cuello de los toros antes de acometer contra ellos con el hierro, así balancea hacia acá y hacia allá su mano impía.

Ya está, se acabó: queda colgando de un pequeño trozo la cabeza sin cortar del todo; de un lado fluye la sangre por el tronco, en el otro queda el rostro aún con estertores...

⁸⁷ Traducción de J. Luque Moreno. Luck habla de locura (*madness*), éxtasis (*ecstasy*) y visión (*vision*).

Aún no se retiran: él acomete contra el cuerpo exánime y lo destroza; ella le ayuda a acuchillarlo. Ambos con tan gran crimen reflejan su familia: es él hijo de Tiestes; ella, hermana de Helena.

He aquí que el sol, cumplido ya el día, se para indeciso de seguir por su camino o por el de Tiestes.

84

De otro de los dramas de Séneca, *Hércules en el Eta*, procede esta breve referencia a una predicción que los oráculos de Delfos y Dodona habían hecho al héroe años atrás. Ahora que está agonizando, Hércules se da cuenta de que la predicción está a punto de cumplirse. Él había dado muerte al centauro Neso, cuando intentaba violar a su esposa Deyanira, cuando la transportaba a través del río. Hércules mató al centauro con una de sus flechas envenenadas, desde la orilla, pero antes de morir, Neso persuadió a Deyanira de que guardara parte de su sangre como poción de amor. Algunos años después, cuando Hércules se enamoró de otra mujer, Íole, su celosa esposa infectó con la droga una túnica y se la dio. Tan pronto como el héroe se la puso, el veneno de su propia flecha empezó a destruirlo lentamente.

La misma historia fue dramatizada por Sófocles en las *Traquinias* y tiene un paralelo en el mito de Medea.

Hércules, como convenía a su condición, consultó dos de los oráculos más famosos de Grecia sobre su muerte, y sus predicciones coincidieron. Fueron también enigmáticas: ¿cómo podía Hércules, el gran conquistador que había incluso regresado del infierno, morir a manos de un hombre al que ya había matado?

SÉNECA, *Hércules en el Eta* 1472-1478⁸⁸

HÉRCULES.—Basta, ya está todo; se van aclarando mis hados: esta es la última luz. Esto me lo había presagiado una vez la profética encina y el bosque del Parnaso que con sus mugidos hace retemblar el santuario de Cirra: «A manos de un hombre matado por ti, Alcida vencedor, yacerás tú un día. Este es el supremo final que se te señala una vez que hayas recorrido los mares, las tierras y las sombras».

⁸⁸ Traducción de J. Luque Moreno.

En su *Farsalia*, una epopeya inacabada de la guerra civil entre César y Pompeyo, Lucano describe la consulta al oráculo de Delfos de un distinguido romano, Apio, que desea conocer el resultado de la guerra. Se cree que esta consulta tuvo lugar en el 49 ó 48 a. C., poco antes de la victoria decisiva de César en Farsalo. La escena tiene un paralelo en un libro posterior de la epopeya, en el que uno de los hijos de Pompeyo, momentos antes de la batalla, se dirige a una famosa bruja tesalia, Ericto, y le formula la misma pregunta. El interés del poeta en los diversos métodos adivinatorios es evidente. Lucano se pregunta algo que era muy debatido en la época: por qué el prestigio de los grandes oráculos había declinado. Al mismo tiempo, reintroduce un antiguo tema: Ulises había evocado a los muertos en el libro XI de la *Odisea*; Eneas había descendido al infierno en el libro VI de la *Eneida*; el propósito de ambos había sido recibir información sobre acontecimientos futuros.

En primer lugar, Lucano intenta investigar el secreto que se oculta tras el oráculo délfico. Como estoico, cree en un poder divino que puede manifestarse de diferentes formas en diversas partes del universo. Una época anterior había llamado a este poder «Apolo». Lucano no rechaza el mito antiguo, pero ofrece una explicación más «moderna». Da por sentado que hay un poder divino en lo alto y un poder divino abajo, y que ambos son el mismo poder.

La teoría de Lucano consiste en que el oráculo había declinado por razones políticas. Los emperadores romanos (y posiblemente incluso el Senado durante el último período de la República) habían hecho todo lo posible por arruinar la autoridad del oráculo. Cualquiera de los métodos no-romanos de predecir el futuro, se había convertido, en principio, en sospechoso, a causa del poder que confería al que lo practicaba o a la institución implicada. Ésta es una de las razones por las que los astrólogos (¡junto con los filósofos!) fueron periódicamente expulsados de Italia. Pero el mismo miedo a este poder muestra el arraigo que tenía la creencia en la adivinación. En esta cuestión, Lucano probablemente reflejaba las opiniones de su tío Séneca, que había tenido mucha experiencia política y conoció a fondo a un emperador, Nerón.

Según Lucano, las sacerdotisas de Delfos no se entristecían porque cada vez llegasen menos visitantes, pues sabían que su oficio sometía a su salud a unos esfuerzos excesivos; producir un auténtico trance tras otro era un trabajo duro. En este ejemplo, la Pitia, incorporada apresuradamente y casi al azar, según parece, porque los sacerdotes no estaban preparados para la visita de tan ilustre romano, trata de simular un éxtasis, pero no lo consigue. Diciéndonos lo que ésta no hizo, Lucano hace una relación de las características del verdadero trance: gritos confusos que llenan el templo, sonidos temblorosos, murmullos, cabellos erizados, y, como una especie de acompañamiento subterráneo, un pequeño temblor que es sentido en el templo (cómo se producía este último efecto no lo sabemos). Si cualquiera de estos signos no era bien visible, el visitante, sintiéndose defraudado, insistiría en ver satisfechas sus esperanzas.

Aterrada hasta la sumisión, la joven de la historia de Lucano entra en auténtico trance, realmente el primero que experimenta. El dios se adueña de ella, la llena de su presencia y, literalmente, la vuelve loca, por un momento al menos. Apolo la «viola» y la domina y permanece en total control.

El poeta se esfuerza por comprender la naturaleza de la visión de la Pitia y aborda el problema en términos del concepto estoico de tiempo. De alguna manera, en este preciso momento, todo el pasado y todo el futuro de la humanidad se concentran, pues son parte de un esquema colosal que trasciende la mente humana. A la Pitia se le permite coger de la grandiosa visión sólo un detalle, el que es importante para el visitante. Su éxtasis alcanza luego un nuevo clímax y cae desmayada.

Después de esto, Lucano inserta una breve diatriba. ¿Por qué los dioses no revelan tan esencial información a la humanidad de mejor grado? Es el mismo razonamiento que Cicerón utilizaba en su tratado *Sobre la adivinación*. ¿Todavía no han decidido los dioses quién va a ganar la guerra? O tienen un plan oculto: dejar a César ganar ahora en Tesalia, pero hacerlo asesinar dramáticamente cuatro años más tarde en el Senado.

Luego hay otra descripción de los aspectos característicos del trance: ojos girando, expresión constantemente cambiante, rostro encendido, suspiros y gemidos.

Cuando la Pitia recupera su estado normal de conciencia, ha olvidado todo lo que vio.

LUCANO, *Farsalia* V 86-224⁸⁹

¿Cuál de los dioses está aquí oculto? ¿Qué deidad, descendida del éter, se digna habitar, encerrada aquí, estas ciegas cavernas? ¿Qué dios del cielo aguanta vivir en la tierra, dominando todos los secretos del eterno curso de las cosas y sabedor de lo que va a ocurrir en el mundo, y está dispuesto a revelarse a las naciones, soportando el contacto de los hombres, grande y poderoso como es, ya sea que vaticine el destino, o ya que se convierta en destino lo que él ordena en sus vaticinios? Tal vez una parte importante de la totalidad de Júpiter, metida dentro del mundo para regirlo, y que sostiene en equilibrio el orbe en el espacio vacío, sale por los antros de Cirra y se inhala allí, pero en unión estrecha con el Tonante del cielo. Cuando esta deidad ha encontrado cobijo en el pecho de la doncella, sacudiendo su aliento humano, lo convierte en sonidos y desata la boca de la profetisa, tal como el cráter siciliano se agita en oleaje cuando las llamas presionan al Etna, o como, entre rugidos, derrite las rocas de Campania Tifeo, enterrado bajo la eterna mole de Inarime.

...No están privadas nuestras generaciones de ningún don de los dioses más importante que el que perdieron con el enmudecimiento del santuario de

⁸⁹ Traducción de A. Holgado Redondo.

Delfos, desde que los reyes tuvieron miedo al porvenir e impidieron hablar a los dioses. Y no se duelen las profetisas de Cirra porque se les haya negado la voz: disfrutan de la suspensión de actividades en el templo. Pues, si el dios penetra en el pecho de alguna, la muerte prematura es el castigo o la recompensa de haber acogido a la divinidad; en efecto, con la conmoción y el oleaje del delirio, la armazón humana se tambalea y los sacudimientos de los dioses resquebrajan las vidas quebradizas.

[Contra su voluntad, la sacerdotisa entra al templo y es forzada a hacer los preparativos necesarios de modo que puede darse un oráculo a un distinguido visitante romano, Apio.]

...Entonces, una cinta trenzada recoge sus guedejas sobre la frente, y una blanca bandeleta ciñe con el laurel foceo su melena suelta sobre la espalda. Resistiéndose e indecisa como estaba, el sacerdote la empujó a la fuerza dentro del templo. Ella, empavorecida ante el interior profético del recóndito santuario, se detiene en la entrada del sagrado recinto y, simulando la presencia del dios en su pecho tranquilo, pronuncia palabras fingidas, sin poder atestiguar con ningún murmullo de sonidos confusos que su espíritu esté inspirado por el divino delirio; con ello iba a causar un daño no tanto al general, a quien vaticinaba falsedades, como a los trípodes y a la credibilidad de Febo. Sus palabras no entrecortadas por un sonido tembloroso, su voz, que no basta a llenar el espacio de la ancha caverna, su corona de laurel, a la que no sacude ningún erizamiento de los cabellos, el umbral del templo, que seguía inmóvil, y el bosque, tranquilo, eran indicios de que ella había tenido miedo de entregarse a Febo. Se dio cuenta Apio de que los trípodes estaban quietos y, furioso, le grita: «Nos pagarás, impía, el bien merecido castigo tanto a mí como a los dioses, a los que simulas, si no te hundes en lo profundo de la caverna y, al ser consultada sobre una tan gran convulsión del mundo conturbado, no dejas de hablar por ti misma». Al fin, la joven, despavorida, huyó hacia los trípodes y, adentrada en las vastas cavernas, se quedó quieta y acogió en su pecho por primera vez a la divinidad, que la emanación de la roca, aún no agotada a lo largo ya de tantos siglos, introdujo en la profetisa; adueñándose, al fin, de aquel pecho de Cirra, más colmado que nunca irrumpió Peán en los miembros de la profetisa de Febo, desalojó a su espíritu anterior y ordenó a su naturaleza humana dejarle a su disposición todo el pecho. Se agita en el delirio, llevando por la gruta un cuello que ella no controla y, dislocadas por el erizamiento de sus cabellos las cintas del dios y las guirnaldas de Febo, da vueltas con su cabeza vacilante por los vanos del templo, desparrama los trípodes que obstaculizan sus pasos sin rumbo y se abrasa en terrible fuego, llevándote a ti, Febo, en plena cólera. Y no te sirves sólo del látigo ni sólo hundes agujadas y llamas en sus entrañas: también soporta un freno, y no le es dado a la profetisa revelar todo cuanto sabe. Vienen a ella todas las edades en un solo bloque, pesan tantos siglos sobre su pecho lastimoso, se le descubre una tan larga

sucesión de acontecimientos, todo el futuro se esfuerza por salir a la luz y los destinos luchan reclamando su voz; no falta a la cita el primer día del mundo, ni el último, ni las dimensiones del Océano ni el número de sus arenas. De igual modo que la Sibila de Cumas en su retiro de Eubea, indignada de que su delirio profético estuviera al servicio de múltiples pueblos, del montón tan grande de los destinos seleccionó los de Roma con su mano altiva, así también Femónoe, poseída por Febo, se fatiga mientras con gran dificultad te encuentra a ti, Apio, consultor del dios encubierto en la tierra tesalia, buscándote largo tiempo, oculto como estabas entre destinos tan grandiosos. Entonces fluye por vez primera una rabia desenfrenada a través de su boca espumeante, y unos gemidos, y unos murmullos audibles entre los jadeos de su garganta; seguidamente, un lúgubre alarido resuena en las vastas cavernas y, al fin, doblegada ya la joven, estas palabras: «Escapas, romano, a las enormes amenazas de las guerras, a salvo de un peligro tan grande, y tú solo disfrutarás la paz en una vasta vaguada de la costa de Eubea». El resto del oráculo lo ahogó Febo, obstruyendo su garganta.

Trípodes guardianes de los destinos, misterios del universo y tú, Peán, dueño de la verdad y a quien los dioses no han ocultado ningún día del porvenir, ¿por qué tenéis miedo a revelar la suerte suprema de un imperio que se derrumba, la muerte de los caudillos, los funerales de los reyes y a tantos pueblos caídos en la sangre de Italia? ¿O acaso no se han decidido todavía las divinidades sobre un crimen tan atroz y, estando aún los astros indecisos en condenar a muerte a Pompeyo, quedan en suspenso tantos destinos? ¿O es que guardas silencio sobre la hazaña de la espada vindicatoria, el castigo de los delirios de grandeza y la tiranía que vuelve otra vez a manos de unos Brutos vengadores, para que la Fortuna pueda llevar a cabo todo esto? Entonces, cedieron las puertas al chocar contra ellas el pecho de la profetisa y salió despedida del templo con un salto hacia adelante; persiste su rabia y, por no haber podido revelarlo todo, aún está allí el dios al que no ha logrado expulsar. Todavía hace ella girar sus fieros ojos y su mirada errabunda por el cielo todo, ora con semblante amedrentado, ora torva, con aspecto amenazador; nunca está quieto su rostro; un rubor de fuego tiñe sus labios y la lividez de sus mejillas; y no es la palidez del que tiene miedo, sino del que inspira terror; no descansa su corazón fatigado, sino que, como en su cólera gime el mar después de los roncós soplos del bóreas, así callados suspiros sacuden a la profetisa. Y mientras desde la sagrada luz, con la que contempló los destinos, retorna a la normal claridad del día, vinieron a interponérsele las tinieblas. Le introdujo Peán en las entrañas el estigio Leteo, para que le arrebatara los secretos de los dioses. Entonces la verdad huyó de su pecho, el futuro regresó a los trípodes de Febo y ella, nada más volver en sí, cae desmayada.

En el cap. 14 de su *Primera Carta a los Corintios*, Pablo escribe sobre los dones espirituales. Hablar en lenguas desconocidas es un don, pronunciar profecías es otro. No son el mismo, según Pablo, aunque podría parecer que están estrechamente relacionados.

La Pitia no siempre decía cosas con sentido cuando pronunciaba profecías y sus palabras debían traducirlas a griego normal los sacerdotes.

Las primeras comunidades cristianas estaban compuestas de judíos y gentiles, dos grupos con diferentes tradiciones culturales y religiosas. Los judíos habían heredado la tradición de los profetas del *Antiguo Testamento*, que hablaban en una lengua altamente poética, pero bastante comprensible. Los griegos estaban acostumbrados a efusiones extáticas, que debían ser traducidas a griego inteligible por intérpretes especializados.

Pablo, al parecer, trata de reconciliar ambas tradiciones. Confiesa que ambas son auténticas, pero expresa su preferencia por el estilo profético del *Antiguo Testamento*. Es bastante diplomático, pero no está muy de acuerdo con el tipo de expresión extática, a menos que se mantenga bajo control y se traduzca al momento para los presentes.

Requería verdadero genio reconciliar tan diferentes tradiciones dentro de un nuevo grupo religioso y Pablo, aunque prefiere una, reconoce la validez de la otra. Al parecer, a los corintios todavía les gustaba oír de vez en cuando a alguien hablar «en lenguas desconocidas», pues precisamente el hecho de que la lengua fuera ininteligible probaba que emanaba de otro mundo.

PABLO, *Primera Carta a los Corintios* 14, 1-33⁹⁰

Esforzaos por alcanzar la caridad, aspirad a los dones espirituales, sobre todo al de profecía, porque el que habla en lenguas habla a Dios, no a los hombres, pues nadie le entiende, diciendo su espíritu cosas misteriosas; mas el que profetiza habla a los hombres para su edificación, exhortación y consolación. El que habla en lenguas se edifica a sí mismo; el que profetiza edifica a la Iglesia. Yo veo muy bien que todos vosotros habléis en lenguas, pero mejor que profeticéis; pues mejor es el que profetiza que el que habla en lenguas, a menos que también interprete para que la Iglesia reciba edificación.

Ahora, hermanos, si yo fuera a vosotros hablando en lenguas, ¿qué os aprovecharía si no os hablase con revelación, o con ciencia, o con profecía, o con doctrina? Las cosas inanimadas, por ejemplo, la flauta o la cítara, que producen también sonidos, si no los producen con distinción, ¿cómo se conocerá

⁹⁰ Traducción de la *Biblia Nacar-Colunga*, Madrid, 1971.

lo que con la flauta o la cítara se toca? Como también, si la corneta diera un toque indefinido, ¿quién se prepararía para la lucha? Así también vosotros, si con el don de lenguas no proferís un discurso inteligible, ¿cómo se sabrá lo que decís? Seríais como quien habla al aire. Tantas hablas como hay en el mundo, y no hay quien no tenga la suya. Pero si conozco la significación de las voces, seré para el que me habla un bárbaro, y el que me habla será para mí un bárbaro.

Así, puesto que estáis ávidos de espíritus, procurad abundar en ellos para edificación de la Iglesia. Por eso, el que habla en lenguas, ore para poder interpretar. Porque si oro en lenguas, mi espíritu ora, pero mi mente queda sin fruto. ¿Qué hacer, pues? Oraré con el espíritu y oraré también con la mente; salmodiaré con el espíritu, pero salmodiaré también con la mente. Pues si tú bendices a Dios en espíritu, ¿cómo podrá decir *amén* a tu acción de gracias el que está en la categoría de hombre privado? Porque no sabe lo que dices. Tú muy bien darás gracias, pero el otro no se edifica. Doy gracias a Dios de que hablo en lenguas más que todos vosotros; pero en la iglesia prefiero hablar diez palabras con sentido para instruir a otros, a decir diez mil palabras en lenguas. Hermanos, no seáis niños en el juicio, sed párvulos sólo en la malicia, pero adultos en el juicio. Está escrito en la Ley: «En lenguas extrañas y con labios extranjeros hablaré a este pueblo, y ni aún así me escucharán» [*Isaías* 28, 11-12; *Deuteronomio* 28, 49], dice el Señor. De suerte que las lenguas son señal no para los creyentes, sino para los incrédulos, mientras que la profecía no es para los infieles, sino para los creyentes.

Supongamos, pues, que la Iglesia toda se halla reunida en un lugar y que todos hablan en lenguas; si entraren no iniciados o infieles, ¿no dirían que estáis locos? Pero si, profetizando todos, entrare algún infiel o no iniciado, se sentirá argüido de todos, juzgado por todos; los secretos de su corazón quedarán de manifiesto, y cayendo de hinojos, adorará a Dios, confesando que realmente está Dios en medio de vosotros.

¿Qué, pues, decir, hermanos? Que cuando os juntéis, tenga cada uno su salmo, tenga su instrucción, tenga su revelación, tenga su discurso en lenguas, tenga su interpretación, pero que todo sea para edificación. Si algunos han de hablar en lenguas, sean dos o a lo más tres, por turno, y uno interprete. Si no hubiere intérprete, cállese y hable para sí mismo y para Dios. Cuanto a los profetas, que hablen dos o tres y los otros juzguen. Y si, hablando uno, otro que está sentado tuviere una revelación, cállese el primero, porque uno a uno podéis profetizar todos, a fin de que todos aprendan y todos sean exhortados. El espíritu de los profetas está sometido a los profetas, porque Dios no es Dios de confusión, sino de paz.

Plutarco habla del oráculo de Delfos en varios de sus tratados y diálogos filosóficos. Su interés puede explicarse por el hecho de que fue allí sacerdote de por vida desde el 95 d. C. Sus *Diálogos de la Pitia* parecen ser obras tardías; el grupo incluye *Sobre la desaparición de los oráculos*, *Sobre la E de Delfos* y *Sobre los Oráculos de la Pitia*. En ellos trata diversos problemas de demonología y adivinación. La explicación que propone de la clarividencia habría sido grata a platónicos y a estoicos; esto muestra la fuerte influencia que Posidonio tuvo en el Platonismo Medio. Plutarco afirma que toda alma posee el don de la clarividencia, esté o no encarnada, pero, mientras coexiste con el cuerpo, esta facultad es relativamente débil, aunque sin embargo está allí, más evidente en el sueño o en el trance («inspiración») que en nuestro estado normal de conciencia.

Plutarco también cree que ciertas fuerzas se transmiten a través del aire o en el agua y que estas fuerzas, de alguna manera, entran en un cuerpo y producen un cambio en el alma. Plutarco debió de hablar con personas que habían experimentado verdaderamente el trance y que intentaban describirle lo que les había ocurrido, cómo se sentían, etc... No es sorprendente que tenga que recurrir a imágenes al final.

PLUTARCO, *Sobre la desaparición de los oráculos* 431E-432E

En efecto, si es verdad que los espíritus separados de los cuerpos o que no han tenido nunca con ellos relación alguna, no son otra cosa, según tú [*es decir, los platónicos*] y el divino Hesíodo [*Trabajos y Días*, v. 123], que demones,

«De los mortales sobre la tierra augustos protectores»,

¿por qué íbamos a privar a los espíritus unidos a los cuerpos de esta facultad por la cual los demones son naturalmente capaces de prever y revelar el futuro? Que las almas, cuando salen de un cuerpo, adquieren una propiedad o un atributo distinto que no poseían anteriormente, es inverosímil; tienen siempre las mismas facultades, pero las tienen en un grado menor cuando son unidas a un cuerpo; algunas de estas facultades son entonces completamente invisibles y recónditas, otras son débiles y oscuras, inactivas y lentas como las miradas a través de una niebla o el paso sobre un suelo mojado; tienen necesidad de que se les trate detenidamente para restaurar su propia fuerza, y también que se las despeje y se las limpie de lo que las oculta. Así como es falso decir que el sol, cuando sale de las nubes, deviene brillante, puesto que lo es siempre y la bruma sólo nos lo hace aparecer oscuro y sombrío, así también el alma no adquiere el don profético cuando sale del cuerpo como de una nube; lo posee ya, pero está cegada a causa de su unión y de su fusión con el elemento mortal.

No hay nada que deba suscitar la admiración o la duda, puesto que nosotros vemos, por ejemplo, que esta facultad del alma llamada memoria, que es como la contrapartida de la adivinación, lleva a cabo la obra inmensa de retener y de conservar las cosas pasadas, más bien las presentes: las cosas que no tienen existencia; porque, de lo que existió no queda nada, no subsiste nada; todo aparece y desaparece en un mismo momento, ya se trate de actos, palabras o sentimientos; el tiempo, como un río, se lo lleva todo. Pero esta facultad del alma, no sé por qué medio, llega a abarcar aquello a lo que no es posible conferir una forma y una sustancia.

Por tanto, todas las almas tienen esa facultad [de profecía]; es innata, pero confusa y apenas real, y sin embargo, a menudo, florece completamente y se inflama en sueños y, algunas veces, en el momento de la muerte, cuando el cuerpo queda limpio o alcanza una disposición adecuada a este propósito, de manera que la facultad de razonar, la habilidad de pensar se relaja y se libera del presente y puede volver [*leer «epistrephómenon»*] al rango irracional e imaginario del futuro. No es cierto, como indica Eurípides [frg. 973 Nauck²], «el mejor adivino es quien mejor vaticina»; no, es el hombre inteligente quien sigue a la parte racional de su alma, a la parte que le lleva a formar profecías verosímiles. El talento profético es como una tablilla sin escribir, irracional e indeterminado en sí mismo, pero capaz de captar signos [*leer «kai páthesi»*] y presentimientos, y paradójicamente abarca el futuro cuando el futuro parece tanto remoto como posible desde el presente. Este alejamiento está provocado por una condición, una disposición, del cuerpo afectado por un cambio conocido como «inspiración». A veces, el cuerpo por sí mismo alcanza este estado, pero la tierra hace brotar para el hombre fuentes de algunas facultades distintas de éstas, algunas de las cuales producen trastornos, enfermedades, incluso muerte, pero otras son benignas, gratificantes y beneficiosas, como puede verse a partir de la experiencia de quienes las han tenido. Pero el efluvio, el soplo, de la profecía es el más divino, el más sagrado, ya se propague por sí mismo a través del aire, ya a través del agua que corre, pues cuando entra en el cuerpo produce en el alma una extraña e inusual disposición. Es difícil describir con exactitud su esencia, pero se ofrece un buen número de analogías... [*Se enumeran unas cuantas imágenes: es como el vino cuando se sube a la cabeza o como el hierro incandescente zambullido en agua*].

Una vez más, Plutarco defiende la validez universal de la adivinación. Es una actividad natural del alma humana y no debería sorprender que exista. Incluso el término *prededir* es engañoso; debería utilizarse simplemente la palabra *decir*.

La distinción que hace entre un acontecimiento que se produce después de haber sido predicho y la predicción de un acontecimiento que ocurrirá es difícil de comprender y recuerda a una de las sutilezas de la lógica estoica con las que Cicerón se debatió en su tratado *Sobre el destino*. También parece extraño que Plutarco llame a ciertas predicciones «falaces», aunque estén confirmadas por acontecimientos. Quizá lo que está diciendo es esto: en el «océano de los tiempos» — es decir, durante un período de millones de años — «todas las predicciones que alguna vez se han hecho se cumplirán». Esto puede ser similar a la moderna paradoja según la cual un millón de monos trabajando en un millón de máquinas de escribir producirían con el tiempo las obras de Shakespeare. Pero para Plutarco, según parece, la predicción de un acontecimiento en un futuro muy lejano no es una predicción válida. Para que tenga validez en términos humanos ha de realizarse en un tiempo razonablemente breve.

PLUTARCO, *Sobre los oráculos de la Pitia* 398F-399A

¿Qué clase de suceso puede existir que no sea deudor en un momento dado de la naturaleza? ¿Hay alguna cosa tan extraña e inesperada sobre la tierra, sobre el mar, en las ciudades, entre los hombres que no pueda ser predicha antes de que realmente suceda? Y esto casi nunca puede ser llamado «predecir», sólo «decir», o mejor incluso: lanzar y dispersar palabras en el infinito. Ocasionalmente, la suerte las encuentra deambulando y casualmente coincide con ellas. Hay una diferencia, creo, entre un hecho que sucede después de haber sido dicho y decir un hecho que va a suceder. Pues una predicción concerniente a cosas que no existen [todavía] contiene en sí misma un elemento de error y no es justo esperar su confirmación del azar, ni se debería emplear como una prueba de haber predicho el suceso con conocimiento de que el hecho sucedió después de haber sido predicho; la infinidad causa todo tipo de cosas. No, el «buen conjeturador» a quien el proverbio proclamó «excelente adivino» [Eur., frag. 973 Nauck²] es más bien como un hombre que busca las huellas y explora el futuro mediante pronósticos razonables. Los profetas del tipo de la Sibila o Bacis han lanzado y dispersado sus predicciones aleatoriamente en el océano de los tiempos — palabras y frases que refieren experiencias y sucesos de todas clases— y, aunque algunas de ellas actualmente lleguen a ser verdad por suerte, lo que se ha contado ahora, no obstante, es una mentira; incluso si llegara a ser verdad, se debería a un suceso fortuito.

El aspecto de la Pitia y el sonido de su voz reflejaban muy claramente la antigüedad de la institución del oráculo. No llevaba ropajes de ceremonia, ni estaba

perfumada, ni cantaba melodiosamente como un artista popular de variedades. En algunos santuarios se quemaban en el altar esencias aromáticas, tales como incienso, pero la Pitia usaba solamente los ingredientes arcaicos, hojas de laurel y harina de cebada (los mismos ingredientes, por cierto, que se utilizaban en las ceremonias de magia [ver *núm.* 4]). Profetizar era un oficio duro y agotador y cualquier adorno se habría considerado inadecuado. No obstante, al final, cuando estaba en trance, el don de la Pitia era el conocimiento secreto de los siglos.

PLUTARCO, *Sobre los oráculos de la Pitia* 396F-397A

Dijo Sarapión: «Boeto, estamos enfermos de oídos y ojos; como consecuencia del lujo y de la molicie de nuestro gusto, estamos acostumbrados a encontrar y proclamar bello lo que nos agrada sobremanera. Pronto sin duda reprocharemos a la Pitia que no emita sonidos más armoniosos que Glauce, la citaroda, que no descienda al lugar profético sin estar perfumada, sin vestir ropajes de púrpura, y que sólo queme, en vez de canela, de ládano e incienso, laurel y harina de cebada. ¿No ves — dice — qué gracia tienen los versos de Safo para encantar y seducir a los que los escuchan? Pero la Sibila, ‘con boca delirante — según Heráclito — se expresa sin sonreír, sin adornos, sin afeites’, y su voz llega más de mil años gracias al dios».

90

De nuevo Plutarco trata de mostrar, por medio de la lógica más que empíricamente, que la adivinación existe. Este tipo de razonamiento con frecuencia parece más verosímil en griego que en cualquier traducción. Aquí, como en otros lugares, Plutarco opera con las categorías de tiempo: pasado, presente, futuro. Cree en una cadena de causas y efectos que se extiende desde los comienzos del tiempo hasta el infinito. Lo que la Pitia ve con una mirada, la mente científica — si no la individual, al menos la mente colectiva — debe descubrirlo a su debido tiempo. De ahí la necesidad de estadísticas como base para las predicciones.

PLUTARCO, *Sobre la E de Delfos* 387B-C

Además el dios es un profeta y el arte de la profecía se ejerce sobre el futuro a partir del presente o del pasado, porque nada se produce sin causa y nada se predice sin razón. Todo el presente deriva y procede del pasado, y, del mismo modo, todo el futuro del presente, siguiendo una sucesión que conduce a las cosas desde su principio a su fin. Por ello el que tiene la facultad de

conectar según el orden natural las causas entre ellas y de integrarlas en un todo puede conocer y anunciar

«Lo que es y lo que será y lo que fue» [Hom., *Il.* I 70].

Homero tiene razón al nombrar primero el presente para situar a continuación el futuro y el pasado. Porque el silogismo hipotético parte del presente de acuerdo con la premisa condicional: «Si tal acontecimiento se produce ahora, es que tal otro lo ha precedido», luego: «si tal acontecimiento se produce ahora, tal otro lo seguirá». En efecto, el arte de la lógica, como he dicho, consiste en conocer las relaciones de causalidad, y el conocimiento de los hechos es dado a la razón por la percepción. Tampoco puedo dejar de decir, aunque sea pesado, que este género de razonamiento es el trípode de la verdad, pues, establece en primer término la relación entre el consecuente y el antecedente, y añadiendo después la constatación de tal o cual hecho, conduce a la finalización de la demostración.

91

Una de las famosas predicciones de Apolonio se refería al año 69 d. C., año en el que Roma vio tres emperadores sucesivos (Galba, Otón y Vitelio), que estuvieron en el poder muy poco tiempo. El entusiasta biógrafo de Apolonio, Filóstrato, trata de defenderlo de cualquier sospecha de brujería. Sostiene que Apolonio no pretendía poder cambiar el curso del destino por medio de la magia. Como Apuleyo, que también fue acusado de practicar magia, Apolonio afirmaba ser un filósofo, un científico que sencillamente interpretaba ciertos signos que estaban allí, a la vista de todos.

FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana* V 12⁹¹

Que conocía de antemano estas cosas por impulso divino y que no es sana la opinión de los que consideran a nuestro hombre un brujo, lo pone en evidencia también lo que se ha dicho. Tomemos sin embargo en consideración otros argumentos: los brujos —y yo los considero los más infortunados de los hombres—, recurriendo unos al interrogatorio de los espíritus, otros a sacrificios bárbaros, otros a pronunciar alguna salmodia o a untarse con algo, afirman que pueden alterar el curso del destino. Muchos de ellos, sometidos a acusaciones por esto mismo, reconocen ser expertos en tales proceder. Pero nuestro hombre se sometía a los dictados de las Moiras y predecía cómo era necesario que determinados acontecimientos ocurrieran, y los conocía de an-

⁹¹ Traducción de A. Bernabé Pajares.

temano, no por practicar la magia, sino a partir de lo que los dioses le revelaban. Y al ver en tierra de indios los trípodes, los escanciadores y cuanto dijeron que se movía por sí solo, ni preguntó cómo se las arreglaban para ello, ni requirió aprenderlo, sino que los alabó, pero no consideró digno emularlos.

92

Artemidoro vivió en el siglo II d. C., en su mayor parte en Daldis, Lidia, pero viajó por muchos países para reunir interpretaciones y libros de sueños. Además de su tratado *La Interpretación de los sueños*, escribió obras sobre el augurio y la quiromancia.

En la dedicatoria de su libro nos dice que aprendió muchísimo hablando con intérpretes profesionales de sueños en muchas ciudades. Aunque eran despreciados por la mayoría de ciudadanos respetables, estos hombres tenían información valiosa que dar. Nos enteramos además de que en cualquier ciudad antigua podían encontrarse tales intérpretes en la plaza del mercado; quizá tenían sus puestos allí, como las adivinas de nuestra era. También iban por los festivales, esperando encontrar más clientes entre las grandes multitudes que estos acontecimientos atraían. Sus honorarios no pueden haber sido excesivos. Artemidoro no se considera de la misma clase que estos practicantes, pero respeta su experiencia y su conocimiento de la naturaleza humana. Parece un hombre que está apasionadamente interesado en su materia, pero que también desea ser de ayuda para su prójimo.

Al comienzo de su obra, Artemidoro establece una distinción fundamental entre sueños «teoremáticos» y «alegóricos». Los primeros son evidentes, por así decir: anuncian, con mayor o menor exactitud, un suceso. Los segundos necesitan interpretación.

Artemidoro subraya la importancia de recordar un sueño de principio a fin. Con mucha frecuencia, el intérprete estará tentado a analizar una secuencia incompleta del sueño, pero, cuando hace eso, sencillamente defrauda a su cliente y, a la larga, perjudica su propia reputación.

Artemidoro interpreta después algunos sueños, no siguiendo un orden sistemático, según parece, sino, quizá, para citar ejemplos de los que considera típicos. Muchos de los sueños nos parecen extraños; muchos son de incesto, perversiones sexuales y violencia. Quizá sólo un intérprete que perteneciera a la misma cultura podría darles un sentido.

De los ejemplos de Artemidoro (I 2) vemos que entonces como ahora la gente era «programada», por así decir, por ciertas experiencias, y después — algunas veces mucho después — trasladaba a los sueños por medio de estas experiencias sus esperanzas y miedos, creando, de ese modo, un vocabulario para su propio lenguaje de sueños.

El sueño de volver a la escuela (I 53) no tiene un significado feliz, porque los años de escuela de la mayoría de la gente parecen ser infelices y frustrantes.

Las representaciones dramáticas tenían un impacto emocional inmediato sobre el público antiguo y un impacto retardado en los sueños. Puesto que el drama era una representación de experiencia humana condensada en un espacio de pocas horas, servía como lenguaje simbólico para emociones que no podían ser expresadas de otra manera.

En I 78, Artemidoro tiene algo que decir sobre los sueños sexuales. Al parecer, en la Antigüedad la gente soñaba frecuentemente con relaciones sexuales de uno u otro tipo. Según la *Vida de Julio César* (7) de Suetonio, César soñó que dormía con su madre y, aunque estaba preocupado por esto, los intérpretes le aseguraron que gobernaría el mundo, pues la madre de uno es un símbolo de la tierra.

Lo que Artemidoro escribe nos ayuda a entender la civilización antigua. Se creía que los maridos tenían el control sobre sus esposas y esperaban obediencia de ellas. Ser visto entrando o dejando un prostíbulo era un poco deshonesto, pero no una desgracia. Las diversas interpretaciones del prostíbulo como símbolo son muy curiosas.

En lo que al «sueño de Edipo» se refiere (I 79), Artemidoro concuerda completamente con los intérpretes del sueño de César, casi dos siglos antes.

La crucifixión fue extensamente utilizada en el mundo griego como medio de ejecución, no sólo en los días de los emperadores romanos. Soñar con la muerte en la cruz no es necesariamente malo, señala Artemidoro (II 53), y él aconseja la consideración de las circunstancias de la persona concreta.

En el prefacio al libro IV ofrece algún consejo general. Está convencido de que la gente que lleva vidas sanas, normales y decentes no será turbada por sueños extraños y perturbadores. Hasta ahí tenemos control sobre nuestros sueños. Los intérpretes de sueños, a causa de su peculiar profesión, tienden a tener sueños bastante diferentes a los de una persona corriente.

Según Artemidoro, hay seis criterios que deberían aplicarse a cualquier sueño: (1) ¿está conforme a la naturaleza?, (2) ¿a la ley?, (3) ¿a la costumbre?, (4) ¿al arte?, (5) ¿al nombre de la persona?, (6) ¿al tiempo? La distinción entre «naturaleza» y «ley» parece corresponder aproximadamente a la que existe entre ley «no escrita» y «escrita», mientras que «costumbre» pertenece de algún modo a ambas áreas. «Arte» se refiere a la profesión del que sueña, cuyo «nombre» desempeña también cierto papel en la interpretación. «Tiempo» al parecer designa el momento en la vida del que sueña; no es normal, por ejemplo, para hombres de mediana edad soñar que van de nuevo a la escuela.

En IV 3, Artemidoro trata brevemente de prácticas mágicas. Considera la magia un chantaje, que, en cierto sentido, lo es. Tratar de chantajear a un dios para que nos conceda un favor sería tan absurdo como presionar a alguna persona influyente. Por otra parte, orar por un sueño no es magia y agradecer a los dioses un favor es simplemente buena educación.

Una vez más — en IV 59 —, Artemidoro subraya la necesidad de una información completa sobre el que sueña y su sueño. Rechaza la astrología como ciencia secundaria. En su esencia, el sueño mismo cuenta la historia.

ARTEMIDORO, *Interpretación de los sueños* (selección)⁹²

a) I. Proemio

En lo que a mí respecta, no hay obra de onirocrítica que yo no haya manejado —por considerar de mucha importancia este particular— y, amén de esto, aunque los adivinos que frecuentan las plazas están muy desprestigiados y las personas que adoptan un aire grave y fruncen el entrecejo los tachan de pordioseros, charlatanes y embaucadores, yo, sin prestar crédito a esta acusación, me he tratado con ellos por espacio de muchos años en las ciudades y en las fiestas públicas de Grecia, y también en Asia, en Italia y en las islas más grandes y populosas, deteniéndome a escuchar antiguos sueños y sus consecuencias.

b) I 2

Además de esto, los sueños se dividen en directos y en simbólicos⁹³. Los directos son aquellos cuyo efecto se corresponde con la imagen, por ejemplo, un navegante soñó que naufragaba y así sucedió. Tan pronto como se despertó, la nave se fue a pique y él consiguió salvarse a duras penas junto con unos pocos tripulantes. A su vez otro individuo imaginó mientras dormía que era herido por un compañero con el cual había proyectado ir de caza al día siguiente. Pues bien, después de salir ambos, resultó lesionado por dicha persona en el hombro, precisamente en el lugar donde la visión le había indicado. Un tercero, tras haber visto en sueños que recibía dinero de un amigo, obtuvo diez minas a la mañana siguiente y las guardó en depósito. Y así otros muchos casos de esta índole.

Los simbólicos, en cambio, son unos sueños que indican unas cosas por medio de otras, ya que en ellos el alma expresa algo enigmáticamente en virtud de su propia naturaleza...

La visión onírica es un movimiento o una invención multiforme del alma que señala los bienes y los males venideros...

c) I 12

Por otro lado, ten presente que no se pueden interpretar los sueños que no se recuerdan de forma completa, tanto si se ha olvidado la parte central como la conclusión. En verdad, para ofrecer una acertada explicación hay que examinar cómo se desarrolló la totalidad de la visión, pues solamente se llega

⁹² Traducción de E. Ruiz García.

⁹³ Luck habla de «*theorematic*» and «*allegorical*» dreams.

a captar el contenido de aquello conservado íntegramente en la memoria. Al igual que los sacerdotes que practican los sacrificios, cuando los signos son inciertos, no dicen que no sean verdaderos, sino que ellos mismos reconocen ser incapaces de comprender el significado de los indicios que se muestran sobre los animales inmolados, así el intérprete de sueños no debe extraer presagios ni improvisar a propósito de hechos cuya intelección exacta no alcanza, pues de ello se seguiría una mala fama para el propio profesional y un perjuicio para el cliente.

d) I 53

Aprender las letras siendo analfabeto anuncia al sujeto de la visión la consecución de un bien, pero con esfuerzo y temor, porque quienes asisten a la escuela soportan miedo y, al mismo tiempo, fatigas; mas, en compensación, el aprendizaje les reporta beneficios. En cambio, se debe considerar un hecho extraño y un mal presagio, si vuelve a ejercitarse con las letras alguien que ya las conoce: ésta es una actividad infantil y, por consiguiente, el sueño pronostica falta de ocupación, además de sinsabores y de dificultades. Sólo es propicia para quien desea descendencia, pues no será él, sino su propio hijo quien se familiarizará con el abecedario.

Si un romano aprende griego o un griego el latín, el primero frecuentará un ambiente helénico, el segundo, uno latino. Muchos romanos se casaron con mujeres griegas y muchos griegos con romanas después de haber tenido esta visión. Sé de uno que soñó que aprendía las letras latinas y que fue condenado a la esclavitud: en efecto, no acontece jamás que a un siervo se le enseñe el griego.

e) I 56

Declamar en una tragedia, manejar textos trágicos o representaciones figuradas, oír un coro de actores o recitar uno mismo versos yámbicos, si se tiene una buena memoria, produce unos efectos en consonancia con el pasaje del drama. Si, por el contrario, se carece de memoria, acontecerán miserias, servidumbres, luchas, violencias, peligros y toda clase de horrores y de atrocidades, puesto que dicho género teatral está repleto de todo esto.

Actuar en una comedia, oír o poseer representaciones figuradas y libros indican burlas y enfrentamientos, si se trata de una obra de época antigua, mientras que las piezas de nuestro tiempo tienen significados iguales a los de la tragedia, pero sus resultados serán provechosos y buenos tal como son los desenlaces de las obras cómicas.

f) I 76

Soñar que se baila en un teatro, maquillado y con el vestuario adecuado, y que se tiene éxito y se recibe parabienes anuncia al pobre riquezas, las cuales, sin embargo, no durarán hasta su vejez, pues el intérprete representa personajes regios y dispone de numerosos servidores, pero tras la función se queda solo.

g) I 78

En lo que concierne al trato sexual se podría afirmar que el análisis mejor es aquel que examina primeramente las relaciones que se practican de acuerdo con la naturaleza, las normas y la costumbre; en segundo lugar las que transgreden la ley y, por último, las que son contra natura. Pues bien, en lo que atañe al apartado inicial la situación es como sigue. Unirse a la propia mujer, si ésta da su consentimiento, lo acepta de buen grado y no muestra resistencia al acto, es un signo positivo para todos por igual. En realidad, la mujer se corresponde con la profesión del que tiene el sueño o la ocupación de la que el sujeto obtiene satisfacciones o bien el ámbito en el cual él preside y manda, como le acontece con su esposa. Por consiguiente el sueño indica los beneficios de tales empresas, ya que los hombres se complacen con las acciones amorosas al igual que con sus ganancias. Si la mujer ofrece resistencia y no se presta, el significado es inverso. La equivalencia es la misma si se trata de una amante.

Tener relación sexual con las prostitutas que están en los burdeles presupone una acción deshonrosa leve y un módico dispendio, porque los hombres al frecuentarlas se envilecen y, al mismo tiempo, ocasionan un gasto. En lo que respecta a cualquier empresa ellas son una buena señal. No en vano son llamadas por algunos «profesionales» y se ofrecen sin negar nada. También se puede considerar como positivo el hecho de entrar en un prostíbulo y luego salir, puesto que sería pernicioso no poder abandonarlo. Conozco a un individuo que soñó que había visitado un burdel y que no era capaz de marcharse y, en efecto, murió no muchos días después, produciéndose un desenlace según lo previsto. Ciertamente, se dice que este sitio es accesible a todos, como también acontece con el lugar que acoge a los difuntos; además en él se eliminan muchas simientes humanas.

h) I 79

[*El sueño de Edipo*] El estudio relativo a la madre ha escapado a la atención de muchos onirocríticos por ser complicado, constar de muchas facetas y exigir un análisis pormenorizado. He aquí el estado de la cuestión. La unión

por sí misma no basta para revelar su significado, sino que los tipos de cópula y las posturas de los cuerpos, al ser diversos, provocan también resultados diversos. En primer lugar, se debe tratar el acto sexual practicado frontalmente con una madre aún viva, puesto que el caso es diferente si se realiza con ésta ya muerta. En consecuencia, si una persona posee a su madre estando cara a cara y con su cuerpo extendido sobre el de ella, en la posición que algunos llaman conforme a la naturaleza, encontrándose ésta viva y su esposo en buen estado de salud, surgirá una enemistad entre el padre y el hijo por causa de los celos que también se producen entre los restantes rivales. Si el progenitor está enfermo, morirá: en realidad, el sujeto del sueño desempeñará al mismo tiempo el papel de hijo y de esposo.

Es un buen presagio para cualquier artesano y operario, pues se suele llamar «madre» a la propia actividad profesional y, en verdad, tener trato carnal con ella ¿qué otra cosa podría significar, sino desempeñar un empleo y ganarse la vida a través del mismo? Además, es beneficioso para todo cabecilla popular y hombre político en tanto que la madre simboliza a la patria. Al igual que el individuo que practica el amor, de acuerdo con la norma de Afrodita, posee el cuerpo entero de su compañera con su consentimiento y de buen grado, así el que tenga este sueño se colocará al frente de todos los asuntos de la ciudad.

i) I 80

Tener trato carnal con un dios o una diosa, o bien ser poseído por una divinidad pronostica la muerte para quien está enfermo, pues el alma predice el encuentro o la unión con las instancias sobrenaturales precisamente cuando está a punto de abandonar el cuerpo en el que habita. A los demás el sueño les anuncia ayudas de parte de los superiores, si el contacto es placentero; en caso contrario, miedos y perturbaciones.

j) II 53 [*sueños sobre diferentes tipos de muerte*]

Ser crucificado es una buena señal para todos los navegantes, pues este instrumento de tortura está hecho con madera y con clavos al igual que una embarcación, y el mástil de ésta es semejante a una cruz. También es favorable para el pobre, ya que el condenado está en alto y nutre a muchas aves rapaces. Asimismo revela los secretos, porque el ajusticiado resulta visible a todos. Perjudica a los ricos, debido a que los reos están desnudos y pierden sus carnes... Cuando se sueña que se sufre este castigo en una ciudad, hay que entender que se desempeñará un cargo público que se corresponde con el lugar donde se alza el patíbulo...

k) II 55

Soñar que se desciende al Hades y que se ven las cosas que supuestamente están allí significa inactividad y perjuicio para los que triunfan y viven según sus deseos, pues, sin duda alguna, los habitantes de este lugar son impotentes, fríos e inmóviles. A los que tienen recelos, preocupaciones o tristezas les augura la ausencia de problemas y de disgustos; en verdad, los moradores del mundo subterráneo están exentos de pesares y de todo tipo de quebraderos de cabeza. A los demás esta visión les anuncia viajes o, al menos, les hace salir de su emplazamiento. En efecto, los antiguos solían decir que habían visitado el Hades quienes marchaban muy lejos. Por otra parte, la propia expresión manifiesta lo siguiente: que los habitantes de la región infernal no se encuentran en sus lugares habituales de antes. Si alguien cree oníricamente que regresa de nuevo de aquel ámbito quiere decir que retornará a la patria desde el extranjero; en caso contrario, que permanecerá allí hasta el fin de sus días. Con frecuencia la bajada al mundo subterráneo ha supuesto la vuelta a la tierra natal desde una ajena. Soñar que, una vez que se ha descendido, resulta imposible la ascensión hacia los mortales significa que se será retenido por algunos a la fuerza o arrojado en prisión; a muchos les pronostica una larga enfermedad y, tras ésta, la muerte. El hecho de subir, después de haber encontrado una escapatoria, salva al paciente de un peligro extremo, incluso en el lenguaje coloquial acostumbramos a decir que ha vuelto del Hades aquella persona que se ha salvado en contra de lo que se esperaba.

l) III 56

Ver en sueños a un cocinero en la casa es un buen presagio para los que proyectan casarse, ya que su presencia es indispensable en las ceremonias nupciales. También resulta positivo para los pobres, puesto que recurren a sus servicios aquellos que tienen manjares en abundancia. En cambio, pronostica a los enfermos una crisis aguda, inflamaciones y un desequilibrio en los humores que desembocan en secreciones ácidas, según afirman los expertos en estas materias. Por último, anuncia lágrimas a causa del humo provocado por el que prepara las viandas. Esta visión desvela los secretos y expone en público las acciones emprendidas a hurtadillas debido a que las obras de este profesional son sacadas y presentadas ante la vista de los comensales y muestran sin tapujos su calidad.

m) IV. Proemio

Recuerda, además, que quienes llevan una vida honesta y encaminada hacia el bien no tienen ensueños ni ningún otro tipo de representación irracional,

sino exclusivamente visiones oníricas y, en su mayoría, de las llamadas directas. De hecho, sus mentes no están enturbiadas por miedos o esperanzas y, sin duda, dominan los placeres corporales. En resumen, un hombre de bien no experimenta un ensueño ni ninguna otra fantasía carente de significado. Y para que no te equivoques jamás: no tienen los mismos ensueños la gente corriente y las personas que son capaces de interpretarlos. En realidad, la mayoría ve durante el estado de reposo aquellas mismas cosas que desea o que teme; por el contrario, los que están ejercitados y son expertos en esta materia expresan simbólicamente cuanto anhelan. Ahora bien, en el caso de que un profano vea imágenes alegóricas es menester prestarles crédito como auténticas visiones oníricas y no como ensueños. Por ejemplo, un individuo hábil en interpretar tales manifestaciones, porque ha manejado libros de onirocrítica, ha frecuentado a profesionales o tiene especiales dotes en este campo, si por casualidad se enamora de una mujer, no verá a la amada, sino un caballo, un espejo, una nave, el mar, o bien un animal femenino o un vestido de mujer o cualquier otro elemento que la represente...

Mas para que un hecho semejante no te parezca un callejón sin salida, ten presente que los que ven imágenes corrientes son muchos, más aún, la mayoría —por no decir todos—. En verdad, únicamente los intérpretes de sueños son los que experimentan las otras de las que yo acabo de hacer mención.

n) IV 2

Por tanto, es un principio general que todo cuanto aparece en sueños conforme a la naturaleza, la ley, la costumbre, el arte, el nombre y el tiempo tenga un significado favorable y, en cambio, resulte perjudicial y sin provecho lo contrario a ellos. Mas recuerda que dicho principio no es universalmente válido, pero que se verifica en la mayoría de los casos. Pues hay muchas imágenes que son vistas durante el sueño y que redundan en provecho, aunque parezcan a primera vista incompatibles con la naturaleza o con alguno de los restantes elementos, por ser opuestas a la realidad de los hechos. Por ejemplo, un individuo soñó que le pegaba a su madre. El acto atentaba contra la ley y, sin embargo, no por ello fue menos ventajoso, ya que precisamente era un alfarero. En verdad, llamamos madre a la tierra y los alfareros moldean esta materia dándole golpes. En consecuencia, consiguió mucho trabajo.

ñ) IV 2

Considera como sueños de estado ansioso aquellos que los hombres experimentan cuando están angustiados por sus asuntos o bien agobiados por un impulso o por un deseo irracional. A estos sueños también los llamamos «provocados» por el hecho de que se le pide a la divinidad tener una visión relacionada con los problemas que tenemos entre manos. Acuérdate, sin em-

bargo, de no ofrendar incienso ni de pronunciar palabras prohibidas cuando requieras una representación onírica concreta. Y lo que es más importante: no demandes a los dioses nada inoportuno. Pues sería ridículo, en efecto, que los dioses atendiesen a los que piden de una forma exigente, cuando las personas importantes no otorgan nada a los que molestan con insistencia o sin miramientos y, en cambio, conceden su gracia a los que son prudentes. Después del sueño, ofrece un sacrificio y manifiesta tu agradecimiento. Aún más: riéte de esos individuos que dictan sus normas a los dioses. Me refiero a estos que expresan sus ruegos de la siguiente forma: «¿Debo yo hacer esto?», «¿Alcanzaré esto otro?», «¡Ojalá vea yo el fruto de Deméter!», «Si esto me resulta conveniente y ventajoso, que yo reciba algo, en caso contrario que lo dé». Con tal comportamiento se corre un gran riesgo... Por tanto, es preciso pedir a la divinidad aquellas cosas que nos interesan, mas se debe dejar libre al propio ser sobrenatural o al alma del sujeto cómo ha de proclamar el presagio.

o) IV 59

Además de esto, investiga previamente los hábitos de las personas, esto es, infórmate cuidadosamente. Si no puedes conseguir unas noticias seguras de los propios interesados, aplazando el asunto por el momento, pregunta a otro sobre los antecedentes que les conciernen para no caer en el error...

Manténte alejado de los que consideran que los sueños — sean buenos o malos — dependen de la constelación bajo la cual uno ha nacido. Tales expertos sostienen que los astros benéficos, cuando no pueden otorgar un bien, alegran a los hombres mediante visiones oníricas. Por el contrario, los maléficis, siempre que son incapaces de causar un daño, provocan angustias y temores a través de los sueños. Pues bien, si esto fuera verdad, los presagios no se cumplirían. Y, sin embargo, los sueños favorables y los desfavorables se verifican según su propio significado.

93

Como punto de partida para su consideración del trance, Jámblico utiliza los profundos cambios que pueden observarse en la personalidad del «médium». El cuerpo ya no tiene las sensaciones ni los reflejos que tiene en un estado normal de conciencia. Si el cuerpo no está sujeto a sus limitaciones y sensaciones usuales (por ejemplo, la sensación de dolor), entonces la mente, sostiene Jámblico, también debe alcanzar un nuevo nivel. Observa que ningún trance es exactamente igual a otro, y aunque su explicación es puramente especulativa, la observación en sí bien puede ser válida. Entre otras cosas, menciona la levitación y la manifestación del fuego. Al mismo tiempo parece darse cuenta de que no todo «médium» puede experimentar la plenitud de la visión o compartirla con otros.

JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* III 4-6

Afirmas que hay muchos que alcanzan el futuro por medio de la posesión y la inspiración divina y que están lo suficientemente despiertos como para actuar y percibir sensitivamente, pero que no son realmente conscientes o no tan conscientes como antes. Yo también quiero mostrar, en este contexto, las características de los que son poseídos verdaderamente por los dioses. Pues, si ofrecen su vida por completo como vehículo y herramienta a los dioses que los inspiran, ellos cambian su vida humana por una vida divina o ajustan su vida al dios y no actúan según sus percepciones propias, ni están despiertos como esos cuyos sentidos están alerta completamente. No perciben el futuro por sí mismos, ni se mueven como los que actúan por un impulso. No son conscientes como lo eran antes ni concentran su inteligencia en sí mismos ni manifiestan ningún conocimiento especial.

He aquí una prueba capital: muchos [*de los que están en trance*], incluso si están cercados por el fuego, no se queman porque el fuego no los toca a causa de su inspiración divina. Muchos, si se queman, no reaccionan, porque en ese momento no viven la vida de un ser [*normal*]. Algunos, que están atravesados por cuchillos, no los sienten, ni otros que se golpean la espalda con hachas; otros, incluso, que se cortan el brazo con puñales no tienen conciencia de ello. Sus actividades no son de ningún modo humanas. Lo que es inaccesible deviene accesible para los inspirados divinamente: saltan sobre el fuego y caminan sobre él; atraviesan ríos, como la sacerdotisa de Castabala. Todo esto indica que en su estado de posesión divina pierden la conciencia de sí mismos y no viven ni la vida normal de una persona ni de ningún ser en lo que concierne a la percepción y a la voluntad. Cambian a otra vida más divina que les inspira y los posee completamente.

Hay, pues, varios tipos de trance divino, y de diversas formas la inspiración divina actúa. Se manifiesta a través de signos distintos. Por una parte, los dioses diferentes que nos inspiran producen diferentes tipos de inspiración. Por otra, el modo de posesión divina, cambiante, modifica también la naturaleza de la inspiración divina. Pues, en efecto, el dios nos posee o nosotros nos convertimos en parte del dios, o ejercemos nuestra actividad en común con él. A veces, participamos del poder inferior del dios, otras de su poder intermedio y, en último extremo, del superior. Algunas veces es una simple participación, otras una comunidad, otras una combinación de estos tipos. El alma disfruta sola o lo comparte con el cuerpo o es la persona entera la que lo disfruta.

En consecuencia, también los signos externos de los inspirados son múltiples: movimiento del cuerpo o de alguna de sus partes, calma total, melodías armoniosas, bailes, voces armónicas o signos contrarios. Han sido vistos los

cuerpos agitarse o distenderse o levitar, y los opuestos de estos fenómenos también han sido observados. La voz [*de una persona en trance*] parece ser completamente igual en volumen y en los intervalos entre sonido y silencio, y luego de nuevo desigual. En otras circunstancias, los sonidos aumentan y disminuyen, pero en ocasiones sucede todo.

Pero lo más importante: el médium, poseído del principio divino, ve al espíritu descender, ve cómo es de maravilloso, cómo es y tiene el poder de persuadirlo y controlarlo mediante secretos recursos. El médium lo ve también bajo la apariencia de fuego antes de recibirlo. A veces, el fuego se hace visible a todos los espectadores, unas descendiendo el dios y otras ascendiendo. Por ello, los conocedores llegan a saber lo que hay en él de verdadero, poderoso, ordenado, lo que representa, y conocen en qué medida está cualificado para comunicar la verdad y un privilegiado poder, o reservárselo. Los que poseen los espíritus sin estas experiencias maravillosas están sumidos en la oscuridad incluso para hablar y no saben qué hacen excepto por unos poco importantes signos del cuerpo de la persona poseída y otras manifestaciones triviales; la completa realidad de la inspiración divina les resulta oculta y no tienen conocimiento.

94

Como Plutarco y otros antes que él, Jámblico trata de explicar el funcionamiento de los oráculos. Escoge tres famosos: Claro, cerca de Colofón; Dídima (Bránquidas), cerca de Mileto; y Delfos. Todos ellos eran oráculos de Apolo. Una profetisa transmitía el mensaje del dios en Delfos y en Dídima, mientras que Claro tenía un sacerdote varón. En Claro, el agua de una fuente sagrada debajo del templo tenía una función que Jámblico trata de esclarecer. Según él, el agua sólo induce a una cierta disposición en el sacerdote; sin embargo, la verdadera iluminación debe venir de arriba. El sacerdote-profeta ha de cumplir otros rituales, que también ayudan a prepararlo, aunque por sí mismos no producen la visión.

De manera similar, la sustancia como de fuego que inhala la Pitia sirve sólo como preparación. El dios no está en esa sustancia; tiene que venir de otra parte. El ritual en Dídima es diferente, aunque también es una especie de preludio, necesario al parecer, pero no la inspiración misma.

Quizá todas estas prácticas eran reproducidas en otros lugares con exactitud, pero en vano, por ciertos teúrgos. De ahí que Jámblico llegue a la conclusión de que la profecía oracular es imposible sin la presencia divina. De hecho, sostiene, cualquiera que sean las condiciones naturales que haya, tienen que ser creadas por el dios en cierto momento y el dios inspira el ritual que las rodea. De este modo todo procede del dios; él es la fuente esencial de la profecía.

JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* III 11

Hay un... tipo de adivinación bien conocido e impresionante. Tiene muchos componentes y está inspirada por un dios. Es el oráculo.

Sobre ello tienes esto que decir: «hay algunos que beben agua, como el sacerdote de Apolo Clario en Colofón. Otros se sitúan cerca de la entrada de una cueva, como los que profetizan en Delfos. Otros inhalan vapores, como las profetisas de los bránquidas». Mencionas estos tres oráculos no porque sean los únicos (puesto que hay muchos más que no has mencionado), sino a causa de que son más importantes que otros y porque pueden aportar claridad a este asunto. Estoy pensando el modo por el que la adivinación es enviada a los hombres por los dioses. Por estos motivos estarás satisfecho con estos ejemplos. Así, hablaré sólo de estos tres omitiendo la inmensa mayoría de oráculos.

Primero, el oráculo de Colofón. Todos convienen que el agua es usada para profetizar. Dicen que hay una fuente en una estancia subterránea y que el profeta bebe de ella en ciertas noches determinadas después que las ceremonias preliminares han tenido lugar. Después de haber bebido empieza a profetizar; pero permanece invisible para los espectadores presentes. Que esta agua es adivinatoria es evidente, pero la forma en que lo es, siguiendo el proverbio, ningún hombre lo podría saber. Podría parecer que una especie de espíritu profético viene a través de ella, pero no es así. Lo divino, en efecto, no se propaga de una forma tan divisible y parcial en los que participan de él, sino procurándolo desde el exterior e iluminando la fuente, que la llena con su virtud adivinatoria. Sin embargo, no toda la inspiración que el dios ofrece viene del agua; [*el agua*] solamente aporta aptitud y purificación del espíritu luminoso en nosotros, lo cual nos hace capaces de recibir al dios. Hay otra presencia del dios anterior a ella y que resplandece desde lo alto. No se mantiene alejada de ninguno de los que tienen contacto con ella por afinidad. Sobreviene de pronto y toma como instrumento al profeta. Él no es dueño de sí mismo y no tiene ninguna conciencia de lo que dice ni del lugar en el que se encuentra. Como consecuencia, incluso después de la profecía, tiene gran dificultad para serenarse. Antes de beber el agua, ha ayunado todo el día y toda la noche, y, tan pronto como ha empezado el trance, se ha retirado a lugares inaccesibles a la gente. Apartándose y eximiéndose de las preocupaciones humanas, deviene preparado para recibir al dios. En consecuencia, posee la inspiración del dios e ilumina el santuario puro de su alma; la inspiración puede acarrear una posesión sin trabas y una presencia perfecta sin obstáculos.

La profetisa de Delfos ofrece a los hombres sus oráculos gracias a un soplo sutil, ígneo, exhalado de algún lugar de la grieta, o profetiza sentada en el

santuario sobre un trípode de bronce o sobre un taburete de cuatro pies consagrado al dios. De alguna manera se entrega así al soplo divino y es iluminada por el rayo del fuego divino. Un intenso y concentrado fuego sube de la grieta y la envuelve en círculo por todas partes, quedando llena de claridad divina. Cuando se instala sobre el asiento del dios, ella se adapta y armoniza a su firme poder adivinador. Como consecuencia de ambas preparaciones, pasa en su totalidad a ser propiedad del dios. Él, entonces, la asiste y la ilumina como a un ente separado, puesto que él es diferente del fuego, del soplo, de su propio asiento y de todos los preparativos normales o sagrados que se manifiestan en este lugar.

La profetisa de los bránquidas también recibe al dios en sí misma estando llena de un resplandor divino, sosteniendo la varilla transmitida por un dios, sentada sobre un eje, mojando en agua sus pies o el borde de su vestido o aspirando el vapor del agua; por todas estas cosas [externas] está preparada para recibir al dios desde el exterior y para llegar a ser parte de él.

Esto lo muestra un amplio número de sacrificios, el ritual de una ceremonia completa y todo lo que se hace de una manera religiosa antes de la adivinación de un oráculo: los baños de la profetisa, su ayuno de tres días completos, su estancia en el interior del santuario y el hecho de que ella es poseída por la luz y disfruta de ello después mucho tiempo. Todo esto manifiesta que el dios es instado con ruegos a presentarse y que llega del exterior, y que una inspiración admirable lo lleva a situarse antes de que ella ocupe su lugar acostumbrado. Esto también muestra que el dios en el propio soplo que asciende de la fuente no tiene nada que ver con el lugar y es más antiguo que el uso que tiene; que es de hecho la causa de este uso y fuente de cualquier práctica de adivinación.

En la biografía de Plotino de Porfirio, se mencionan brevemente los dones «psíquicos» del maestro: Plotino identificó al esclavo que había robado el collar de una mujer que vivía en su casa; también predijo el futuro de algunos niños. Cuando Porfirio recayó en un estado de depresión (él lo llamaba «melancolía») y pensó en suicidarse, el maestro se dio cuenta y le aconsejó.

Es curioso el hecho de que el último gran filósofo y teólogo del paganismo, como los primeros *chamanes*, pasara por tener capacidades sobrenaturales. Un hombre como Plotino, cuya vida está razonablemente bien documentada y cuyos escritos — al menos la mayoría de ellos — han sobrevivido, no es una figura oscura como Orfeo. No estaría bien rechazarlo como un farsante que impresionaba a sus ingenuos discípulos con unos pocos trucos ocultos. Si se le preguntara si esto era magia, podría haber respondido, como Apolonio de Tiana: «No, es algo de lo que saben los filósofos».

PORFIRIO, *Vida de Plotino* 11⁹⁴

La superioridad de su clarividente penetración en las conciencias era tan grande que una vez que robaron un collar precioso a Quione, que estaba domiciliada con sus hijos en la misma casa que él llevando su viudez con dignidad, Plotino, congregada en su presencia la servidumbre, clavándoles a todos la mirada dijo señalando a uno: «Éste es el ladrón». Y, al ser azotado éste, aunque al principio se obstinó por mucho tiempo en negar, más tarde cantó de plano y, tomando lo robado, lo restituyó. Asimismo, de los niños que convivían con él habría podido predecir cómo iba a resultar cada uno, como predijo de hecho cómo iba a ser Polemón: que sería enamorado y que viviría poco, que es exactamente lo que resultó. Y también a mí, Porfirio, me adivinó una vez que andaba tramando quitarme la vida; y así, presentándoseme de improviso cuando yo estaba en mi casa, me dijo que esas ganas no provenían de una tesitura intelectual, sino de alguna afección melancólica. Y me aconsejó que viajara a otro país. Hícele caso y, oyendo que un tal Probo, un distinguido caballero, vivía en Lilibeo, me llegué a Sicilia. Y así fue como yo mismo, a la vez que me retraje de semejante deseo, me vi impedido de estar presente a Plotino hasta su muerte.

96

Eunapio (siglos IV/V d. C.) había estudiado retórica, filosofía y, al parecer, también medicina y se había ganado la vida como «sofista», conferenciante y maestro profesional. Parece que disfrutó de gran reputación, pues en cierto momento ejerció una importante función sacerdotal, la de «hierofante», en el culto misterioso de Eleusis. Su *Vida de filósofos y sofistas* está llena de curiosas anécdotas como la de Sosípatra, una mujer de gran prestigio, que fue casi contemporánea suya. Ella representa la curiosa simbiosis de razonamiento filosófico superior y las asombrosas capacidades psíquicas. En la mitad de una seria discusión filosófica tiene una experiencia telepática durante la cual contempla a su amante («primo» es un término de ternura), Filométor.

Uno de sus tres hijos, Antonino, heredó sus dones y se convirtió en famoso maestro y vidente. Entre otras cosas, predijo la destrucción del gran templo de Serapis en Alejandría por los cristianos. Antonino murió en el 390 d. C. y el templo fue destruido al año siguiente.

Que un hombre tal se abstuviera de la teúrgia es singular, pero puede que sintiera miedo, como Eunapio insinúa, de las estrictas leyes que prohibían la

⁹⁴ Traducción de J. Igal.

práctica de toda forma de brujería. Se negaba incluso a tratar cuestiones teológicas en público.

Eunapio es hostil a los cristianos y su culto de mártires y reliquias. Esto, para él, suena sospechosamente a brujería, pues los magos usaban tradicionalmente partes de cadáveres y operaban con «enviados» de los dioses (es decir, demonios). Rendir culto a los muertos en el antiguo templo que ahora servía como iglesia era profanar el antiguo santuario pagano; para un pagano, la muerte era una corrupción, y la presencia de un cadáver en un templo era impensable.

EUNAPIO, *Vida de filósofos y sofistas*
(p. 470 BOISSONADE)

En cierta ocasión todos los amigos se reunieron en casa de Sosípatra. Filométor no estaba presente; permanecía en el campo. El problema sobre el que discutieron fue el alma. Varias teorías se sugirieron, pero entonces Sosípatra comenzó a hablar, y pronto sus demostraciones echaron por tierra los argumentos que habían sido propuestos. Entonces comenzó a discutir sobre el origen del alma y qué parte de ella está sujeta a castigo y cuál es inmortal. En medio de su razonamiento entusiástico y extático, se calló, como si su voz se hubiera cortado, y después de un breve tiempo gritó a todos los que estaban allí: «¿Qué es esto? ¡Veo a mi primo Filométor montando en un carro! ¡El carro acaba de volcar en un trecho accidentado del camino y sus dos piernas están en peligro! Pero sus sirvientes lo han liberado, y él está bien; sus codos y manos están heridas, pero esas heridas son inofensivas. ¡Se lo llevan sobre una camilla, gimiendo!». Esto es lo que ella dijo, y era verdad. Todos se dieron cuenta de que Sosípatra era omnipresente, y ante cualquier cosa que sucedía, estaba en el lugar, que es lo que los filósofos dicen sobre los dioses.

Murió dejando tres hijos. Los nombres de dos de ellos no necesito mencionarlos, pero [*el tercero*], Antonino, era digno de sus padres, pues se estableció en la boca Canópica del Nilo y se dedicó por entero a los ritos religiosos que se practicaban allí y luchó con todas sus fuerzas por dar cumplimiento a la profecía de su madre. A él recurrían todos los jóvenes sanos de mente y que anhelaban estudiar filosofía, y el templo se llenaba de candidatos al sacerdocio. Aunque él todavía parecía un ser humano y empleaba su tiempo con seres humanos, predijo a todos sus discípulos que después de su muerte el santuario existiría no mucho tiempo, que el templo grande y santo de Serapis se obscurecería y se transformaría en otra cosa, y que una melancolía fabulosa y desagradable se apoderaría de las cosas más hermosas de la tierra. El tiempo confirmó todas estas profecías, y al final su predicción consiguió la fuerza de un oráculo...

Antonino [*como he dicho antes*] fue a Alejandría y quedó impresionado por la boca del Nilo en Canopo y sólo quería estar allí; de manera que se dedicó completamente a los dioses que eran venerados en el lugar.

Muy pronto se unió a la divinidad, despreció su cuerpo, se liberó de los placeres del cuerpo, y se aplicó a la sabiduría que es desconocida para la mayoría. Quizás debo decir algo más. No mostró ningún deseo de practicar la teúrgia o cualquier otra cosa sobrenatural, posiblemente porque tenía miedo de la política imperial, que se oponía a tales prácticas. Pero todos admiraron su disciplina y su carácter inflexible y fuerte, y todos los estudiantes en Alejandría acudían a verlo en la costa. Pues Alejandría, a causa del santuario de Serapis, era un mundo de religión completamente por sí misma. Los que venían allí de todas partes del mundo igualaban en número a la población local. Después de adorar al dios, corrían a ver a Antonino —algunos con auténtica prisa— por tierra, mientras otros se contentaban con utilizar barcos fluviales que los llevaban de manera pausada hacia sus estudios. Cuando lo encontraban, algunos le proponían un problema lógico y le pedían ser imbuidos por la filosofía de Platón, pero quienes preguntaban sobre cosas divinas preveían que podían «encontrar una estatua»: no decía una palabra a ninguno de ellos, sino que, fijando sus ojos y mirando hacia el cielo, se sentaba allí sin hablar, y no cedía. Nadie lo vio nunca entrar fácilmente en una discusión de este tipo con nadie.

No mucho tiempo después fue evidente que había en él algún elemento divino. Apenas se marchó de entre los hombres cuando los cultos de Alejandría y el santuario de Serapis en particular desaparecieron completamente —no solamente los cultos, sino también los edificios...

Algunos llamados monjes se instalaron en los lugares sagrados..., reunieron los huesos y los cráneos de los criminales... y los atribuyeron a los dioses..., los llamaron «mártires» y algún tipo de «ministros» y «embajadores» enviados por los dioses para recibir las oraciones de los hombres..., pero, por supuesto, únicamente Antonino alcanzó reputación de clarividente, porque había señalado que todos los templos se convertirían en tumbas...

V
ASTROLOGÍA

INTRODUCCIÓN

La astrología, una de las ciencias ocultas más antiguas, es, sin duda, anterior a la astronomía, pero no puede ser del todo separada de ella. De hecho, las palabras latinas *astrologia* y *astronomia* designan ambas lo que hoy llamamos «astrología». Incluso en inglés, el término *astronomy* abarcaba los dos significados hasta el principio de la época de la Ilustración. La palabra griega *mathēsis* «conocimiento» puede significar específicamente «astrología», mientras que *mathēmatikós* no es tanto un «matemático» como un «astrólogo». En el mundo antiguo, como hoy, la astrología estaba basada en las matemáticas y en la astronomía. El interés en la astronomía y en su desarrollo como ciencia en el sentido moderno se puede explicar en parte por su valor práctico para el astrólogo. Y, aunque la astrología puede parecer absurda para un científico moderno, se le ha llamado la más «científica» de todas las ciencias ocultas¹.

La astrología tuvo sus comienzos en Mesopotamia, entre los caldeos, que al parecer eran una casta de sacerdotes babilonios, aunque el nombre se utilizaba originariamente para designar a los habitantes de Kaldú, en el sudeste de Babilonia. Probablemente, utilizaban sus conocimientos astronómicos para establecer los calendarios y determinar las fechas de festivales religiosos. En la Antigüedad tardía, a todo astrólogo, viniera o no de Mesopotamia, se le llamaba «caldeo»². Entre tanto, los asirios habían conquistado Babilonia y desarrollado técnicas astrológicas. Su rey, Asurbanipal, recopiló un enorme archivo que contenía cartas astrológicas en tablas de arcilla, probablemente haciendo coincidir pronósticos con acontecimientos, pero también, al parecer, estableciendo fidedignas efemérides, es decir, tablas que mostraban la posición calculada u observada de un cuerpo celeste día tras día durante muchos siglos, de manera que los errores pudieran corregirse. Aunque se han encontrado algunas lentes hechas de cristal de roca, ni los babilonios ni los asirios contaban con instrumentos de precisión con los que observar las estrellas. Quizá los claros cielos de la región hacían los telescopios menos necesarios de lo que son hoy.

¹ Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, pág. 164.

² Bidez y Cumont, *Les Mages hellénisés*.

En cualquier caso, las técnicas matemáticas y los métodos de trabajo en equipo que se desarrollaron durante este período eran bastante avanzados³.

Hay dos tipos principales de astrología antigua: (1) astrología «judiciaria» (utilizada por primera vez en Chaucer), que predice a partir de fenómenos celestes o meteorológicos el futuro del rey o del país (si habrá guerras, hambre e inundaciones, o buenas cosechas, paz y prosperidad), y (2) la astrología de horóscopo, que se relaciona con el carácter y fortuna de un individuo. El primer tipo parece ser más antiguo que el segundo; durante mucho tiempo la astrología fue, según se cree, privilegio de los reyes⁴. Pero ambos tipos se basan en la creencia de que la posición de los planetas en el zodíaco determina el futuro de un individuo y, si éste por casualidad es un rey, también el de su país.

El horóscopo de un niño nacido el 29 de abril del 263 a. C. puede citarse como ejemplo de la astrología babilonia: «En el momento [*del nacimiento*] el Sol estaba en 13:30° en Aries, la Luna en 10° en Acuario, Júpiter en el principio de Leo, Venus con el Sol, Saturno en Cáncer, Marte al final de Cáncer... Carecerá de riqueza... Su comida no satisfará su hambre. La riqueza que tiene en su juventud no permanecerá [?]. Durante treinta y seis años tendrá riqueza. Sus días serán largos» (el resto del texto es oscuro)⁵.

En este nacimiento babilonio, el Sol es muy fuerte en Aries, después de su posición natural en Leo, y, así, la predicción menciona longevidad y salud. Pero, si un planeta estaba en un signo opuesto a su lugar natural, solamente podían acaecer desgracias; de este modo, en la carta babilonia, Saturno en Cáncer es desfavorable (Cáncer es el opuesto a Capricornio, donde Saturno tiene su casa) y así, se predice pérdida de dinero y posesiones, la consunción de las propiedades materiales.

Desde Babilonia, la ciencia astrológica se extendió a las otras partes helenizadas del Medio Oriente, especialmente Egipto, pero también a Grecia. En las primeras décadas del siglo III a. C., un sacerdote babilonio, Beroso, dedicó una obra sobre historia babilonia (ahora perdida) al Rey Antíoco I (324-261 a.C.), el segundo gobernante del Imperio Seleúcida, una importante avanzada de la civilización griega en Oriente. Esta obra, que incluía doctrina astrológica, probablemente llegó hasta Egipto, donde se compuso un ambicioso texto astrológico atribuido a «Nequepso» y «Petosiris» en la segunda mitad del siglo II a. C. Nequepso y Petosiris afirmaban haber obtenido su conocimiento del dios Hermes, pero parece razonable suponer que conocían bien las tradiciones babilonias.

La nueva doctrina se extendió después por el mundo griego y fue discutida enérgicamente por diferentes escuelas filosóficas. Aristóteles ya había descrito

³ Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, pág. 459.

⁴ *Ibid.*, pág. 455.

⁵ A. Sachs, en *Journal of Cuneiform Studies* 6 (1953), pág. 57.

los astros como seres con inteligencia sobrenatural, deidades incorpóreas, y les atribuía una especie de influencia práctica sobre la vida en la tierra. La mayoría de los filósofos estoicos admitían la astrología a causa de su creencia en el destino y su aceptación de la ley de simpatía cósmica. Sin embargo, la astrología era rechazada por los escépticos de la Academia Platónica (por ejemplo, por Carnéades) y fuera de ella (por ejemplo, por Sexto Empírico).

Parece adecuado hablar también sobre el modo en que se consideró la astrología en tiempos del *Antiguo Testamento*. El pueblo de Israel sabía, sin duda, que era un arte prestigioso entre sus vecinos, los babilonios y los asirios, y hay alguna prueba de que, a veces, incluso en Israel, se reconocían los poderes de las estrellas, aunque estos poderes se consideraban subordinados a Yahvé, no independientes de él. En una de las piezas más antiguas que nos quedan de la literatura hebrea, la *Canción de Débora*, escrita después de la victoria de Barac sobre Sísara, se lee (*Jueces* 5, 20): «Desde los cielos combatieron las estrellas: desde sus órbitas combatieron las estrellas contra Sísara». Pero la *Canción de Débora* es un himno de acción de gracias a Yahvé.

Isaías (o más bien el «Segundo Isaías», un profeta posterior) desprecia a los astrólogos caldeos (*Isaías* 47, 13): «Que tus astrólogos, tus astrónomos, que predican tu futuro cada mes, comparezcan y te salven». Él agrupa a estos astrólogos junto con los magos como «consejeros» del rey y del pueblo de Babilonia: afirman poder salvar su nación, pero todos ellos están condenados. Esta actitud parece más típica del *Antiguo Testamento*.

En el *Libro de Daniel*, que, según la tradición, se compuso en el siglo VI a. C. en la corte de Babilonia, Daniel es hecho jefe de los «sabios» de Babilonia, es decir, los astrólogos y los magos (*Daniel* 2, 48), y, sin embargo, permanece fiel a las leyes de su religión (*Daniel* 1). Por tanto, puede que se considerara lícito que un judío practicara la astrología bajo ciertas circunstancias. Muchos estudiosos creen, sin embargo, que el *Libro de Daniel* se escribió en el siglo II a. C., y, si eso es verdad, refleja las ideas del período helenístico.

Fue, en realidad, en Egipto donde la astrología encontró terreno abonado, como había ocurrido con la magia. Aquí se sistematizaron los preceptos formulados por los caldeos⁶. Los astrólogos eran ahora accesibles a la gente ordinaria y se les consultaba sobre toda clase de asuntos: negocios, política, amor. Algunos astrólogos, como el de Propercio, *Eleg.* IV 1, 7-20, podrían incluso reclamar para sí la condición de videntes o hierofantes⁷, compartiendo así con el mago una especie de conocimiento oculto que le proporcionaba poder e impresionaba a sus clientes. Pero hay también un auténtico «misticismo astral», que se corresponde con los sentimientos religiosos que los alquimistas

⁶ Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, págs. 178 ss.; Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 1, pág. 268.

⁷ Nock, *Essays on Religion in the Ancient World*, 1, pág. 497.

experimentaban algunas veces: véase un epigrama de Ptolomeo (*núm. 113*) y el testimonio de Vecio Valente (*núm. 115*) acerca de que la astrología lo ha liberado del miedo y del deseo.

Los primeros horóscopos griegos se conservan en papiros o grafitos a partir del siglo I a. C., pero la práctica misma debía de ser mucho más antigua. De hecho, la creencia en la astrología, así como la creencia en los demonios y la magia, era prácticamente universal desde hacía muchos siglos. El símbolo de Tauro, el signo de Venus, a quien Julio César reclamaba como su divina antepasada, fue extendido por sus legiones por muchos países. Augusto hizo publicar su horóscopo, y el símbolo de Capricornio, su signo nativo, fue acuñado en las monedas que puso en circulación.

MANUALES DE ASTROLOGÍA

Puesto que la astrología era una materia altamente técnica en la Antigüedad, se enseñaba con manuales, algunos de los cuales se conservan. Desgraciadamente, ninguno de ellos cubre cada aspecto lo suficientemente a fondo como para que se pueda aprender con él cómo practicarla. Los autores de estos manuales probablemente se mostraban poco dispuestos a divulgar su arte en su totalidad y así guardaban cierta información para sus alumnos más avanzados.

Aquí sólo es posible ofrecer un breve estudio de los textos más importantes. Existen muchos más en las grandes bibliotecas de Europa, pero solamente se ha publicado una parte, si bien sus contenidos son más o menos conocidos⁸.

Uno de los primeros textos, que hoy conservamos, se escribió bajo Augusto y Tiberio a comienzos del siglo I d. C. No es en absoluto un manual, sino un poema didáctico escrito en hexámetros. Sobre su autor, Manilio, nada se sabe. Puesto que no se pretende que los poemas didácticos sean tratados técnicos exhaustivos, no es sorprendente que fuera imposible aprender de esta obra cómo formular un horóscopo (o carta astral). Ofrece mucha información técnica, pero en su mayor parte trata de la base filosófica de la astrología y de la belleza de los conceptos astrológicos. Podría considerarse una invitación a estudiar la materia más a fondo partiendo de otras fuentes, pero no asume el papel de tal obra⁹.

⁸ El *Catalogus Codicum Astrologicorum Graecorum* estudia gran parte del material de manuales de astrología que se encuentra en muchas bibliotecas. Los primeros volúmenes del catálogo fueron compilados bajo la dirección de F. Cumont (Bruselas); se han publicado 12 vols. desde 1898.

⁹ G. P. Goold ha escrito un texto inestimable y una excelente traducción de Manilio (Cambridge: Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1977).

Ptolomeo, cuyo *Tetrabiblos* fue escrito en la primera mitad del siglo II d. C., fue uno de los más grandes científicos de su época, así como un magnífico matemático y un observador astronómico de talento. En esta obra trata de probar «científicamente» la influencia de las estrellas sobre la vida humana y sobre la vida en la tierra en general. Al principio habla sobre los críticos y los escépticos (anticipando algunos de los argumentos de la obra de Sexto Empírico *Contra los astrólogos*, que se escribió ca. 200 d. C.). Luego establece algunas de las doctrinas básicas de la astrología. Los planetas obtienen sus propiedades combinando una o más de las cuatro cualidades elementales: caliente, frío, seco y húmedo. En otro lugar trata de cuestiones más técnicas, tales como la determinación del momento exacto del nacimiento por medio de un astrolabio —ningún otro aparato es completamente fidedigno—.

Vecio Valente, el autor de *Antología*, vivió aproximadamente en la misma época que Ptolomeo. Su voluminosa obra se acerca más a un libro de texto sistemático que los anteriormente mencionados, si bien el título sugiere que no está completa. Parece escrita para un practicante de astrología bastante avanzado que quisiera añadir algo a su experiencia.

Firmico Materno (ca. 335 d. C.) escribió una introducción a la astrología titulada *Libri Matheseos*¹⁰. Como Ptolomeo, trata de cuestiones filosóficas como destino frente a libre albedrío y encuentra una solución intermedia siguiendo líneas neoplatónicas: el alma, por ser divina, no depende completamente de los poderes representados o indicados por las estrellas. En un sentido un poco diferente, este argumento interesaría a un cristiano, y parece que Firmico incluso se convirtió al cristianismo en cierto momento de su vida¹¹. Cita numerosas autoridades más antiguas (Nequepso, Petosiris y otros) pero trata de dar la información elemental que éstos omitieron, especialmente en lo que se refiere a la técnica de hacer un horóscopo.

De la época de Augusto contamos con un curioso ejercicio de elocuencia compuesto por Arelio Fusco (núm. 97), un célebre profesor de retórica, para el provecho de sus alumnos¹². Está basado en una historia sobre Alejandro Magno, al que los caldeos (es decir, astrólogos) previnieron de que no entrase en la ciudad de Babilonia (Plut., *Vida de Alejandro Magno* 73, etc.). La historia cobra interés por el hecho de que Alejandro murió en Babilonia en el 323 a. C. Arelio, sin embargo, pretende ser uno de los consejeros de Alejandro, instán-

¹⁰ El manual de Firmico ha sido traducido por J. R. Bram bajo el título *Ancient Astrology* (Park Ridge, N. J.: Noyes, 1975).

¹¹ El tratado *Sobre el error de las religiones profanas* (*De Errore Profanarum Religionum*), también atribuido a Firmico, parece indicar que en cierto momento éste fue cristiano. No era imposible ser cristiano y creer en la astrología, aunque la Iglesia condenaba oficialmente la doctrina astrológica.

¹² Sobre *Suasoriae* III 7 [núm. 97] de Séneca, ver Cumont, *Astrology and Religion*, págs. 148-49; y L. Bieler, en *Wiener Studien* 52 (1935), págs. 84 ss.

dole a no hacer caso de las advertencias, y lo hace con el fin de desacreditar enteramente la astrología y las técnicas de la llamada adivinación.

Plinio el Viejo, que tanto defiende la ciencia mágica, ataca la astrología (*Hist. Nat.* II 6 [= p. 189, de la edic. de la Biblioteca Loeb.]). Niega cualquier estrecha alianza o «simpatía» entre las estrellas y la humanidad; ridiculiza el simbolismo tradicional que relaciona las estrellas brillantes con las riquezas, y para él el «mecanismo celeste» es sólo eso. Al mismo tiempo, parece creer en una influencia de las estrellas que no ha sido todavía descubierta (menos que nadie por los astrólogos): «su naturaleza es eterna; se entretejen en la textura del mundo y se confunden con su red». Esta hermosa imagen era utilizada por un escéptico a quien le hubiera gustado creer.

La astrología era principalmente una disciplina o ciencia oculta basada en las matemáticas y en reglas de interpretación muy complejas, pero coexistía con una interpretación o versión más popular. Posiblemente, no todo el mundo que creía en la influencia de las estrellas podía comprender por sí mismo el sistema en su totalidad y hacer horóscopos. Encontramos los más asombrosos malentendidos y simplificaciones excesivas de la doctrina astrológica en la escena del banquete (39) de la novela de Petronio *El Satiricón*, que se escribió en la época de Nerón. Allí el autor se burla de un *nouveau riche* de poca cultura llamado Trimalción, que trata de impresionar a sus invitados con platos inusuales y una estrafalaria conversación de sobremesa. Les cuenta, entre otras cosas, que la gente nacida bajo el signo de Aries poseerá muchas ovejas y mucha lana, pero podrían también resultar ser pendencieros pedantes. Según la misma pseudoautoridad, los nacidos bajo el signo de Libra llegarán a ser farmacéuticos o carniceros, porque la balanza será su herramienta indispensable. Este tipo de astrología primitiva fue probablemente muy practicada durante toda la Antigüedad, pero parece una parodia de la tradición elevada de los astrólogos serios. Un buen ejemplo de astrología práctica es el horóscopo de Adriano, que nació en el 76 d. C. y murió siendo emperador de Roma en el 138 d. C.¹³

LA ACTITUD CRISTIANA HACIA LA ASTROLOGÍA

Durante mucho tiempo, la actitud de la Iglesia Cristiana hacia la astrología fue ambigua. Hemos visto que en la apócrifa *Sabiduría de Salomón*, que fue probablemente escrita por un judío helenizado en Alejandría en torno a la época del nacimiento de Cristo, Salomón afirma haber recibido de Dios toda suerte de conocimientos ocultos, incluyendo «los cambios de los solsticios y

¹³ Neugebauer y Van Hoesen, *Greek Horoscopes*, págs. 90 ss.

las vicisitudes de las estaciones; los ciclos de los años y las posiciones de las estrellas»¹⁴. Esto, sin duda, es una paráfrasis de cómo se entendía la astrología en Alejandría en aquella época. Aunque la *Sabiduría de Salomón* no era ni es reconocida universalmente como canónica, tuvo gran influencia sobre los primeros escritores cristianos; Agustín la cita casi ochocientas veces.

No hay pruebas de que Jesús y sus discípulos creyeran en el poder de las estrellas, pero en la historia del nacimiento de Jesús, tal y como se cuenta en el *Evangelio según Mateo* (2, 1-12) —no en los otros *Evangelios*— vienen a Belén los *magi* de Oriente porque habían visto una estrella que les anunciaba el nacimiento del rey de los judíos. Como se ha señalado antes, éstos eran sacerdotes-reyes, o caldeos, y su conocimiento de las ciencias ocultas, incluyendo la astrología, podría fácilmente definirse en los términos del cap. 7 de la *Sabiduría de Salomón*; de hecho, el Salomón de la *Sabiduría* es una combinación del Salomón histórico y un sacerdote-rey oriental que tiene conocimientos ocultos, y el libro detalla los poderes que se atribuían comúnmente a tales «hombres divinos» en la época del nacimiento de Cristo.

Puesto que los *magi* reconocieron en el niño recién nacido un igual en majestad digno de su adoración, debieron de ver ya en él poderes que ellos mismos poseían. De ahí que, si Jesús hubiera sido educado para convertirse en un sacerdote-rey de este tipo concreto, habría sido el perfecto *magus*, el perfecto exorcista, el perfecto astrólogo, pero también un gran gobernante secular. No todo esto estaba en las estrellas —o en la Estrella—, y, sin embargo, las estrellas no mentían. La historia constituye una parte tan importante de la tradición cristiana que parecería confirmar una creencia general en el papel de los cuerpos celestes como mensajeros de grandes sucesos antes que como poderes y agentes divinos, lo cual es, de hecho, una solución intermedia entre el judaísmo y las religiones astrales de otras civilizaciones de Oriente Próximo. El único poder está en Yahvé, pero no deberían ignorarse las señales del cielo.

La «oscuridad sobre toda la tierra» que comenzó mientras Cristo estaba en la cruz y terminó poco antes de que muriera es relatada por *Mateo* (27, 45), *Marcos* (15, 33) y *Lucas* (23, 44-45). Puede entenderse como un eclipse del sol (al menos ésta parece ser la interpretación de Lucas, aunque el texto no es seguro). Si se considera de esta manera, constituiría una antítesis a la brillante estrella que brilló en el momento del nacimiento de Cristo. Así, nacimiento y muerte de Cristo se interpretan como sucesos cósmicos; el universo no podía ser indiferente a tales acontecimientos.

Se encuentran pasajes curiosos en el *Libro de la Revelación*: al principio (2, 28), Jesús promete a los fieles la estrella de la mañana; hacia el final (22,

¹⁴ D. Winston, trad. al inglés, *The Wisdom of Solomon*, Anchor Bible Series, vol. 43 (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1979), 7, págs. 18-19.

16), él mismo es comparado con la estrella de la mañana; en otra parte (1, 20), las estrellas sirven como símbolos de los ángeles¹⁵. Esto tiene un interesante paralelo. En un papiro mágico (*PGM* 1, 74-75) una estrella es llamada ángel, lo cual reflejaría la creencia de los platónicos contemporáneos (Filón el Judío, *Plant.* 12, entre otros) en que las estrellas son seres vivos dotados de razón.

En su *Carta a los Gálatas* (4, 3 ss.), Pablo reprende a los fieles cristianos en Galacia por seguir «adorando a los elementos» (*tà stoicheia*) y observando los días, meses, estaciones y años especiales. El significado de los elementos es muy discutido, pero una explicación plausible es que Pablo tenga en mente los «cuerpos celestes» y que las ocasiones especiales que los gálatas todavía observan sean los antiguos festivales paganos relacionados con el sol, la luna y otros cuerpos celestes, pues el calendario está basado en sus movimientos. Pablo advierte a los gálatas que no hagan una celebración especial en honor de la luna nueva, por ejemplo, pues esto se acerca peligrosamente a la antigua religión astral, que es incompatible con la Palabra de Dios.

En un conocido pasaje de su *Carta a los Romanos* (8, 38-39) Pablo escribe: «Estoy convencido de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los poderes (sobrenaturales), ni el presente, ni el futuro, ni las fuerzas (cósmicas) superiores o inferiores, ni ninguna otra criatura puede separarnos del amor de Dios en Cristo Jesús, nuestro Señor». Utiliza las palabras *archai* y *dynamis*, *hýpsōma* y *báthos*, que he traducido como «poderes (sobrenaturales)» y «fuerzas (cósmicas) superiores e inferiores». Él se refería probablemente a los poderes angélicos y demoníacos que se creía estaban organizados como un ejército o una jerarquía política, pero puede que también estuviera pensando en las estrellas y su influencia, porque *hýpsōma* y *báthos* son términos astrológicos. Lo que Pablo dice a los cristianos en Roma es que no tengan miedo de demonios o de otros poderes sobrenaturales, algunos de los cuales pueden estar encarnados en estrellas como espíritus astrales y así dotados de una naturaleza semidivina.

Hemos visto que las Escrituras no ofrecen una postura clara sobre la astrología, aunque Pablo ciertamente la consideraba una amenaza. Su preocupación muestra lo profundamente arraigadas que estaban estas antiguas creencias.

Como era de esperar, encontramos opiniones contradictorias entre los primeros autores cristianos. Orígenes (ca. 185-255 d. C.), que era quizá tan platónico como cristiano, creía, como Filón, que las estrellas son seres racionales (o espirituales) que tienen interés en los humanos y predicen muchas cosas, aunque no son causa de que los sucesos tengan lugar. Él sostenía, sin embargo, que la astrología como ciencia está más allá de los poderes humanos. Dios enseñó esto sólo a los ángeles; la astrología que se practica en la tierra está

¹⁵ Ver F. Boll, *Aus der Offenbarung Johannis* (Leipzig: Teubner, 1914), págs. 47 ss.

inspirada por espíritus malignos y por lo tanto no sólo es inútil, sino también peligrosa¹⁶.

De manera similar, Tertuliano (ca. 160-225 d. C.) consideraba que la astrología era un arte inventada por los ángeles caídos; ningún cristiano debería consultar a ninguno de sus practicantes. En su opinión, los Reyes Magos habían sido astrólogos, pero eso no hacía al arte en sí respetable. Se le había permitido existir hasta el nacimiento de Cristo, pero todo el que lo practicara después se exponía a la cólera de Dios. En este caso Tertuliano estuvo completamente de acuerdo con la ley romana que convertía en delito que los astrólogos entraran en Roma¹⁷.

Agustín (354-430 d. C.), en sus últimos años, atacó la astrología, aunque en su juventud había creído en el destino como anunciado por los movimientos del sol y la luna y los demás planetas.

El maniqueísmo era una forma de gnosis llamada así por Manes, un maestro religioso que nació ca. 216 d. C. en Babilonia. La religión que enseñaba era similar al cristianismo pero contenía muchos elementos que la Iglesia rechazaba. Manes creía en la existencia de un principio poderoso del mal en el mundo, opuesto a Dios, el principio del bien. También creía que las vidas humanas eran gobernadas por las estrellas y, puesto que las estrellas mismas eran demonios o instrumentos de los demonios, el hombre necesitaba una religión que incluyera conocimientos astrológicos para tratar efectivamente con estos poderes¹⁸.

La doctrina de Manes atrajo a Agustín durante algún tiempo, pero finalmente se apartó completamente de ella. Algunas de las páginas más elocuentes que jamás escribiera están dedicadas a una refutación de la astrología, como puede verse en los primeros siete capítulos del libro V de su obra, *La Ciudad de Dios*.

El principal argumento de Agustín versa sobre los niños que nacen casi al mismo tiempo —sobre todo gemelos—, pero cuyas vidas resultan totalmente diferentes: uno llega a ser senador, el otro esclavo, por ejemplo. Tales casos han sido estudiados por los estoicos que creían en la astrología —por Posidonio, por ejemplo— y parecían satisfechos por la evidencia. Sus críticos no lo estaban, sin embargo. Para hacer callar a los críticos, un romano neopitagórico contemporáneo de Cicerón llamado Publio Nigidio, ideó un ingenioso experimento. Reunió un grupo de escépticos alrededor de un torno de alfarero y, haciendo girar el torno con toda su fuerza, trató de tocarlo tan rápido como pudo

¹⁶ Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 1, págs. 436 ss.

¹⁷ *Ibid.*, págs. 462 ss.

¹⁸ J. J. O'Meara, *An Augustine Reader* (Garden City, N. Y.: Image Books, 1973), págs. 13 ss., 128-29, 319 ss.

en un punto que él ya había marcado¹⁹. Pero esto resultó imposible, pues el torno giraba demasiado rápido, y las marcas antigua y nueva no coincidían; de hecho, estaban a una distancia considerable una de otra. Según Nigidio, esto mostraba que los gemelos no pueden tener personalidades y destinos idénticos, porque las esferas celestes giran con tan increíble velocidad que incluso unos pocos minutos o segundos marcan una enorme diferencia. El experimento debió de impresionar a los amigos de Nigidio, pues éstos lo llamaron «Nigidio Fígulo» o «Nigidio el Alfarero» y éste es el nombre que recibe en las obras de los estudiosos hasta nuestros días.

Más de tres siglos después de la muerte de Nigidio, inquietaba aún a Agustín el posible mérito del experimento y procedió a refutarlo, diciendo que era más frágil que la cerámica hecha por la rotación del torno.

LAS ESTRELLAS Y LA CREENCIA EN EL DESTINO

Astrología y fatalismo²⁰ parecen ir juntos; muchos filósofos y teólogos han encontrado atractiva esta combinación; otros se han opuesto a la astrología pretextando que excluye el libre albedrío. El poeta James Kirkup ha expresado el dilema como sigue: «Me gusta creer en la astrología; al mismo tiempo siento que no debería. Pero hay algo en el orden fijado de las estrellas y en su peculiar aspecto en el momento de nuestro nacimiento que es inevitable y está predestinado. Creo en las estrellas como algunos racionalistas creen en Dios»²¹.

El antiguo concepto de hado o destino (*heimarménē*) tuvo sus raíces en la religión²², pero fue desarrollado por los estoicos, que lo definieron como la ley según la cual todas las cosas que han sucedido han sucedido, todas las que suceden suceden y todas las que sucederán sucederán. Para los estoicos, al menos para la mayoría de ellos, las estrellas eran una expresión de este concepto porque se movían conforme a leyes eternas. Por tanto, casi todos los estoicos creían en la astrología.

¹⁹ Este experimento, que cuenta brevemente Agustín en *La Ciudad de Dios* V 3, no ha sido adecuadamente interpretado, desde mi punto de vista. Probablemente Nigidio manchó su dedo de tinta, puso el torno en movimiento, y lo tocó. Luego, trató de tocarlo de nuevo en el mismo sitio, cuando el torno estaba todavía girando.

²⁰ Ver M. David, *Les Dieux et le destin en Babylonie* (París: Presses Universitaires, 1949); Onians, *Origins of European Thought*, págs. 303 ss.

²¹ J. Kirkup, *Sorrows, Passions, and Alarms* (Londres: Collins, 1959), pág. 93.

²² El fatalismo es el único principio filosófico en el que se sustentan los cuentos de hadas, según Krappe, *The Science of Folklore*, pág. 28. Algunas veces, las hadas son sólo agentes del hado; ciertamente existe una conexión lingüística entre las palabras *hada* y *hado*.

Sin embargo, el hado estoico no es ciego. Es racional y en sí mismo es una manifestación del *lógos* cósmico, que es divino. Esta doctrina del hado y de la necesidad era uno de los puntos principales de controversia entre la Estoa y otras escuelas filosóficas, especialmente los platónicos y los seguidores de Aristóteles, que deseaban mantener la autonomía del alma humana y la trascendencia y providencia de Dios²³.

Curiosamente, el astrólogo que afirmaba poder predecir con precisión el destino de alguien también creía que podía ayudarlo a aceptar aquello que le estaba predestinado. Esta aceptación de lo inevitable era un importante principio de la ética estoica. Está reflejado en Vecio Valente en un pasaje que muestra que un astrólogo podía representar un papel análogo a un psiquiatra moderno (*núm.* 115). Mientras que anunciaba un desastre podrá en realidad suavizar el golpe.

Los astrólogos que también practicaban la magia podían romper o contrarrestar la influencia de las estrellas y ofrecer una salida recurriendo a la ayuda de poderes sobrenaturales²⁴. El cristianismo y las religiones místicas también proporcionaban una liberación de los grilletes del determinismo mediante la salvación. Pero la creencia en que la magia «puede alterar lo bueno y lo malo, pero no el destino humano» (Hor., *Épod.* V [*núm.* 6]), está también documentada.

NOTAS SOBRE TÉCNICA ASTROLÓGICA

Los principios y la técnica de la predicción astrológica no han cambiado mucho desde finales del período helenístico. Ya no creemos en un universo geocéntrico; se han descubierto tres nuevos planetas (Urano, Neptuno y Plutón); y, a causa de la «precesión de los equinoccios», el sol ya no está en Aries durante el tiempo en que se suponía que estaba allí, desde el 21 de marzo al 20 de abril; y, sin embargo, un horóscopo es aún hoy como era entonces, «un mapa geocéntrico del sistema solar en un momento dado del tiempo»²⁵, y su interpretación sigue más o menos las mismas líneas que siguieron los astrólogos antiguos.

Uno de los elementos más importantes del horóscopo es «el ascendente», el grado de la eclíptica que está creciente en el momento del nacimiento. Hoy se considera que éste es uno de los treinta grados de una de las doce constela-

²³ J. Dillon, *The Middle Platonists* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977), pág. 208; G. Luck, en *American Journal of Philology* 101 (1980), págs. 373 ss.

²⁴ Arn., *Adv. Gent.* 2, 13, 62.

²⁵ Ver MacNeice, *Astrology*, pág. 244. Este excelente trabajo no ha recibido la atención que merece. El capítulo sobre astrología antigua es especialmente valioso.

ciones. Originariamente puede que fuera una estrella concreta de la constelación, pues se le llamaba *hōroskópos* «observador de la hora». El ascendente determina la llamada primera casa y esto nos lleva a una curiosa constatación. Mientras que los «planetas» (que incluían el sol y la luna) y los doce signos del zodiaco corresponden a cuerpos celestes (aunque la suma de nuestros planetas no es ya la de los antiguos, y los signos del zodiaco ya no están donde se suponía que estaban), la división de una carta en doce casas no tiene base en el universo como lo conocemos. Esta división está basada en la trigonometría esférica, que en sí misma debe de ser un misterio para muchos astrólogos. Se utilizan hoy en día varios sistemas de establecer las casas, pero ninguno de ellos, según parece, es anterior al Renacimiento. Los sistemas antiguos eran mucho más sencillos.

Lo que es sorprendente sobre el principio del zodiaco es el hecho de que coge en una red, por así decir, las principales áreas o aspectos del carácter y vida de una persona. La primera casa, determinada por el ascendente, dice al astrólogo lo que quiere saber sobre la personalidad, el yo, su capacidad y sus realizaciones. Cualquier planeta que se encuentre por casualidad en esa sección del espacio en el momento del nacimiento tendrá una influencia especial en el carácter y destino de la persona.

La segunda y tercera casas se encuentran con facilidad después de que se haya determinado el ascendente. Si el ascendente es Tauro, la segunda casa está en Géminis, la tercera en Cáncer, y así sucesivamente. La duodécima casa nos llevará de vuelta al signo que precede inmediatamente al ascendente, en este caso Aries.

La segunda casa ofrece información sobre la propiedad y posesiones de la persona, su éxito económico. La tercera casa tiene que ver con los hermanos y hermanas, pero también con los compañeros y la educación. La cuarta casa tiene que ver con los padres, el hogar, las raíces. La quinta casa habla de los amores, los hijos, las aficiones (una correlación curiosa, pero no totalmente ilógica). La sexta casa indica la salud, pero también el trabajo duro que uno tiene que hacer. La séptima casa es la casa del matrimonio, vida en común e (irónicamente) de los enemigos. Uno está casi tentado a decir que en tan tradicional ciencia es evidente la sabiduría de una larga experiencia; ¡basta pensar sólo en las relaciones de familia en la tragedia griega! La octava casa es la casa de la muerte, la del propio sujeto, pero también la de las personas de las que puede heredar. La casa novena se creía relacionada con la vida intelectual y espiritual de una persona, su filosofía y religión, pero también sus viajes; hay cierta lógica también en esto, pues, al menos desde Heródoto, la manera principal de extender el horizonte intelectual era viajar a países con antiguas tradiciones; había muy pocas bibliotecas públicas donde se podía acceder a los últimos libros de consulta. La décima casa ofrecía pistas para el domicilio, la profesión, la vida social, posición y trayectoria vital en general. La undécima

casa revelaba la naturaleza de las amistades (como diferentes de los amores revelados por la quinta casa), pero también, según parece, las asociaciones políticas y de aquí las ambiciones políticas, pues el antiguo sistema de patronato era nominalmente «amistad», pero podía ser también una especie de «mafia». Finalmente la duodécima casa, gráficamente cercana a la primera, era la casa de los problemas y las tribulaciones, la enfermedad y la traición, los enemigos y la desgracia.

Incluso de este breve examen queda claro que el antiguo sistema de doce casas contiene gran cantidad de experiencia humana. En cierto momento había sólo ocho casas, pero, a medida que la vida se hizo más compleja, el número al parecer tuvo que incrementarse. La vida hoy es todavía más compleja y sin embargo el antiguo sistema tiene aún algo que decir. Ciertamente puede recibir muchos miles de interpretaciones. Como mínimo, serviría al astrólogo como una especie de recordatorio cuando considerara las respuestas a posibles preguntas que le plantearan. Al mismo tiempo, es un importante instrumento psicológico, que se ideó mucho antes de que la psicología y psiquiatría modernas se desarrollaran.

Los otros elementos que deben ser tenidos en cuenta al interpretar la carta del Zodíaco son, como mencionamos arriba, los planetas localizados o situados en los signos. Cada uno de los planetas tiene su «casa» o «casas», lo cual se refiere en este caso al signo o los signos del zodiaco en los que se siente en casa: para el sol es Leo; para la luna es Cáncer; para los demás hay dos domicilios favoritos, uno diurno, otro nocturno. Los planetas tienen su influencia más importante y beneficiosa si están en la casa apropiada en el momento del nacimiento —por ejemplo, si Venus está en Libra y el nacimiento tiene lugar durante el día, o si Júpiter está en Piscis y el nacimiento tiene lugar por la noche—.

Las posiciones de los planetas en los signos del zodiaco y en las doce casas trigonométricas son importantes, pero de igual manera lo son los «aspectos»: el número de grados entre un planeta y otro, un planeta y las «cúspides» (las líneas divisorias entre una casa y otra). La oposición (180° más o menos) y el tetrágono (el ideal son 90°) se consideran desfavorables, mientras que el triángulo (*ca.* 120°) y el sextil (el ideal son 60°) se consideran favorables.

Puesto que el sol tarda alrededor de treinta días en pasar por un signo del zodiaco y un gran número de personas con diferentes caracteres y destinos nacen durante ese tiempo, cada signo se subdivide en tres decanatos o segmentos de 10° , que corresponden aproximadamente a los diez días que el sol al parecer pasaba allí. Estos decanatos modifican el carácter general del signo. Un planeta determinado se encarga de ello, pero hay también gran variedad, como ocurre con los nombres y funciones de los planetas.

TEXTOS

97

Éste es un fragmento de una *suasoria*, un tipo de ejercicio retórico que constituía una parte importante en la educación superior a comienzos del Imperio Romano. Los alumnos debían simular que estaban persuadiendo a un personaje mítico o histórico a que adoptara, o no, una cierta línea de acción, después de lo cual el maestro daría su propia versión. Tales ejercicios se consideraban una buena preparación para la carrera política. Esta pieza está tomada de una colección de fragmentos de discursos modelo hechos por profesores famosos de retórica de la época augústea. En este caso el profesor es Arelio Fusco, uno de los maestros que tuvieron una cierta influencia en el poeta Ovidio, de quien se dice que destacó en este género.

Lo que tenemos es un pequeño esbozo del discurso original, del que algunas partes estaban más desarrolladas que otras. Fue puesto por escrito muchos años después por Séneca el Viejo, padre del famoso filósofo. Expone muy claramente la disertación contra la astrología (en realidad, contra toda forma de profecía y predicción). En algunas partes el texto latino está corrupto, e incluso donde parece razonablemente fiable, no siempre se puede estar seguro del significado.

Arelio, en primer lugar, retrata al típico adivino como una especie de ser sobrenatural que, por supuesto, desciende de los dioses o de las estrellas (o al menos pretende que es así). Es el mismo tipo de ironía que encontramos en la *Elegía IV 7* de Propertio, donde un astrólogo persa o egipcio hace alarde de sus antepasados divinos. Las palabras latinas *agnoscat suum vates deum* deben por tanto significar «reconozca el dios (esto es, Apolo) al profeta como suyo (esto es, su descendiente)», no «el dios debe reconocerlo como un profeta», pues lo último podía darse por supuesto.

El segundo párrafo empieza con las palabras «Si todo esto es cierto, ¿por qué los hombres en cada generación no persiguen este afán?». Por «este afán» Arelio Fusco se refiere a «todas las técnicas conocidas de predecir el futuro» o «todas las afirmaciones fraudulentas que hace el vidente». Si la astrología fuera una ciencia exacta en la que todos los pronósticos se cumplieran, todo el mundo querría ser astrólogo. De hecho, la mayoría de la gente de aquella época sabía un poco de astrología, quizá interpretándola de un modo confuso y disparatado, como el in-

culto *nouveau riche*, Trimalción, en el *Satiricón* de Petronio (35), pero normalmente comprendiendo lo suficiente como para seguir las explicaciones técnicas de un astrólogo profesional.

En el mismo contexto, Arelio llama a los astrólogos aquellos que «se lanzan a sí mismos a la batalla de los Hados» (leer *proelia* mejor que *pignora*, repetición mecánica de una palabra que tenía sentido unas pocas líneas antes pero absolutamente ninguno aquí). Esto también es irónico: los astrólogos se ven a sí mismos como los héroes o los protagonistas de una especie de batalla cósmica, luchando por salvar a sus clientes del impacto del destino.

Los astrólogos gustan también de anunciarse a sí mismos como psicoterapeutas, porque pueden preparar a sus clientes para los golpes que el destino les tiene reservados. Pero sus predicciones falsas, sostiene Arelio, ponen los nervios de punta a muchos a quienes se les dice que morirán pronto, pero que siguen y siguen viviendo mucho tiempo con miedo y ansiedad. A otros se les da la esperanza de una larga vida, pero en su lugar encuentran una muerte temprana sin estar preparados para ello; ellos también son engañados por los que profesan una pseudociencia.

SÉNECA EL VIEJO, *Suasoriae* III 7, 4

(de un discurso de Arelio Fusco)

¿Quién es el que pretende saber el futuro? Seguramente el tipo de persona inusual que canta profecías por orden de un dios. No puede estar contenido en el mismo útero del que el resto de nosotros —los que no sabemos nada del futuro— nacemos. Sin duda, la persona que da a conocer los mandatos de un dios está marcada con algún símbolo divino. Sí, por supuesto: ¡que un profeta provoque el miedo a un rey, el que domina el universo! Un hombre que tiene el privilegio de asustar a Alejandro debe ser grande por sí mismo, debe ser superior al tipo común de personas. ¡Alguien que tenga a las estrellas entre sus ascendientes! ¡Algún profeta a quien la divinidad reconozca como su propio [*hijo o progenie*]! Quien da a conocer el futuro a las naciones no puede vivir su vida dentro de los mismos límites [*que hombres ordinarios*]; su personalidad debe estar más allá de la necesidad del destino.

Si todo esto es cierto, ¿por qué los hombres en cada generación no persiguen este afán? ¿Por qué desde la niñez no hemos visto la naturaleza de las cosas y los dioses en la medida en que es posible? ¿Después de todo, las estrellas son accesibles, y nosotros podemos mezclarnos con los dioses! ¿Por qué nos afanamos en la elocuencia? Es inútil. ¿Por qué encallecemos nuestras manos con el manejo de armas? Es peligroso. ¿Puede invertirse el talento en algo mejor que en el conocimiento del futuro? Pero aquellos que «se lanzan a sí mismos a la batalla de los Hados», como ellos dicen, inquieren sobre el nacimiento y consideran la primera hora de la vida como el indicador de todos los

años venideros. Observan los movimientos de las estrellas, las direcciones en que se mueven: si el Sol en su posición es amenazador o brilla bondadosamente el día del nacimiento; si el niño recibe la luz llena [*de la Luna*], el principio de su ciclo, o si la Luna está desvanecida en ese instante y oculta en la obscuridad; si Saturno al niño recién nacido lo induce a ser labrador, Marte a soldado para guerrear, Mercurio a comerciante exitoso, o Venus graciosamente le promete sus favores, o Júpiter conduce al niño de orígenes humildes a cotas elevadas. ¡Tantos dioses hormigueando sobre una cabeza!

¿Predicen el futuro? A muchos prometen una vida duradera, pero el día [*de su muerte*] les llega repentinamente sin ningún aviso; a otros predicen una muerte temprana, pero viven mucho tiempo, y llenan de miedos inútiles [*texto incierto*]. A algunos se les promete una vida feliz, pero la Fortuna rápidamente les envía toda clase de males.

Ya lo ves, vivimos un destino incierto, y éstas son ficciones urdidas por astrólogos inteligentes, sin que haya verdad en ellos. ¿Habrá algún lugar sobre la tierra, Alejandro, que no sea testigo de una victoria tuya? ¿El Océano está abierto para ti, y Babilonia debería escapársete?

Manilio, estoico, es el autor de un poema didáctico sobre astrología. Sabemos muy poco de él, excepto que debió de vivir bajo Augusto y Tiberio. Su poema, en cinco libros, no es en modo alguno una introducción completa a la astrología. Trata de ciertos aspectos, prescindiendo de otros, y ofrece digresiones que con frecuencia son de gran interés para nosotros, pero no estrictamente necesarias desde un punto de vista técnico. Puede que Manilio nunca se propusiera abarcar la materia completa o puede que no tuviera la oportunidad de terminar su trabajo. Él, como Lucrecio, el epicúreo, ofrecía más que una instrucción técnica o filosófica: quería convertir a sus lectores a su propia visión del mundo. Mientras que Lucrecio predicaba el epicureísmo como una especie de religión, Manilio predicaba una religión astral basada en ideas estoicas, una religión que prometía una revelación de la naturaleza del universo.

En el presente texto, Manilio describe la astrología como un regalo del dios Hermes. Si no es éste el Hermes griego, sino el egipcio Hermes Trismegisto, significa que Manilio consideraba que la astrología era una ciencia egipcia, revelada a los sacerdotes tiempo atrás y guardada en secreto. Estudiando los principios revelados por la divinidad y aplicándolos a asuntos prácticos, estos sacerdotes establecieron, a lo largo de los siglos, la ciencia de la astrología tal como la conoció Manilio. Al principio del largo proceso había revelación, pero después los hombres se aplicaron en gran medida a la investigación empírica.

Según Manilio, el progreso de la astrología es sólo un capítulo en el progreso general de la civilización humana. Da por supuesto que la magia y las demás

ciencias ocultas producen resultados concretos, porque parten de hechos científicos y aplican técnicas bien probadas.

MANILIO, I 25-112

Por un regalo de los dioses se permitió un conocimiento más profundo del universo. Pues, si lo hubieran querido guardar en secreto, ¿quién habría sido tan inteligente como para robar el misterio cósmico que controla todo? Con sólo la mente humana, ¿quién podría haber intentado una tarea tan gigantesca, haber deseado igualarse a un dios contra la voluntad de los dioses y dar a conocer los movimientos de los cuerpos celestiales en el cénit y el nadir, bajo la tierra, y describir cómo las estrellas obedecen sus órbitas cuando viajan por el espacio? Tú, dios de Cilene [*Hermes*], eres el autor y el origen de esta gran tradición sagrada. Gracias a ti, conocemos los límites más lejanos del cielo, las constelaciones, los nombres y movimientos de las estrellas, su importancia y su influencia. Tú agrandaste la faz del universo; quisiste que el poder de la naturaleza, no sólo su apariencia, fuera venerado; tú hiciste que la humanidad averiguara la manera en que dios es lo más supremo.

La naturaleza ofreció sus facultades y se dio a conocer a sí misma. Inspiró primeramente a los espíritus regios; los hizo tocar las cumbres que están cerca del cielo. Trajeron la civilización a los pueblos salvajes en el Este, cuyas tierras son divididas por el Éufrates e inundadas por el Nilo, donde renace el universo y se prolonga a lo lejos, despertando a las ciudades de naciones obscuras.

Luego, los sacerdotes que veneran templos toda su vida y que fueron elegidos para expresar las oraciones de la gente obtuvieron por su servicio el favor de los dioses. La misma presencia del poder divino inflamó sus almas puras, y el mismo dios insufló al dios en sus corazones y señaló a sus ministros.

Éstos eran los hombres que establecieron nuestra ciencia noble. Fueron los primeros en saber, mediante su arte, que los hados dependen de las estrellas errantes. A lo largo de muchos siglos asignaron con especial cuidado a cada época los acontecimientos que tendrían lugar: el día en que alguien nace, el tipo de vida que tendrá, la influencia de cada hora sobre las leyes del destino, y de las grandes diferencias producidas por movimientos pequeños. Exploraron cada aspecto del cielo cuando las estrellas retornaban a sus posiciones originales. Asignaron a las inalterables sucesiones de los destinos la influencia específica de ciertas configuraciones. Como resultado, la experiencia, aplicada de diferente manera, dio lugar a un arte; los ejemplos indicaron el modo; por una minuciosa observación se descubrió que las estrellas controlan el mundo entero por leyes misteriosas, que el universo se mueve por un principio eterno,

y que nosotros, por señales confiables, podemos reconocer las alteraciones del destino.

Antes de esto, la vida había sido primitiva e ignorante. La gente miraba el aspecto de la creación sin comprender nada; con asombro observaban la llegada de un nuevo día en el universo. A veces, se afligían por la desaparición de un astro; otras tornaban contentos porque volvía a renacer nuevamente [*texto incierto*]. No podían comprender la razón por la que los días variaban de duración y por la que las noches no completaban siempre un mismo espacio de tiempo; por la que la longitud de la sombras era distinta, dependiendo de si el sol se alejaba o se aproximaba. El ingenio humano no había establecido aún las reglas de sabiduría. La tierra se hallaba baldía y en barbecho por la labor de unos labradores ignorantes. Había oro en las colinas, pero nadie moraba allí. El océano, inalterado, ocultaba mundos desconocidos: los hombres no osaron encomendar sus vidas al mar y sus rezos a los vientos; pensaban que el poco conocimiento que tenían [*era*] suficiente.

Con el paso del tiempo, se agrió el corazón de los hombres. El trabajo duro hizo a las criaturas pobres más ingeniosas. La carga pesada que cada hombre tenía que llevar lo forzó a mirar por sí mismo. Comenzaron a especializarse y a competir intelectualmente, y cualquier razonamiento que experimentaban por la acción, lo comunicaban y contribuyeron al bien común. Su discurso —antes bárbaro— adquirió reglas propias. El suelo —antes un erial— se trabajó ahora dando toda clase de cosechas. El marinero errante viajó a través del mar, antes desconocido, y conectó a través de rutas comerciales con países que antes no habían conocido. El progreso gradual condujo al desarrollo de las artes de la guerra y de la paz, pues la experiencia siempre genera una habilidad desde otra. No mencionaré cosas vulgares: los hombres comprendieron el lenguaje de los pájaros, predecían el futuro a partir de las entrañas, destruían serpientes por medio de encantamientos, convocaban a fantasmas y conmovían las profundidades del Aqueronte, transformaban el día en noche, la noche en día. La inteligencia humana, siempre ávida de conocer, lo superó todo por difícil y duro que fuera, y la razón humana no estableció fin o límite a sus esfuerzos hasta que ascendió al cielo y abarcó los misterios de la naturaleza por sus principios y comprobó hasta dónde podía llegar.

Los hombres entendieron por qué las nubes son sacudidas por el impacto de tremendos truenos, por qué los copos del invierno son más mullidos que el granizo del verano, por qué las llamas salen de la tierra y por qué se producen temblores de tierra, por qué cae la lluvia, qué causa produce vientos. La razón nos aclaró en qué se inspira la naturaleza en su actuación: el rayo arrebató a Júpiter la fuerza del trueno y cedió el sonido a los vientos y a las nubes el fuego. Después de que la razón humana relacionó cada fenómeno con su causa cierta, comenzó a explorar la estructura del universo, empezando por su propia base, y a intentar abarcar el universo entero; identificó las formas, dio

a las estrellas sus nombres, fijaron los ciclos en que actúan según leyes eternas. Apuntaron que todo se mueve según el poder divino y que la configuración del cielo y la distinta ordenación de las estrellas influyen en nuestros destinos.

Casi al principio de su poema, Manilio presenta una cosmogonía estoica. Es un relato dramático de la creación del mundo, comparable a ciertos pasajes de Lucrecio y al comienzo de las *Metamorfosis* de Ovidio. Estos poetas influyeron claramente en Manilio, pero su relato es el de los elementos en rápido movimiento durante un tiempo, hasta que encuentran su lugar en el universo: el fuego se eleva hasta las zonas etéreas, la tierra emerge en medio de las olas, y así sucesivamente. El drama de la creación es presentado de una manera verdaderamente espectacular. Aparece una idea típicamente estoica: la Naturaleza conoce su función bastante bien y no es «ningún principiante torpe»; todo lo que los filósofos tienen que hacer es estudiar los modos que tiene de actuar.

La suspensión de la tierra en el espacio fue al parecer un problema científico muy discutido en época de Manilio. Él ofrece una explicación simple. La tierra es redonda y así es el universo el que gira alrededor de ella. El sol, la luna, todos los planetas son redondos y así son también los dioses. Cuando el universo viaja por el espacio (concepto extraordinariamente moderno), su rotación produce una especie de acción centrífuga. Manilio o el autor al que sigue puede sencillamente haber visto un experimento físico simple que demostrara tal acción, pero debe siempre tenerse en cuenta que las opiniones de Manilio no eran compartidas por la mayoría de sus contemporáneos.

Al final del pasaje, Manilio afirma su creencia en un dios cósmico cuyo espíritu (*pneûma*) es el hálito del universo. Este elemento divino es inmanente en el mundo y lo mantiene vivo, por así decir. La totalidad del cosmos es un organismo enorme y vivo que respira, según este concepto, y, del mismo modo que en el cuerpo humano la condición de una parte puede afectar a otra parte, lo que ocurre en una región del universo puede afectar a lo que ocurre en otra. Es una clara afirmación del principio de «simpatía cósmica», que tan importante es en la astrología y en las ciencias ocultas en general. Puesto que este principio se atribuye con frecuencia a Posidonio, quien creía firmemente en toda clase de adivinación, es posible que Manilio lo utilizara como fuente.

MANILIO, I 149-254

En ascenso, el fuego, más ligero, remonta a las zonas etéreas, fijándose en las elevadas cimas del cielo estrellado, y forma una especie de barreras de lla-

mas como paredes del mundo. A continuación, el aire desciende y se extiende en forma de brisas livianas y se esparce en medio del espacio vacío del universo. El tercer elemento se expandió [*en forma de*] agua y le correspondió a las olas formando la inmensa llanura del mar. Esto sucedió para que el agua pudiera expulsar hacia fuera y exhalar las brisas livianas, y alimentar el aire, que extrae sus semillas desde ella [*el agua*]; y también para que el viento pudiera alimentar al fuego, situado directamente bajo las estrellas. Finalmente, la tierra flotó en el fondo, esférica a causa de su peso: el barro, mezclado con la arena, tomó forma gracias al líquido elemento, que gradualmente evaporó. Cuanto más líquido se evaporaba y cuanto los océanos se filtraban en mayor medida, surgía tanta más tierra, y las extensiones de agua corrían en forma de ríos por valles huecos. Las montañas surgieron de los mares. La tierra, aunque todavía cerrada por todos lados por el océano, surgió entre las olas, y permaneció estable porque el firmamento guarda en cada punto la misma distancia con respecto a ella, y este impulso hace que, cayendo hacia todas partes, no se pueda caer. (Porque los cuerpos, contraídos por el empuje, permanecen como están y, a causa de la fuerza centrípeta, no pueden moverse muy lejos.)

Si la tierra no estuviera suspendida en equilibrio, el sol, cuando las estrellas aparecen en el cielo, no conduciría su biga desde el punto en que se encuentra y no regresaría a él de nuevo; ni la luna, más allá del horizonte, recorrería su curso por el espacio; ni la estrella de la mañana brillaría durante las horas tempranas del día dando paso a la estrella que da luz al final del día. Realmente, la tierra no se mantiene suspendida tirando hacia el punto más bajo. Permanece en el centro. Sucede porque el espacio entero [*alrededor suyo*] permite el paso, de modo que el firmamento puede transitar por debajo de la tierra y ascender nuevamente. Pues yo no puedo creer que la aparición de las estrellas naciendo en el horizonte sea una casualidad, ni que el firmamento se cree cada día una y otra vez, ni que el sol muera todos los días y vuelva a nacer. Durante siglos la figura de las constelaciones ha permanecido idéntica. El mismo sol asciende desde el mismo cuadrante del cielo. La luna altera sus fases siguiendo un mismo número de días. La naturaleza sigue los caminos que ella misma se ha marcado. No se desliza de ellos. Los días viajan alrededor de la tierra con una luz que siempre es constante y presentan las mismas luces ora a unas, ora a otras regiones de la tierra. Si viajas al Este, el Oriente se muestra de nuevo, como hace el Oeste si viajas hacia el Oeste. Lo que es cierto para el sol es cierto para el cielo.

¿Por qué debe uno sorprenderse de que la tierra esté suspendida? El propio firmamento está también suspendido y no apoyado en ninguna base. Esto es evidente por su mismo movimiento y por el hecho de que viaja seguro por el espacio. Los movimientos del sol se realizan sin apoyo, como si hábilmente dirigiera su biga por aquí y por allá, permaneciendo dentro del ámbito del cielo. La luna y las estrellas viajan por el espacio cósmico. De igual modo,

según leyes celestes, la tierra está suspendida. Por tanto, la tierra tiene asignado un espacio hueco en el centro de la atmósfera, equidistante en cada punto del nadir. No se extiende en un plano, sino que tiene la forma de una esfera, que se eleva y se deprime similarmente en cada punto. Ésta es su forma natural. Así, el propio universo, porque da vueltas y vueltas, asigna una forma esférica a las estrellas. Vemos que el sol y la luna son redondos, esféricos: la luna recibe la luz en su cuerpo esférico, pero su globo no recibe en su totalidad los rayos del sol, que la alcanzan en ángulo oblicuo. Esta forma es universal e inmanente, como la de los dioses. No tiene comienzo ni fin en sí, sino que es igual en toda su superficie y equivalente por todas partes. Similarmente, la tierra es redondeada, imitando la forma del universo, y, siendo la más inferior de todos los cuerpos celestes, permanece en el auténtico centro.

Por esta razón no podemos ver las mismas constelaciones en cada punto de la tierra. No hallarás nunca la luz esplendente de Canopo hasta que cruces el mar y alcances los bancos del Nilo. Los que viven justo bajo la Osa la buscan en vano: ellos habitan las zonas oblicuas de nuestro globo y la redondez de la tierra los priva de esa parte del cielo y limita su visión. La luna prueba que la tierra es redonda. Cuando, de noche, se zambulle en sombras oscuras, experimentando un eclipse, no asusta a todas las naciones a la vez. Primero los países del Este buscan su luz; luego los que están justo debajo del centro del cielo...; finalmente alcanza a las naciones de Occidente. Si la tierra fuera plana, la luna alcanzaría a la vez al mundo entero, y su eclipse sería simultáneo a todos lados a la vez. Pero dado que la tierra sigue una curva suave, la luna aparece ora en unas tierras, ora en otras creciendo y menguando en el mismo momento. Se mueve a lo largo de una órbita abombada, y combina un movimiento ascendente con otro descendente. Ascende sobre unos horizontes y abandona a otros. Por ello concluimos que la tierra es redonda.

Sobre su superficie moran diferentes especies de hombres y pájaros y animales aéreos. Una región habitada se eleva hacia el Norte, otra se sitúa en las regiones del Sur: realmente yace bajo nuestros pies, pero ésta imagina que está por encima de nosotros porque el terreno oculta la inclinación gradual y en su trayectoria se eleva y descende a la vez. Cuando el sol alcanza el Oeste y se inclina descendente sobre nuestra parte del mundo, un día nuevo despierta a ciudades adormecidas y a ellas las devuelve con la luz del día a sus deberes diarios. Mientras, entre nosotros es de noche y nosotros invitamos al sueño a nuestros cuerpos. El océano divide y a la vez une las dos zonas.

Esta estructura orgánica del universo enorme y sus partes individuales compuestas de elementos diferentes —aire, fuego, tierra y el mar llano— es gobernada por el poder divino del espíritu. La divinidad la inspira de una manera mística y la rige por medios misteriosos. Controla las relaciones mutuas entre todas las partes de forma que una [*parte*] transmita su fortaleza a la otra

y [*a su vez*] reciba la fortaleza de ésta. Como resultado, una simpatía cósmica reina siempre entre los diferentes fenómenos.

100

En su defensa de la astrología como parte de la doctrina estoica, Manilio naturalmente tiene que atacar a Epicuro. Los epicúreos no negaban que existieran los dioses, pero rechazaban cualquier intervención de los dioses en los asuntos humanos. Los estoicos, por otra parte, creían que existía una fuerza permanente en la historia del mundo y que ello excluía el elemento de azar. Las constelaciones que Manilio, al principio de nuestra era, veía en el cielo eran las mismas constelaciones que los griegos habían visto durante la guerra de Troya. Para Manilio, esta permanencia era claramente la expresión de una voluntad divina.

Pero en el curso de la historia el mundo había visto cambios notables. Los descendientes de los vencidos troyanos habían conquistado a los descendientes de los victoriosos griegos. Esto también había ocurrido de acuerdo con la voluntad divina. Así, para Manilio, nada se deja al azar; todo ocurre según un plan cósmico y la astrología es la ciencia que explora este plan.

MANILIO, I 474-531

Es fácil reconocer las constelaciones luminosas, pues no muestran ninguna diferencia en su forma y posición. Todas salen regularmente mostrándonos sus estrellas propias, y su surgimiento y desaparición sigue unas leyes fijas. Nada en esta estructura tan inmensa es más maravilloso que este orden y el hecho de que todo obedece unas leyes determinadas. En ninguna parte hay turbación alguna. Nada se desvía en otra dirección o se mueve denotando cambios más o menos grandes en su curso. ¿Qué otra cosa es de fisonomía tan compleja y tan precisa en su ritmo?

A mí ningún argumento me parece tan contundente como éste para demostrar que los movimientos del universo se producen según un poder divino y que éste es, en sí, un dios, y que el azar no ha reunido las cosas. Pero esto es lo que Epicuro nos quiere hacer creer: él, por primera vez, colocó las murallas del universo con semillas minúsculas y las disolvió en estas semillas finalmente. También pensó que los mares y la tierra y las estrellas en el cielo, así como también el éter, estaban formados de átomos, y que en los confines inmensos construyeron mundos enteros y otros se disolvieron nuevamente y, de nuevo, otros mundos se iban creando. También dijo que todo regresaba al estado de átomos y cambiaba su aspecto. Pero ¿quién puede creer que tales y tan grandes conglomeraciones de materia podrían crearse a partir de partículas

minúsculas sin una voluntad divina, y que el mundo es el resultado de una combinación casual? Si el azar originó este universo, ¡hay que darle la oportunidad de gobernarlo! Pero entonces ¿por qué observamos que las estrellas surgen siguiendo un ritmo regular y realizan su curso como si hubiera sido ordenado por un mandato, sin adelantarse nunca y sin demorarse nunca? ¿Por qué las mismas estrellas siempre adornan las noches estivales y las mismas estrellas las noches invernales? ¿Por qué impone todos los días una cierta configuración del cielo a costa de la precedente? Cuando los griegos saquearon Troya, la Osa y Orión se movían unos frente a otros; la Osa limitaba su giro a las proximidades del polo, Orión se dirigía hacia ella desde la dirección opuesta, recorriendo el firmamento entero para encontrarla. Ya entonces los hombres eran capaces de contar el tiempo de la noche por las constelaciones y el cielo había establecido su propio reloj. ¿Cuántos reinos han desaparecido desde el saqueo de Troya? ¿Cuántas naciones han sido conducidas al cautiverio? ¿Cuántas veces la Fortuna ha distribuido esclavitud y supremacía en todo el mundo y ha reaparecido en forma diferente? ¿No reavivó las cenizas de Troya y llevó [a los troyanos] a un poder supremo sin haberlo imaginado? ¡Y ahora es el turno de Grecia cuando una vez sometió ella a Asia Menor! ¿Por qué molestarse en enumerar los siglos y contar cuántas veces el sol ardiente ha aparecido para iluminar el mundo en cursos variantes? Todo lo mortal está sujeto a cambio. La tierra, desolada por el paso del tiempo, no se conoce a sí misma y cambia su cara en el transcurso de los siglos. Pero el firmamento permanece intacto: conserva todos sus elementos; los períodos de tiempo no aumentan ni el paso del tiempo los disminuye; ni los desvía de su movimiento ni una pizca en su curso. Siempre será el mismo porque siempre fue el mismo. Nuestros antepasados no vieron uno diferente; nuestros descendientes no verán otro diferente. Es un dios: no cambiará nunca. El sol nunca se desvía hacia las Osas que yacen a través del cielo. No cambia su dirección, pasando de Oeste a Este, trayendo el amanecer a tierras que nunca lo han visto. La luna no crece más allá de determinados orbes de la luz, sino que guarda su ritmo creciendo y menguando. Las estrellas que están en el cielo no caen sobre la tierra, sino que realizan sus órbitas en períodos fijos de tiempo. Todo esto no es tarea del azar, sino planificación de un dios supremo.

La Vía Láctea no representó un papel importante en la teoría astrológica antigua, pero como notable fenómeno celeste debió de discutirse. Después de examinar algunas teorías más antiguas, Manilio vuelve a una que la fuente griega de Cicerón había propuesto en *Sobre la república* VI 16: la Vía Láctea es el lugar en

el cielo donde las almas de los héroes van al morir. Estas almas son de la misma sustancia que las estrellas mismas y así, por su afinidad, serán atraídas hacia ellas. El catálogo de los grandes estadistas y soldados romanos, siguiendo a los héroes, estadistas y filósofos griegos, termina con Augusto, que está todavía vivo en la época en que se escribe el texto de Manilio, pero a quien le es prometido por el poeta un lugar preeminente en el cielo después de su muerte. Manilio debió de leer el «Sueño de Escipión» de Cicerón (*Rep.* VI) así como el pasaje de la *Eneida* de Virgilio (VI 756 ss.) en el que Anquises, en el infierno, indica a su hijo la serie de héroes que formarán la historia romana durante los siglos venideros.

Por el siguiente texto podría parecer que las teorías de la vida después de la muerte también formaban parte de la doctrina astrológica. Si se creía en la supervivencia del alma del individuo (no todos los estoicos lo hacían), las almas debían estar jerarquizadas de algún modo. Así, la Vía Láctea se ofrecía como un lugar de morada apropiado para las almas superiores. Era prominente y visible, lo más opuesto al Hades, el gran «Invisible».

MANILIO, I 758-804

[*El autor en primer lugar presenta cinco teorías sobre el origen de la Vía Láctea, alguna física, alguna mítica; él entonces da un tipo diferente de explicación.*]

¿Es posible que las almas de los héroes, de grandes hombres que son dignos del cielo, una vez que se liberan de sus cuerpos y alejados de la esfera terrestre, llegan aquí para habitar este cielo, viviendo «años etéreos» y disfrutando del firmamento...?

[*El poeta entonces enumera héroes del mito griego, incluyendo a Peleo, Aquiles, Agamenón, y agrega una figura histórica, Alejandro Magno. Entonces son mencionados filósofos y estadistas griegos. Sigue un catálogo de grandes estadistas y soldados romanos. Manilio indica que Augusto está todavía vivo, pero que un día] gobernará el cielo, con Júpiter Tonante como compañero, a través de los signos del Zodíaco. En la asamblea de los dioses verá al gran Quirino... sobre un nivel más alto que la Vía Láctea. Arriba se encuentra la morada de los dioses; ésta es la morada de los héroes que por su virtud se aproximan más a aquéllos, siguiendo su ejemplo a través de sus excepcionales hazañas.*

Manilio habla una vez más de la «simpatía mutua» que reina en el universo y de la «suma total de cosas», que siempre es la misma, anticipando así una ley de la física moderna, según parece. Manilio cree en un dios supremo que ha creado el

universo y lo mantiene en movimiento, pero, como él dice, «el movimiento mantiene la creación: no la altera» (una notable observación).

MANILIO, II 60-79

Cantaré al dios que regula misteriosamente la naturaleza, al dios que penetra el cielo, la tierra y el mar, y que rige toda esta estructura inmensa con una necesidad unificadora. Cantaré cómo la vida de todo el universo se basa en la simpatía mutua y cómo se mueve por la fuerza de una razón, porque un espíritu único habita todas sus partes y resplandece a través del mundo entero, penetrándolo todo y dándole la forma de una criatura viva. Si el mecanismo entero no estuviera construido sólidamente entre los elementos simpáticos y no obedeciera a un dueño supremo y si la providencia no mandara la potencialidad tremenda del universo, la tierra no sería estable ni las estrellas observarían sus órbitas (de hecho, el universo se detendría y se movería a la ventura y permanecería quieto e inmóvil); ni las constelaciones guardarían sus cursos de conjunto, ni la noche seguiría al día ni aquella, a su vez, daría alcance al día. Las lluvias no nutrirían la tierra, ni los vientos el aire superior, ni el mar las nubes, ni los ríos el mar, ni el océano las fuentes. Ni la suma total de cosas sería siempre la misma en todas sus partes, habiendo sido ordenado de manera justa por el creador para asegurar que no faltaran las aguas, ni que se hundiera la tierra, ni que el cielo se expandiera más allá de sus dimensiones normales. El movimiento mantiene la creación: no la altera...

103

Manilio desarrolla ahora el concepto de «simpatía cósmica» en un intento de demostrar la validez de la astrología como ciencia. Parte de su comprobación es empírica: así, habla de criaturas marinas que alteran su forma según el movimiento de la luna. Tales datos habían sido recopilados por Posidonio.

Algunos de los pensamientos expresados en este pasaje son hermosos y profundos y parecen pertenecer a una antigua tradición filosófica que aparece y reaparece durante toda la Antigüedad y no puede atribuirse a una escuela específica. La pregunta retórica «¿Quién puede conocer el cielo si no es por la gracia del cielo?» es muy similar al axioma de Plotino que dice que el ojo humano debe de contener en él un elemento del sol para ver la luz del sol.

Pero Manilio también opera con un concepto caro a los estoicos, el *consensus gentium*, el «acuerdo de todas las naciones». Su argumento llega a ser bastante emocional y retórico, aunque al final confiesa no preocuparse de si la mayoría de la humanidad lo escucha. Debe de haberse encontrado con bastantes escépticos en

su vida, pero está contento de «cantar» (esto es, escribir sus versos) para los pocos elegidos.

MANILIO, II 80-149

Así, todo se organiza a lo largo de todo el universo entero y obedece a su dueño. Este dios, y la razón que lo controla todo, guía desde las estrellas celestes a las criaturas de la tierra. Aunque las estrellas están muy distantes y remotas, nos hacen sentir su influencia, ofrecen a los pueblos sus modos de vida y destinos y a cada persona un carácter propio. No tenemos que mirar lejos para probarlo: porque el cielo influye en nuestros campos, porque ofrece y quita diferentes cosechas, porque mueve el mar menguando y avanzando. Este movimiento constante del mar es ocasionado a veces por la luna, a veces provocado por su alejamiento a otra parte, y a veces depende del curso anual del sol durante el año. Así, ciertas criaturas sumergidas en el mar, dotadas de caparazón, alteran su forma según el movimiento de la luna, imitando tu creciente, oh Delia, y tu menguante. Esto sucede porque mueves tu cara a la biga de tu hermano y, de nuevo, te alejas de él, reflejando la cantidad de luz que te deja o da: eres una estrella que dependes de otra estrella. Finalmente, sucede igual con los ganados y los animales irracionales de la tierra: ellos nada sabrán nunca sobre sí mismos y las leyes de naturaleza, pero, cuando son conducidos por la naturaleza, alzan sus almas al cielo, que es su padre; miran las estrellas y asean sus cuerpos cuando ven los cuernos de la luna creciente. Prevén la llegada de las tormentas, el regreso del buen tiempo. ¿Quién puede dudar ante esto que el hombre se relaciona con el cielo... [*algo parece que falta en el texto*]... el hombre a quien la naturaleza otorgó regalos maravillosos: el habla, una inteligencia superior y una mente rápida? ¿No desciende el dios en el hombre solo y mora en él como ser capaz de reflexión? No mencionaré otras artes que tienen un envidiable poder, y que no tienen cabida en la materia tratada... (no mencionaré el hecho que no hay regla alguna de distribución de la fortuna; ni lo que demuestra que el universo es obra de un creador, no de la materia; no mencionaré el hecho de que ese destino es determinante e ineludible, y que es característica de la materia sufrir, y del cielo mandar sobre ella)... ¿quién puede conocer el cielo si no es por la gracia del cielo? ¿Quién puede encontrar lo divino a menos que sea parte de lo divino? ¿Quién puede apreciar realmente y abarcar en su mente limitada la estructura enorme de esta bóveda que llega al infinito, los movimientos de las estrellas, las eternas luchas de los planetas y los demás signos... (y la tierra y el mar bajo el cielo y qué está bajo ellos), ... si la naturaleza no hubiera bendecido nuestras mentes con una percepción especial y no revirtiese hacia ella misma la atención de la mente humana y no nos hubiera enseñado a hacer uso de esta maravillosa

ciencia? ¿Cómo, si no es por algo que viene del cielo y nos invita al cielo y a la comunión sagrada con la naturaleza? ¿Quién puede negar que sería sacrilegio apropiarse del cielo contra su voluntad, capturarlo, por decirlo así, y ofrecerlo como cautivo al hombre? Pero no hay necesidad de largas digresiones para probar lo que es manifiesto: la gente cree en nuestra ciencia, y debe darle autoridad y fundamento. Nuestra ciencia nunca se engaña a sí misma ni hace engañar a nadie. El método tradicional debe seguirse y confiar en las razones auténticas. Las cosas suceden como ellos pronosticaron. ¿Quién osaría denunciar que es falso lo que la Fortuna confirma? ¿Su opinión ganaría a una mayoría tan abrumadora?

Todo esto quisiera llevarlo con el hálito inspirado en mi canción tan alta como las estrellas. Yo no compongo poemas en la muchedumbre y para la muchedumbre. Solo, libre, conduciré mi biga, como si corriera sobre un tránsito vacío, y nadie me acompañará o vendrá en dirección opuesta a mí por la misma vía. Cantaré un tema que debe conocerse en el cielo y las estrellas se maravillarán y el mundo se regocijará por los versos de su poeta. Cantaré también para esos a quienes las estrellas generosamente otorgaron conocimiento de sus formas y significado: un grupo muy pequeño en el mundo entero. Pero grande es la muchedumbre que ama la riqueza y el oro, el poder y las insignias del poder, una vida de ocio llena de lujo, golosinas y divertida por placentera música y sonidos amenos que alcanzan sus oídos. Estas cosas se entienden con mucho menos esfuerzo que la doctrina del destino. Pero aprender completamente la ley del destino es también parte del destino.

104

La astrología antigua era una ciencia, pero era, al mismo tiempo, más y menos de lo que sus practicantes pretendían. Gran parte de ella se basaba en cálculos matemáticos, pero el resultado de éstos, la carta, había de ser interpretada según un complejo sistema de reglas, y esa parte era más un arte que una ciencia; no podía aprenderse enteramente de los libros de texto sino que requería una cierta experiencia, y una dosis de intuición, ciertamente, ayudaba. El astrólogo con frecuencia tenía la oportunidad de hablar con el cliente y asesorarlo, tal como hacía el intérprete de sueños. Era diferente, por supuesto, cuando un niño nacía y la carta astral debía hacerse en ese mismo momento y lugar.

En la época de Manilio, el astrólogo se había convertido en una especie de consejero personal, un psicoterapeuta. Su contacto con muchos tipos diferentes de clientes a lo largo de los años debió de darle una excelente oportunidad para estudiar la naturaleza humana. Puede que Manilio viviera los últimos años de la guerra civil y que esta experiencia le convenciera de que el mundo estaba gobernado por el conflicto, por la lucha. Al mismo tiempo, la amistad y el amor — los valores más importantes en la vida, aunque difíciles de alcanzar — están garantizados por las estrellas.

Parece que estamos oyendo la voz desilusionada de una persona que practicara el antiguo arte de la astrología, que ha vivido momentos difíciles y compartido los secretos de muchos clientes. Su experiencia confirma lo que sus estudios astrológicos le dicen: odiar puede parecer con frecuencia más fácil que amar, pero es el amor lo que debemos reconocer como la gran fuerza cósmica.

MANILIO, II 567-607

Las muchas y diferentes relaciones entre los signos ocasionan enemistades y generan hostilidades en función de su aspecto y número. De ahí que nada hay en la naturaleza tan raro ni de tan gran valor como la amistad sincera. A lo largo de tantas generaciones de hombres, tantas edades y períodos, entre tantas guerras y aflicciones, alternadas a veces con la paz, cuando la situación requiere un amigo, es casi imposible encontrar uno. Existió un único Píldes, un único Orestes que se ofreció a morir por un amigo; durante siglos la suya fue la única lucha por la muerte; uno porque el Hado se lo llevara, otro porque no quería ceder su puesto en ello. [*Y aún dos hombres fueron capaces de seguir su ejemplo: el castigo podría encontrar con dificultad culpabilidad para castigar; ¿el fiador decidió que el reo no podía volverse atrás y el reo temió no dejar libre al fiador?*] Pero ¡cuán grande es la suma de crímenes a lo largo de los siglos! ¡Qué imposible para la tierra absolver tanta carga de odio! Hijos mataron a padres por dinero, y las tumbas de madres... [*algo parece faltar en el texto*] Febo trajo obscuridad y abandonó la tierra. ¿Para qué mencionar el saqueo de ciudades, las profanaciones de templos, las subversiones de todo tipo en tiempos de paz, venenos, conjuras en el foro, asesinatos dentro de las ciudades y conspiraciones disimuladas de fraternidad? La maldad está en todos lados entre la gente, y el mundo entero está lleno de locura. El derecho y el agravio son confusos, y la injusticia hace uso brutal de la ley en beneficio propio; el crimen es más poderoso que el castigo. No es extraño: muchos hombres nacen marcados para la rencilla; de aquí en adelante la paz ha desaparecido en el mundo; la buena fe se da rara vez y se encuentra en pocos; la tierra está inmersa en un conflicto consigo misma, del mismo modo que el cielo; la raza humana está regulada por la ley de la discordia.

Aunque Manilio cree en los dioses, también opera con el concepto de Naturaleza, *phýsis*. Es difícil decir si la Naturaleza es una entidad separada o solamente un término apropiado para designar todo lo que es divino, creativo y permanente en el universo. Quizá es una solución intermedia entre el politeísmo

tradicional, una forma más avanzada de estoicismo y la visión del mundo específica de los astrólogos, que podrían estar ligados por la doctrina estoica, pero que, en época de Manilio, más probablemente eran eclécticos. Que el universo se controla a sí mismo es una idea fundamental en este contexto, y «la Naturaleza», al parecer, es sólo un término adecuado para un organismo autónomo y omnicomprendivo en el que de algún modo se sitúa y justifica todo pensamiento, todo sueño, toda experiencia y toda acción. La astrología, por tanto, puede considerarse un lenguaje simbólico que expresa esta verdad.

Para muchos filósofos antiguos, la naturaleza del universo no era un hecho científico que debiera explorarse por medios científicos; era un misterio que, una vez experimentado y comprendido en su totalidad, los dotaría de un conjunto de reglas para tratar de problemas prácticos tales como juzgar la personalidad y predecir el futuro.

MANILIO, III 47-66

La naturaleza, origen de todo y tutora de lo oculto, ordenó las enormes estructuras que forman las murallas del universo y que circundan nuestro globo, que cuelga exactamente en el centro, con una multitud de estrellas a su alrededor. Por ciertas leyes organizó partes heterogéneas —el aire, la tierra, el fuego, el agua líquida— en una unidad y las ordenó para que se alimentaran una a otra de modo que la armonía gobernara sobre todos estos principios discrepantes y el mundo pudiera mantenerse unido en permanente coherencia. Se aseguró de que no hubiera nada extraño a ese plan general y que todo lo que pertenece al universo fuera controlado por el mismo universo; la Naturaleza también dio lugar a las vidas y a los destinos de los mortales en dependencia de las estrellas. Sin descanso la Naturaleza los quiso responsabilizar de todos los sucesos decisivos: la fama, la reputación... Cada situación posible, cada acción, cada logro, cada habilidad, cada circunstancia que puede suceder posiblemente en una vida humana se vinculó a la Naturaleza y se dispuso en función de las muchas estrellas fundadas por ella. Estableció relaciones especiales entre todos, asignó dádivas especiales. Condujo en un orden firme, mediante las estrellas, toda la trayectoria de una persona...

Manilio trata aquí sobre las doce «casas» en que dividían los astrólogos el espacio que rodea la tierra. Estas regiones están representadas hoy día por doce radios en las cartas astrológicas estándar, con la tierra en el centro. Sin embargo, a diferencia de los signos del zodiaco, no se corresponden con nada en la naturaleza:

son una composición. Cada casa representa un aspecto del carácter y la vida de una persona.

Los astrólogos usaron diferentes métodos de predecir la duración de la vida. Éste se basa en dos reglas. En primer lugar, el astrólogo considera el ascendente, esto es, la primera casa. Si la primera casa coincide con Aries (es decir, si el signo de Aries está creciente en el momento del nacimiento), esto añade 10 años más $\frac{2}{3}$ de año a la vida del individuo. Ésta no es la duración total de la vida, pues la posición de la luna también debe tenerse en cuenta. Si la luna está en la primera casa en una posición favorable (es decir, en un signo que armoniza con ella), esto concede un tiempo de vida de 78 años. No está claro por el contexto si debían sumarse estas dos cifras: $78 + 10 \frac{2}{3} = 88 \frac{2}{3}$. Parece una cifra bastante alta, considerando la esperanza media de vida en esa época. Si se añaden los tiempos de vida concedidos en total por las doce casas y se divide por 12, se llega a un promedio de casi 55 años. La cifra más alta es 78 y ésta se habría considerado una edad muy avanzada en la época de Manilio. En el «Sueño de Escipión» de Cicerón (*Rep.* VI 12), que probablemente Manilio había leído, Escipión Africano el Viejo predice a Escipión Africano el Joven su muerte a la edad de 56 años; da especial significación al producto 7×8 , números que llama «perfectos». De esta manera, la antigua numerología confirma la astrología.

MANILIO, III 560-617

He mostrado qué tipo de vida, a través de las distintas épocas, llevamos en cada momento determinado. He mostrado también a qué estrella pertenece cada año, cada mes, cada día, cada hora. Ahora debo explicar otro principio que dará la duración total de la vida: cuántos años supone cada signo. Debes considerar esta teoría cuidadosamente y guardar en tu mente los signos si pretendes predecir la duración de una vida por las estrellas. Aries da 10 años más $\frac{2}{3}$ de año, Tauro 12 y $\frac{2}{3}$, Géminis 14 y $\frac{2}{3}$, Cáncer 16 y $\frac{2}{3}$, Leo 18 y $\frac{2}{3}$, Virgo 20 y $\frac{2}{3}$, y Libra el mismo número. Escorpio iguala el número de años que Leo, y los de Sagitario corresponden a los de Cáncer. Capricornio dará 14 y $\frac{2}{3}$, Acuario 12 y $\frac{2}{3}$. Aries y Piscis no solamente comparten la misma suerte, sino también su duración: ambos dan 10 y $\frac{2}{3}$ de año.

Para ajustar el cálculo para determinar la duración de la vida, no es suficiente con aprender el número fijo de años proporcionado por cada signo. Las «casas» y los «grados» del cielo también aportan su duración y contribuyen a variarla con sus aportaciones cuando se ha establecido la posición de los planetas. Ahora discutiré únicamente las reglas de las «casas»; luego, cuando la estructura entera del universo sea calculada correctamente y las secciones diferentes no se diseminen de un modo confuso, la combinación completa con sus facultades diversas podrá calcularse. [*Algo parece faltar en este texto.*]

Si la Luna está en una posición favorable en la «casa» del primer eje cardinal, donde el cielo se muestra sobre el horizonte, en el momento de nacer el niño, el curso de su vida se prolongará a 80 años menos 2. Si se halla en el cenit, será el mismo número (es decir, 80) menos 3. Situada en la región descendente es menor que 80 en 5 (es decir, 75). En su punto más bajo 60 años más 12. El que naciere antes del Trígono diestro [*es decir, del ascendente*], tendrá 60 más 8. En el Trígono de la izquierda, que sigue a los signos precedentes, 60 más 3. La «casa» que se halla en tercer lugar a partir del ascendente y próxima al cenit dará 60 años menos 3. La «casa» situada debajo de la anterior, separada por una distancia igual, otorgará como regalo una vida de 50 años. La inmediata a continuación de la primera permite 40 años y agrega 2 más y se muere todavía joven. La que precede a la hora del eje ascendente proporcionará 23 años a los que nacen bajo ella y son arrebatados apenas gozada la juventud. La «casa» de encima permite 30 años aumentados en 3. La «casa» por debajo de ésta trae muerte en la niñez: los que nacen en tal tiempo morirán en la edad de 12 años, con sus cuerpos todavía no formados.

107

Manilio es astrólogo pero también filósofo. A la manera de los filósofos de su época, ofrece ayuda y consejo a quienes están confusos, afligidos o preocupados por el futuro. Lucrecio, más de medio siglo antes, había ofrecido el mismo tipo de servicio, desde el punto de vista epicúreo, en su poema *Sobre la naturaleza de las cosas*, que Manilio evidentemente conocía. Pero Manilio es un estoico; cree en el hado y en la Providencia divina. Puesto que no hay nada que podamos hacer para cambiar la realidad de la vida y puesto que todo ocurre para bien, aunque no lo veamos enseguida, debemos aceptar cualquier cosa que nos ocurra. Éste, en efecto, es el secreto de la felicidad. Dejad de preocuparos por el futuro, dice Manilio: lo que debe ser, será, y no hay manera de influir en el hado.

Aunque Lucrecio y Manilio pertenecen a diferentes escuelas de pensamiento, nos dicen indirectamente lo infelices y neuróticos que eran los romanos de la República Tardía y del Primer Imperio. Se puede suponer que la mayoría de los desórdenes mentales y emocionales conocidos por la psiquiatría moderna existían de una u otra forma en la Antigüedad, aunque no fueran reconocidos o descritos en términos científicos. La mayoría de los médicos probablemente no sabían cómo tratarlos. En casos extremos se recurría a los exorcistas, y para las formas más leves de depresión o neurosis eran adecuados los filósofos; pero algunos filósofos, como Apolonio de Tiana, eran también exorcistas y tenían reputación de ser hechiceros. Los filósofos en general no sólo instruían, también escuchaban a sus alumnos cuando hablaban de sus problemas, y les ofrecían consejo.

La vida tenía sus complejidades entonces como ahora y, cuando Manilio dice «Siempre actuamos como si estuviéramos a punto de vivir, pero nunca vivimos»,

sentimos la verdad de esto hoy día tal y como sus contemporáneos debieron de sentirlo. Manilio trata particularmente de los *paradoxa* del destino. La historia tal como él la conoce, desde la época heroica hasta la Roma augústea, está llena de *paradoxa*. Lo inesperado, lo imprevisible, siempre ocurre, aunque los astrólogos afirman ser capaces de predecir los sucesos imprevisibles. El hado decretó que el antiguo poder de Troya sobreviviera en un hombre, Eneas, y, puesto que él desembarcó en Italia, Roma, en otro tiempo una pequeña aldea, se convirtió en el centro de un gran imperio.

El poeta parece bastante pagado de sí mismo cuando observa la trayectoria de los siglos y concluye que todo esto tenía que ocurrir como ocurrió para la mayor gloria de Roma. Pero la lección que él expone es aplicable a cualquier persona que pueda sentir que algún fracaso o derrota es decisiva y que el futuro no guarda nada. «No perdáis la esperanza», dice el filósofo estoico, «y no tratéis de cambiar lo que no puede cambiarse. Poned vuestra confianza en la Providencia divina; os servirá como lo hizo a Roma».

Se incluye en esta diatriba bastante conocimiento histórico y experiencia personal, que se propone aliviar a la gente corriente en las cotidianas decepciones y frustraciones de sus vidas. Después de exponer su caso lo más enérgicamente posible, Manilio añade una advertencia: el hado no puede utilizarse como una excusa para el crimen, ni deberían los que son buenos y virtuosos perder sus recompensas, pues podría decirse que el hado actúa a través de ellos. Esto es claramente un intento de reconciliar el estoicismo con las convenciones legales y morales de la época.

MANILIO, IV 1-118

¿Por qué derrochamos los años de nuestras vidas con inquietudes? ¿Por qué nos torturamos con miedos y deseos vanos? Nos hacemos viejos antes de tiempo con inquietudes constantes, y perdemos la vida que queremos prolongar. No ponemos límites a nuestros deseos, y no podemos nunca ser felices. Siempre obramos como si estuviéramos a punto de vivir, pero nunca vivimos. Cuanto más se posee, se es más pobre, porque se quiere todavía más: no se tiene en cuenta lo que ya se posee, sino que se desea únicamente lo que no se posee. Las demandas y necesidades de la naturaleza son muy escasas, pero nosotros en nuestras plegarias elevamos altos edificios para luego caer. Con nuestras ganancias compramos lujos, y con una vida de lujo, extorsión. El último resultado de la riqueza es su dilapidación.

Liberad los espíritus, mortales, abandonad los cuidados y alejad vuestras vidas de toda vana preocupación. El hado gobierna el mundo; todo se rige por ciertas leyes; los acontecimientos concretos son marcados por sus tiempos correspondientes. Morimos en el momento en que nacemos, y del principio depende el fin. El hado es la fuente de la riqueza y del poder y, más frecuentemente, de la pobreza: nos dona carácter y capacidades, vicios y virtudes,

pérdidas y ganancias. Nadie puede renunciar a lo que se le ha otorgado ni adquirir lo que se le ha negado. Nadie puede forzar a la Fortuna con sus rezos ni escapar a ella si le llega. Cada cual debe sobrellevar su propia suerte.

¿Las llamas habrían huido ante Eneas? ¿Troya, triunfante el mismo día de su destrucción, habría sobrevivido en un hombre si el hado no hubiera instituido las leyes de la vida y de la muerte? ¿El lobo de Marte habría nutrido a los mellizos expuestos para morir? ¿Roma habría nacido de unas cabañas? ¿Unos pastores habrían convertido las cimas de la ciudad en los montes del Capitolio? ¿Júpiter hubiera podido entronizarse en su ciudadela? ¿Hubría sido dominado el mundo por unos cautivos? ¿Mucio hubiera extinguido el fuego con la sangre de sus heridas y habría retornado victorioso a Roma? ¿Horacio, sólo contra todo un ejército, hubiera cerrado al mismo tiempo el puente y la ciudad? ¿Hubiera violado una joven los tratados? ¿Hubieran perecido tres hermanos por el heroísmo de un solo hombre? Ningún ejército ganó una batalla tal: Roma pendía de un único héroe, la destinada a gobernar el mundo yacía postrada en tierra.

¿Para qué mencionar Cannas y el ejército del enemigo cerca de las murallas de Roma? ¿Para qué mencionar a Varrón, que era valeroso en su huida, y a Fabio, que lo era porque demoró sus maniobras? ¿La fortaleza de Cartago después de la batalla del lago Trasimeno admitió la derrota, aunque podría haber ganado la guerra? ¿Aníbal, imaginando que había caído en nuestra red, lavó con una muerte ignorada la huida del castigo? Piensa en las batallas del Lacio y piensa en los desamparados cimbrios en presencia de Mario, quien murió sin ayuda en prisión. Éste fue un hombre exiliado tras haber sido cónsul muchas veces y que fue cónsul otra vez después de haber sido un exiliado. Su ruina fue como la de Libia, donde fue a ocultarse, pero se elevó sobre las ruinas de Cartago y conquistó Roma. Nunca la Fortuna habría permitido tales cosas, si no hubieran sido decretadas por el Hado.

Pompeyo, derrocaste el imperio de Mitridates. Limpiaste el mar de piratas. Lograste merecidos triunfos en guerras que se habían extendido por el mundo entero. Podrías llevar ahora el título «el Grande»: ¿quién habría creído que tú perecerías en las costas de Egipto, con sólo una poca madera de un naufragio para quemar tu cadáver, que restos de un barco destrozado te servirían como pira? ¿Puede haber una inversión tan radical sin el decreto del Hado? Julio César nació del cielo y fue acogido por él, pero, después de su victoria, cuando había terminado exitosamente la guerra civil y organizaba los momentos de paz, no pudo escapar a tantas violencias precedentes: conociendo el aviso de la conspiración y la lista de nombres, atestiguó con su sangre propia, ante los ojos del Senado entero, la evidencia. ¿Por qué? Para que se cumpliera el Destino.

¿Debo enumerar las ciudades destruidas, los reyes derrocados? ¿Necesito mencionar a Cresos sobre su pira, o a Príamo decapitado en la costa, al que ni

siquiera Troya sirvió de pira? ¿Y a Jerjes, cuyo naufragio fue más terrible que cualquier otro que el mar podría infligir? ¿Debo aludir al rey de Roma cuya madre era una esclava? ¿Y al fuego sagrado que se rescató del incendio y las llamas que destruían un templo pero que se detuvieron ante un hombre?

¡Cuán frecuentemente la muerte viene súbita a cuerpos saludables! ¡Cuán frecuentemente la muerte huye y vagabundea en medio de las llamas funerarias! Algunos ya han sido enterrados, pero regresan de la sepultura: han gozado dos vidas, otros apenas una. Ves que un achaque trivial puede matar y uno más serio se cura. La ciencia médica es inútil, la lógica y la experiencia son desconcertantes, la cuidados nocivos, y su falta beneficiosa, y el abandono frecuentemente causa enfermedades. El alimento puede ser peligroso, y los venenos mejoran la salud.

Los hijos resultan ser peores que sus padres o se perfeccionan con respecto a ellos y conservan su espíritu. El Éxito [*¿de una casa real?*] pasa de largo para unos hombres y se detiene en otros. Un hombre enamorado arrebatadamente puede atravesar el mar o arruinar Troya. La suerte de otro, en cambio, se acomoda para dar leyes. Mira, hijos matan a sus padres, padres a sus hijos, y hermanos cruzan armas en combate sangriento. Toda esta violencia no es culpa del hombre: muchas cosas le fuerzan a actuar y a sufrir sus castigos y a debilitar sus miembros.

El tiempo no siempre reproduce a un Decio o a un Camilo o a un Catón, cuyos espíritus permanecieron indomables en la derrota. Los hechos sobrepasan a la Naturaleza, pero no se puede hacer nada contra la voluntad del Hado. El pobre no puede esperar necesariamente vivir menos años, ni puede la riqueza inmensa comprar una vida dilatada. La Fortuna hace que surja un funeral en un altivo palacio; erige una pira y ordena una tumba para personas enaltecidas. Cuán grande es esta fuerza que ordena incluso al más poderoso.

¿No es cierto que esa virtud puede ser desgraciada y el vicio afortunado, que las acciones imprudentemente concebidas son premiadas y la planificación cuidadosa fracasa? La Fortuna no juzga los méritos de un caso ni beneficia al que lo merece; se mueve caprichosa e indiscriminadamente entre la gente.

Hay otra cosa, una fuerza superior que controla y somete a todos los mortales a su propios designios. A los hombres que nacen, les asigna los años que vivirán y sus períodos de suerte. Frecuentemente une cuerpos de animales y hombres, y ese parto no se dará por ley natural; porque ¿qué hay de común entre nosotros y las bestias? ¿Qué adúltero puede purgar su pecado con un nacimiento monstruoso? Son las estrellas quienes introducen formas nuevas; es el cielo quien rehace los aspectos. Después de todo, si no hay una ley del Destino, ¿por qué entregarlo abajo, a nosotros? ¿Por qué, en ciertas ocasiones, pueden determinarse ciertos acontecimientos que sobrevienen en un momento determinado?

Pero este razonamiento no va tan lejos como para defender el crimen o para defraudar a la virtud en cuanto a las gratificaciones que merece. Nadie preferirá alimentarse con plantas venenosas que no llegan por nuestra voluntad, sino de cierta semilla particular; ni el alimento dulce será menos gustoso porque la Naturaleza nos lo proporciona en ciertos frutos y no por voluntad propia alguna. Del mismo modo, los méritos de los hombres merecen mayor gloria porque deben sus logros al cielo. Por otra parte, debemos odiar al malvado aún más porque se crea para la culpa y el castigo. No importa dónde se origina un crimen; es un crimen. Conclusión que extraigo: el Hado en su conducta es ordenado por el Hado.

108

Al principio de su manual astrológico, Ptolomeo intenta explicar en términos científicos por qué la astrología funciona. A nosotros, este tipo de explicación puede no parecernos científica. Después de todo, los científicos han reconocido que el sol no es un planeta y nuevos planetas se han identificado en el sistema solar, planetas cuyas influencias específicas deben ser aún determinadas. Sin embargo, en los días de Ptolomeo, esta explicación era la mejor que podía ofrecer y su autoridad era tal que sus teorías fueron ampliamente aceptadas. La astrología, sostenía Ptolomeo, era en parte empírica, en parte intuitiva y en parte teórica. A partir de la experiencia, quienes la practicaban parecen haber estado convencidos de que, hablando en términos generales, producía resultados. Quizá olvidaban sus fracasos y sólo recordaban sus éxitos. Pero las personas ajenas y escépticas demandaban algún tipo de prueba y, puesto que las estadísticas de fracaso y éxito eran difíciles de evaluar, si es que se guardaban, teorías como las de Ptolomeo debieron idearse para impresionar a los escépticos.

Ptolomeo opera con dos conceptos — el de la «sustancia etérea», tomado de Aristóteles, y el de «simpatía cósmica», tomado de Posidonio —, pero también ofrece algunas pruebas empíricas. La influencia del sol y la luna sobre toda clase de procesos naturales sobre la tierra era reconocida y podía ser comprobada por muchas observaciones. Puesto que en términos astrológicos el sol y la luna eran «planetas», se creía que todos los planetas influían en los estados orgánicos e inorgánicos de la tierra.

Este fragmento concreto de la obra de Ptolomeo tiene más de diatriba que de manual. Está dirigida a los escépticos y a los críticos, y, a la vez que utiliza material tradicional (por ejemplo, se refiere al almanaque del agricultor), introduce también una hipótesis científica.

PTOLOMEO, *Tetrabiblos* I 2, 1-3

Es bastante evidente para cualquiera y puede explicarse brevemente que una fuerza específica emana y se esparce de una sustancia etérea interminable

y que se mueve hacia la zona que rodea la tierra. Esta zona está constantemente sujeta a cambio porque los elementos principales de la esfera sublunar [*más inferiores*], el fuego y el aire, están rodeados y controlados por movimientos en la zona etérea [*más arriba*]. Pero ellos mismos rodean y controlan todo lo demás, tierra y agua y plantas y criaturas que viven sobre la tierra y en el agua. De algún modo el sol, junto con la atmósfera, siempre influye sobre todas las cosas de la tierra, no solamente por los cambios que tienen lugar durante las estaciones cada año — las criaturas nacen, las plantas dan frutos, las aguas fluyen, los cuerpos cambian —, sino también por su curso diario alrededor de la tierra cuando irradia calor, humedad, sequedad y aire fresco en un orden lógico y según sus configuraciones en relación a su cenit. La luna, más cercana a la tierra, ejerce un influjo tremendo sobre la tierra. La mayoría de las cosas inanimadas y las criaturas animadas viven en simpatía con la luna y cambian conjuntamente con ella: los ríos aumentan y disminuyen su caudal en función de la luz de la luna; los océanos alternan sus mareas según que la luna esté creciente o menguante; las plantas y seres vivos en su totalidad o en parte crecen y menguan al ritmo de la luna. Las evoluciones de los planetas y estrellas fijas también producen consecuencias importantes en la atmósfera — calor, viento, nieve — que a la vez influyen consiguientemente en lo que sucede sobre la tierra. Además, sus aspectos en relación a las demás cosas, al confluir y mezclar sus influencias, dan lugar a muchas evoluciones diferentes. El poder del sol predomina si uno observa la estructura total de calidad [*texto incierto*], pero los otros cuerpos celestes, en cierto grado, contribuyen a esto o se oponen a ello. La luna lo provoca de forma más obvia y más continuamente — por ejemplo, cuando está nueva, en el cuarto o llena —. Las demás estrellas lo consiguen en intervalos mayores y menos obviamente — por ejemplo, en sus aumentos y posiciones y sus mutuas aproximaciones —. Si atiendes a esto, te debe parecer lógico no sólo que cosas ya totalmente formadas estén por obligación afectadas por los movimientos de estos cuerpos celestes, sino que también que la germinación de la semilla y su madurez están desarrolladas y formadas según la condición de la atmósfera en un tiempo dado. Los agricultores y pastores observadores pronostican sobre los vientos que soplan en el tiempo de la fecundación y la siembra de las semillas, y pueden presuponer la calidad del resultado. Los sucesos más importantes predichos por las apariencias más obvias del sol y de la luna se registran no por científicos expertos, sino por cuidadosos observadores en general. Por ejemplo, miramos los sucesos futuros, y algunos de ellos son ocasionados por una fuerza importante y una orden muy simple, y esto es obvio siempre para mentes no expertas, incluidos algunos animales. Hablo de las estaciones y de los vientos que se suceden año tras año. El sol es generalmente responsable de estas cosas. Cosas que son menos conocidas generalmente son evidentes por necesidad para observadores más expertos. Los marineros, por ejemplo, cono-

cen los signos peculiares de los vientos y de las tormentas en la medida en que se suceden en intervalos regulares, ocasionados por las fases de la luna y la situación de las estrellas con respecto al sol...

109

Como Manilio (*núm. 98*), Ptolomeo considera que la astrología es un arte divino y que es revelado a la humanidad como un favor especial de los dioses. ¿Cómo puede entonces equivocarse, como de hecho algunas veces ocurre? El arte en sí no tiene la culpa, indica Ptolomeo; más bien, la culpa está en el imperfecto ser humano que lo practica. Para ilustrar el problema, compara la astrología con el arte de la navegación y con la ciencia médica. No desconfiamos de la navegación como arte porque los navegantes algunas veces cometan errores. Lo que Ptolomeo dice aquí sobre la «belleza» de la astrología, también lo dice en un breve poema (*núm. 113*).

Vemos por este fragmento (como por *núm. 97*) que el arte que Ptolomeo, Manilio y los otros creían divino tuvo sus críticas en la Antigüedad. Entre otras cosas, estas críticas hacían objeciones a la costumbre que tenían los astrólogos de averiguar lo más posible sobre el individuo, su familia, sus antecedentes y así sucesivamente, en lugar de limitarse a la información que encontraban en las estrellas. En respuesta a esto, Ptolomeo dice que los médicos también se interesan en ciertos aspectos de una enfermedad que están, estrictamente hablando, fuera de la esfera de la ciencia médica. La persona debe ser considerada, dice, en su totalidad. Artemidoro da el mismo consejo al intérprete de sueños.

PTOLOMEO, *Tetrabiblos* I 2, 5

... Sería erróneo descartar este tipo de pronóstico [*astroológico*] completamente sólo porque a veces puede equivocarse. Después de todo, no desconfiamos del arte de la navegación como tal simplemente porque es a menudo imperfecto. Cuando nos ocupamos de cualquier arte, pero especialmente cuando nos ocupamos de un arte divino, debemos aceptar lo que es posible y conformarnos con ello. Sería erróneo exigir —en un rasgo típicamente humano, de manera fortuita— todo de él y esperar respuestas definitivas, que no puede dar, en vez de sosegadamente apreciar su belleza. No culpamos a los médicos que hablan de la enfermedad en general y sobre la «idiosincrasia» del paciente cuando lo examinan. ¿Por qué debemos poner reparos a los astrólogos cuando incluyen en su diagnóstico la nacionalidad del nativo, su país de origen, su formación, y otras circunstancias determinadas?

Según Ptolomeo, la astrología médica se desarrolló en primer lugar en Egipto, y al parecer fue una disciplina bastante sofisticada. El médico-astrólogo examinaría al paciente y también le haría su carta astral, que le proporcionaría información adicional sobre su estado de salud. Las estrellas podrían contarle cosas acerca de los puntos débiles del organismo del paciente o prevenirle de una crisis inminente. Si, después de haber hecho un pronóstico, el médico-astrólogo se mostraba indeciso en elegir entre dos tipos de tratamiento, las estrellas podían indicarle cuál era preferible. Vemos de nuevo la doctrina de simpatía y antipatía en funcionamiento.

La medicina antigua no era obviamente la ciencia que es hoy y, así, la combinación de medicina y astrología no debe sorprendernos. Si, en una sociedad determinada, la mayoría de la gente creía que las estrellas causan o indican la enfermedad humana, así como todo lo demás que le ocurre a los seres humanos, esta sociedad esperaría también que las estrellas revelaran los remedios para la enfermedad, y un médico que ignorara la astrología en conjunto podría tener menos pacientes que uno que tuviera en cuenta la influencia de las estrellas en su diagnóstico.

PTOLOMEO, *Tetrabiblos* I 3

En la medida en que los pronósticos [*astrológicos*] nos interesan, parece que, aun cuando no son infalibles, su potencialidad por lo menos es muy impresionante. De igual modo, la prevención opera en algunos casos, pero no en todos; y, a pesar de que estos casos son pocos e insignificantes, deberían acogerse, apreciarse y considerarse un beneficio inusitado.

Los egipcios eran conscientes de esto. Desarrollaron esta técnica más que ningún otro a través de la combinación de la medicina con el pronóstico astrológico. Nunca habrían establecido ciertos medios de prevención o protección o conservación contra condiciones que existen o se encuentran en el universo, en general o específicamente, si ellos no hubieran estado convencidos de que el futuro no podría cambiarse o alterarse. De hecho, creyeron en la posibilidad de encadenamiento de hechos en función de la teoría del destino. Combinaron con la posibilidad de predicción la parte beneficiosa y útil del método que llamaron «astrología médica» porque querían averiguar, gracias a la astrología, la naturaleza específica de las mezclas en la materia y las cosas relacionadas con los sucesos del universo y sus causas individuales. Se apercebieron de que sin este conocimiento cualquier remedio debía fracasar, puesto que los mismos remedios no podrían ser apropiados para todos los cuerpos y todas las afecio-

nes. Por otra parte, su conocimiento médico de las fuerzas simpáticas o anti-páticas en cada caso y el conocimiento de la terapia preventiva ante una enfermedad inminente así como también la cura de una enfermedad existente les permitió casi siempre prescribir el tratamiento adecuado.

111

Los astrólogos antiguos se esforzaban por determinar el momento del nacimiento de sus clientes lo más exactamente posible porque sabían que la naturaleza del universo cambiaba segundo a segundo. Los aparatos convencionales de medición del tiempo utilizados en la vida cotidiana no eran lo bastante precisos; solamente un astrolabio podía servir. El término astrolabio originariamente significaba «coger estrellas» y el instrumento utilizado por el propio Ptolomeo puede que fuera algo muy simple. En la Edad Media aparecieron tres tipos distintos de astrolabio: (1) una esfera armilar portátil, es decir, un instrumento que constaba de un anillo de metal fijo en el plano del ecuador, algunas veces cruzado por otro anillo en el plano del meridiano; (2) un planisferio, es decir, una proyección polar de parte de la esfera celeste; (3) un anillo graduado de cobre con un índice móvil que giraba sobre el centro.

Los antiguos probablemente conocían al menos uno de estos tipos, pero Ptolomeo no es muy explícito sobre cómo utilizarlos. En su época, los astrólogos todavía observaban el cielo, pero también tenían cartas y efemérides, y guardaban registros de fenómenos celestes sorprendentes. Anotaban el momento exacto en que la luna estaba llena, y así sucesivamente. De este modo, el «momento astral» del nacimiento de una persona podía definirse a partir del lapso de tiempo desde que el fenómeno más reciente se registraba.

PTOLOMEO, *Tetrabiblos* III 2

Frecuentemente se suscita el problema sobre el hecho principal y primero, la fracción de la hora de nacimiento. En general, sólo la observación por un astrolabio «que indique el horóscopo» en el mismo momento del nacimiento, para un observador experto, da el momento exacto. Casi todos los demás instrumentos «que señalan el horóscopo» que la mayoría de los astrólogos serios usan están en muchos casos plagados de errores: los relojes de sol, a causa de su posición incorrecta o el ángulo incorrecto del «gnomon» [*es decir, un alfiler o una lámina triangular que proyecta una sombra*]; los relojes de agua, a causa de la interrupción e irregular flujo del agua para razones diversas, o simplemente por accidente. Así parece necesario explicar primero cómo encontrar por un método lógico y natural el grado del zodiaco al que se pertenece, usando como premisa..., dado el grado de la hora conocida más

cercana a la hora del nacimiento, que es determinado por el método de los «ascendentes». Debemos atender a la relación [*es decir, la conjunción o la oposición*] de dos cuerpos celestes que preceden inmediatamente al nacimiento —puede ser una luna nueva o una luna llena— y, cuando hayamos determinado el grado exacto de ambos cuerpos [*es decir, el sol y la luna*], si hay luna nueva o luna llena, el grado exacto de la que está sobre la tierra, debemos atender qué estrellas controlan la hora del nacimiento.

112

Marte y Saturno se consideran generalmente planetas «desfavorables», pero su influencia perjudicial puede atenuarse si están en posiciones «correctas» en el momento del nacimiento, es decir, en un signo donde se sientan en casa —por ejemplo, Marte en Aries, Saturno en Acuario—. Si ambos están en signos hostiles, propician los tipos de personas que Ptolomeo menciona en su catálogo o quizá debería decirse que crean la disposición hacia una carrera criminal.

PTOLOMEO, *Tetrabiblos* III 13

Saturno asociado con Marte en una posición correcta propicia gente que no es ni buena ni mala: son trabajadores incansables, claramente entrometidos, cobardes jactanciosos, austeros en su conducta, poco compasivos, rebeldes, ásperos, camorristas, alborotadores temerarios, intrigantes, salteadores, cabezotas, demagogos inexorables, tiranos, ávidos, y odian a sus conciudadanos...

En posiciones opuestas [*Marte y Saturno*]: bandidos, piratas, falsos, miserables, agiotistas, ateos... ladrones, perjuros, asesinos, que toman comida prohibida, criminales, homicidas, envenenadores, saqueadores de templos y sepulturas, y, en general, hombres completamente malvados...

113

Este breve poema de Ptolomeo resume lo que podría llamarse el sentimiento religioso que brilla por doquier en su manual técnico (ver *núm. 109*). No es tanto una conciencia del poder que su arte le proporciona ni es un sentimiento de humildad en la faz del universo. Es, más bien, una experiencia religiosa: interpretando la voluntad de los dioses a partir de los movimientos de las estrellas, Ptolomeo siente que está en contacto directo con los dioses.

Se ha dicho que Kepler, el más grande astrónomo y astrólogo del siglo XVII, murió de malnutrición porque cobraba tan modestos honorarios que no podía

pagar las cuentas del tendero. Pero en su obra también se encuentra un espíritu de exaltación que trasciende las preocupaciones de la vida cotidiana.

PTOLOMEO, *Antología Palatina* IX 577

Sé que soy mortal, criatura de un día. Pero cuando exploro los cursos tortuosos de las estrellas, sólo toco con mis pies la tierra: estoy cerca del mismo Zeus, bebiendo mi ración de Ambrosía, el alimento de los dioses.

114

Este texto del siglo II o III d. C. formó en otro tiempo parte de un manual de astrología. Trata de las diversas relaciones de los planetas: la conjunción (distante 0°), la oposición (distante 180°) y el trino (distante 120°). El significado de cada constelación depende de su propia naturaleza (los trinos son normalmente favorables), la naturaleza de los planetas implicados y las posiciones de los planetas en los signos del zodiaco. El arte del astrólogo consiste en ponderar todos estos factores y en determinar su significado de conjunto.

Es obvio el simbolismo que subyace a esta lectura en particular: Mercurio indica buenas oportunidades, especialmente en asuntos de negocios; Júpiter representa el poder, el prestigio y la autoridad; Marte sugiere agresividad. Sin embargo, tal simbolismo funciona de diferentes maneras en diferentes niveles y depende mucho de la posición del individuo en la vida.

Papiro de Tebtunis, n.º 276

... Si, además, Mercurio está en conjunción, y Saturno en una situación irregular,... tiene lugar una circunstancia desfavorable. Si Marte, a la vez, está en oposición a Saturno, mientras la constelación [?] mencionada antes continúa estando, [*¿puede estar ausente?*] ganancias en negocios. Saturno a 120° con respecto a Marte significa [*mala*] fortuna. Júpiter a 120° o en conjunción con Marte propicia grandes reinos e imperios. Venus en conjunción con Marte implica fornicación y adulterio; si, además, Mercurio está en conjunción con ellos, dan lugar a lujurias escandalosas. Si Mercurio está en conjunción con ellos, ocasiona acciones exitosas en los negocios, o [*significa que*] un hombre se ganará la vida con ellos... o por su ingenio [*texto incierto*]... Si Marte aparece a 120° con Júpiter o Saturno, esto genera una gran felicidad, y él [*el nativo*] adquirirá gran riqueza y... si Júpiter y Saturno tienen esta posición, y Marte entra en conjunción con cualquiera... puede obtener [*riqueza*] y conseguir una fortuna, pero la gastará y la perderá toda. Si Júpiter, Mercurio y Venus están

en conjunción, reportan gloria, imperios y gran prosperidad; si la conjunción tiene lugar en la ascensión de Venus, esta persona tendrá prosperidad desde su juventud en adelante.

115

Vecio Valente, un astrólogo del siglo II d. C., considera que su función es decir al cliente la verdad sobre su futuro y ayudarlo a hacer frente a esa verdad. La mayoría de la gente no puede o no quiere aceptar su destino; de hecho, gustan de engañarse a sí mismos confiando en la Oportunidad y abrigando Esperanza y dejando que estas pseudodivindades controlen sus vidas. Estamos siempre dispuestos a esperar que el Destino no será tan duro como el astrólogo profesional predice y estamos más que dispuestos a anticiparnos a un cambio repentino en el Destino debido a Oportunidad. Nuestras oraciones pueden alentar nuevas esperanzas, pero estas esperanzas son en vano. Debemos tratar de ser buenos soldados del Destino y obedecer las órdenes lo mejor que podamos. O, utilizando otra imagen, debemos ser como los actores profesionales, que representan sus papeles y abandonan la escena cuando el argumento demanda su salida. Durante la representación hemos de asumir los papeles que nos ha asignado el Destino y hacerlo lo mejor posible, aunque no nos guste.

La autodisciplina que Vecio Valente reclama aquí es la autodisciplina de la ética estoica y su mensaje es esencialmente el mismo que el de Manilio (*núm. 107*).

VECIO VALENTE, *Antología V 9*
(= p. 219 KROLL)

El destino ha decretado para cada ser humano una inalterable realización de su horóscopo, conformándolo para realizar muchas acciones malas y buenas. A causa de ello, dos seres engendrados como diosas, Esperanza y Oportunidad, actúan como sirvientes del Destino. Gobiernan nuestras vidas. Por obligación y engaño nos hacen aceptar lo que ha sido decretado. Una de ellas [*Oportunidad*] clarifica por sí misma a todos el resultado del horóscopo, se muestra a veces muy buena y bondadosa, a veces oscura y cruel. Alguna vez enaltece para dejar caer de nuevo; otras sume en la obscuridad para, después, llevar a un mayor esplendor. La otra [*Esperanza*] no es ni oscura ni serena; se oculta a sí misma y evoluciona disfrazada y sonríe a todos como un adulator y les sugiere muchos proyectos atractivos que son imposibles de lograr. Mediante tal engaño, gobierna a la mayoría de la gente y ellos, aunque burlados y dependientes de su voluntad, se dejan arrastrar por ella y, llenos de esperanza, creen que sus deseos se cumplirán; luego sufren lo que no esperan. A veces

Esperanza ofrece expectativas sólidas, pero realmente se ha marchado ya y se ha ido a otros. Parece estar cerca de todos, y, sin embargo, no permanece con nadie.

Los que no están familiarizados con los pronósticos astrológicos y no tienen deseo de estudiarlos los rechazan y quedan esclavizados por las diosas mencionadas anteriormente; experimentan todo tipo de castigo y sufren alegremente. Algunos descubren que una parte de sus expectativas se ha cumplido, hasta el punto de que incrementan su esperanza y esperan un resultado permanentemente favorable, sin darse cuenta de cuán inestables son las cosas y cuán fácilmente pueden suceder accidentes. Alguno que ha quedado desilusionado en sus expectativas, no sólo ocasionalmente, sino continuamente, abandona alma y cuerpo a la pasión y vive deshonrada y desgraciadamente; en otros casos viven como esclavos de la inconstante Oportunidad y la Esperanza alevosa y nunca son capaces de lograr nada en la vida. Pero los que alcanzan la verdad y se dedican al pronóstico del futuro adquieren un alma que es libre y no sujeta a la esclavitud. Desprecian a Oportunidad, no persiguen ilusiones, no se asustan ante la muerte y viven imperturbablemente. Han inducido a sus almas a ser valientes y no se hinchan por la prosperidad ni se deprimen por la adversidad, sino que aceptan alegremente las cosas tal como vienen. Al haber renunciado a todo tipo de placer y lisonja, se convierten en buenos soldados del Destino.

Por ello es imposible mediante oraciones o sacrificios superar lo instituido que estaba fijado en el comienzo y sustituirlo por otra cosa más agradable. Cualquier cosa que está prevista para nosotros sucederá aun cuando no roguemos para conseguirla; lo que no es voluntad del destino no sucederá, a pesar de nuestras oraciones. Como los actores en una obra, que cambian sus máscaras según el texto del poeta y representan con toda naturalidad a reyes, ladrones, labradores, gente común o dioses, así nosotros debemos representar los papeles que ese Destino nos ha asignado y adaptarnos a lo que sucede en cualquier situación determinada, aun cuando no nos guste. Pues si uno se opone, «sufrirá de todos modos y no conseguirá nada» [*Cleantes, frag. 527 Arnim*].

En su libro de texto, Vecio Valente nos habla sobre los deleites de la investigación astrológica. El siguiente pasaje suena casi como una paráfrasis en prosa del breve poema de Ptolomeo (*núm. 113*). Para estos hombres, la astrología era claramente más que una profesión, más que una ciencia: era una vocación, y no les dejaba ni tiempo (ni ganas) para los pasatiempos populares y las diversiones de la época, tales como carreras de caballos, conciertos, juegos, bailes. Vecio Valente parece creer que todas las llamadas experiencias agradables contienen en

sí mismas o son inevitablemente seguidas por un elemento de dolor. Esto no es verdad en el caso de la investigación del cielo: comunica una experiencia de pura alegría. Esto podría decirse de cualquier tipo de investigación que requiera mucho trabajo y largas horas, que progrese lentamente, pero que reporte, como recompensa, grandes revelaciones y descubrimientos. Algunos alquimistas hablan de su arte en términos igualmente entusiastas.

VECIO VALENTE, *Antología VI 1*
(= p. 242 KROLL)

Nunca me entusiasmé por los diversos tipos de carreras de caballos ni por el brusco azote del látigo, ni por los movimientos rítmicos de los bailarines, ni he disfrutado con el encanto superficial de flautas, poesía, sonidos melodiosos o cualquier otra cosa que atrae a un auditorio por un cierto arte o por bromas. Nunca me impliqué en ninguna ocupación útil o nociva que compartiera placer y dolor. No tuve nada que ver con hechos deshonorosos y penosos... [*al menos una palabra parece faltar en el texto griego*]. Pero al haber experimentado la contemplación reverente y divina de los fenómenos celestes, deseé purificar mi carácter de todo tipo de vicio y contaminación y dejar mi alma inmortal. Sentí que contacté con seres divinos, y adquirí una mente sobria para la investigación.

117

En sus explicaciones, Plotino, el más eminente neoplatónico, trata sobre la magia y las ciencias ocultas en general. Él mismo tenía al parecer dones «psíquicos» y en cierta ocasión se le dijo que tenía un espíritu guardián de un orden superior que la mayoría de los mortales y que también era capaz de protegerse de la poderosa magia negra (Porf., *Plot.* 10).

Entre las explicaciones del maestro que Porfirio — él mismo serio estudioso de prácticas ocultas — publicó en seis grupos de nueve libros llamados las *Enéadas*, hay una que trata de astrología (III 1, 5). En este contexto, Plotino no rechaza la posibilidad de que los astros puedan guiar nuestras vidas; de hecho, acepta la doctrina estoica de la «simpatía cósmica» que sirve de base a buena parte del pensamiento astrológico. Pero para él los astros no actúan como causas por sí mismos; son solamente indicadores de lo que está por venir. No pueden dirigir nuestra manera de pensar, nuestra voluntad, ni pueden determinar nuestro carácter. Puesto que los astros son seres divinos, ciertamente no pueden considerarse responsables del mal de este mundo.

Si así es, Plotino debe de suponer la existencia de un poder superior a los astros, un poder que gobierna o influye a la vez en los astros y en nuestros des-

tinios, y los astros deben de funcionar meramente como una serie de instrumentos cósmicos que proporcionan importante información a quienes son capaces de interpretarlos correctamente.

Para Plotino todos los modos de existencia están determinados por una especie de expansión o «desbordamiento» de una fuerza única impersonal e inmaterial que él llama «El Uno» o «El Bien». El problema del mal requeriría un tratamiento especial: Plotino lo considera esencialmente una forma de no-ser representada por el mundo de los sentidos en tanto que tiene una base material; así elimina el concepto de un alma cósmica mala como antagonista de «El Bien».

En esta explicación concreta, Plotino quiere restringir y reducir las exageradas pretensiones de los astrólogos sin denunciar realmente su arte. Según él, existe algo como la herencia, y más allá de la herencia y los poderes superiores hay algo que podemos llamar «lo nuestro», es decir, nuestra propia individualidad. Así, la vida, la personalidad, puede ser el producto de tres influencias en total.

Podría deducirse de esta afirmación que no todos los aspectos del carácter y la vida de una persona pueden verse en los astros y que el astrólogo, que confía sólo en los astros, nos da inevitablemente una información falsa o incompleta sobre nosotros mismos.

Plotino parece familiarizado con los principios y técnicas de la astrología contemporánea. Debió de leer al menos uno de los manuales existentes y anotar algunos errores para tratarlos en su explicación. Probablemente también tuvo contactos con algunos practicantes a través de sus alumnos. Por tanto, a pesar de su crítica, puede considerarse una fuente fidedigna y su tratamiento de la materia llena algunas lagunas en nuestro conocimiento de la astrología antigua.

PLOTINO, *Enéadas* III 1, 5-6²⁶

Pero tal vez no es así como se lleva a cabo cada cosa, sino que es la rotación celeste la que gobierna todas las cosas y la que, a una con el movimiento de los astros, dispone cada cosa de acuerdo con la posición relativa de aquéllos en sus aspectos, ortos, ocasos y conjunciones. Es un hecho al menos que hay quienes, mediante la adivinación por los astros, hacen predicciones tanto acerca de las cosas que van a suceder en el universo como acerca de cada individuo, cuál va a ser la suerte de cada cual y, sobre todo, cuál va a ser su modo de pensar. Arguyen que a la vista está que los otros animales y las plantas crecen y decrecen por influjo de la simpatía de los astros y son afectados por los restantes efectos causados por éstos. Añaden que las regiones que hay sobre la tierra difieren entre sí según su posición con respecto al universo y principalmente con respecto al sol, y que, en fin, no son sólo los otros seres —plantas y animales— los que guardan correspondencia con las regiones, sino que también la guardan el aspecto físico de los hombres, su tamaño y

²⁶ Traducción de J. Igal.

color, sus enfados y apetitos y sus ocupaciones y caracteres. La conclusión es que la rotación del universo es dueña y señora de todas las cosas.

En contra de tales afirmaciones, lo primero que hay que responder es lo siguiente: que el que afirma esto está adjudicando a los astros —él también, de otro modo— lo que es nuestro, las voliciones y las afecciones, los vicios y las tendencias, y que, al no concedernos nada a nosotros, nos deja reducidos a ser piedras movidas, y no hombres que tienen una tarea que realizar por sí mismos y por su propia naturaleza. Ahora bien, es menester que, por una parte, se nos conceda a nosotros lo que es nuestro y que, por otra, a ciertas cosas que son ya nuestras y propias de nosotros se les añadan algunas provenientes del universo. Y así, distinguiendo cuáles son las cosas que nosotros obramos y cuáles aquellas que padecemos por fuerza, no hay que atribuir todas a los astros. Además, es verdad que hay cosas que tienen que venimos de las regiones y de la diversidad del entorno, por ejemplo el calor y la frialdad temperamentales; pero también hay otras que deben venimos de nuestros progenitores. Es un hecho al menos que de ordinario nos parecemos a nuestros padres en el aspecto físico y en algunas de las pasiones irracionales del alma. Y aunque es verdad que también hay quienes se parecen físicamente por influjo de las regiones, no obstante, al menos en carácter y en el modo de pensar, se aprecia en ellos una grandísima diferencia. Es que esas cualidades provienen de un principio distinto. Además, también aquí sería apropiado mencionar la resistencia que oponemos a nuestro temperamento y a nuestros apetitos. Pero si, porque ellos anuncian los sucesos que atañen a los individuos, fijándose en la posición de los astros, toman esto como prueba de que dichos sucesos son causados por los astros, entonces también las aves y todos los seres que los adivinos observan cuando hacen predicciones serán causantes, por la misma razón, de los sucesos que presagian.

Más aún, es posible someter esto a un examen más riguroso partiendo de las consideraciones siguientes. Ellos dicen que las cosas que uno podría predecir fijándose en la posición que tenían los astros en el momento del nacimiento de cada cual, tienen su origen en éstos, que no sólo las presagian, sino que además las causan. Entonces, cuando pronostican el noble linaje de hijos nacidos de padres y madres ilustres, ¿cómo puede decirse que se deba al influjo de los astros eso que preexiste en los progenitores antes de que se produzca esa posición astral en la que ellos fundan sus predicciones? Es más, por el horóscopo de los hijos anuncian la suerte de los padres, y por el de los padres anuncian —refiriéndose a quienes no han nacido todavía— cuáles van a ser las disposiciones de los hijos y cuál la suerte que van a encontrar; y por el horóscopo de hermanos, anuncian muertes de hermanos, y por el de las mujeres, la suerte de sus maridos, y, viceversa, por el de los maridos, la de sus mujeres. Entonces, ¿cómo es posible que la posición de cada cual en los astros sea la causa de cosas que ya por el horóscopo de los padres se anuncia que van a ser

así? Porque o aquella situación anterior es la causa determinante o, si aquélla no es determinante, tampoco lo será ésta. Más aún, el parecido físico de los hijos con sus padres denota que tanto la hermosura como la fealdad nos vienen de familia, y no del movimiento de los astros. Además, es razonable suponer que por el mismo tiempo y aun al mismo tiempo en que nacen animales de todas clases, nacen también hombres; y a todos ellos debiera caberles la misma suerte, puesto que les corresponde la misma posición astral. Entonces, ¿cómo explicar que, al mismo tiempo en que nacen hombres, nazcan también los otros animales por intervención de las figuras astrales?

No, sino que cada uno nace según su respectiva naturaleza: caballo, porque nace de un caballo; hombre, porque de un hombre, y tal hombre, porque de tal hombre. Quede sentado, por otra parte, cómo coopera la rotación del universo: cediendo la parte principal a los progenitores; y cómo cooperan los planetas a la formación del cuerpo: con una cuantiosa aportación somática de calores y frialdades y de los temperamentos somáticos correspondientes. Entonces, ¿cómo pueden depararnos los caracteres, las ocupaciones y, principalmente, todo aquello que no parece depender del temperamento somático, por ejemplo quién va a ser gramático o geómetra o un experto jugador de dados, y quién inventor de estas cosas? Y la maldad de carácter, ¿cómo puede venimos dada por quienes son dioses?... Digamos más bien que esos seres se mueven en pro de la preservación del universo y que nos prestan además otro servicio: el de que, mirándolos como si fueran letras, los que entiendan la tal escritura puedan leer el futuro en las figuras astrales, rastreando su significado por el método de la analogía, del mismo modo que si uno dijera que, puesto que el ave vuela excelsa, augura ciertas acciones excelsas.

En esta explicación, Plotino continúa su discusión sobre las doctrinas astro-lógicas. Durante sus años de enseñanza con frecuencia volvió a los mismos temas, abordándolos desde diferentes ángulos. Como Sócrates, parece haber formado sus pensamientos a medida que avanzaba, pero prefería el monólogo a la forma dialogada. De nuevo vemos que estaba familiarizado con esta materia.

Le parece absurdo decir que los astros están enojados con los hombres y los castigan haciéndolos poco atractivos o pobres o enfermizos o malvados. (Es importante recordar que los planetas se llamaban así por los dioses grecorromanos, que tenían poder divino pero no amor y compasión divinos, y que estaban, de hecho, dominados por todas las pasiones y emociones humanas.) Probablemente, mucha gente en la época de Plotino no tenía problema en creer que los dioses astrales realmente causaban todos los males del mundo — enfermedad, crimen, guerra — porque estuvieran enojados. Pero esto, dice Plotino, es impensable.

Hay otra posibilidad: los astros no son favorables o desfavorables *per se*, pero emiten una radiación positiva o negativa, dependiendo de su posición en el universo. O bien que algunos son favorables, otros desfavorables siempre, pero sus posiciones modifican la intensidad de su radiación (positiva o negativa).

Plotino resume las diversas doctrinas de los astrólogos antes de lanzar su ataque sobre ellos. En primer lugar, considera si los planetas tienen o no alma. Obviamente, si tienen alma tienen también voluntad propia y pueden hacernos mal voluntariamente. Pero son seres divinos y por tanto no quieren hacernos mal. Ciertamente no pueden ser sobornados. Si los planetas no tienen voluntad propia, podrían posiblemente ser compelidos por sus posiciones y constelaciones a perjudicarnos. Plotino parece referirse aquí a esa parte de la doctrina astrológica que establece una especie de jerarquía social en el cielo. Un planeta puede ser esencialmente benéfico, pero puede también temporalmente ser degradado dentro de la jerarquía celeste y puede incluso ser forzado a hacer algo malo.

Este concepto global de un imperio celeste, en el que todos tienen una cierta posición, pero pueden subir o bajar, con autoridades superiores arriba y autoridades menores abajo, refleja de algún modo la estructura jerárquica de los grandes imperios del mundo antiguo: Babilonia, Egipto, Persia, Roma. En esa jerarquía era posible que un oficial o comandante bueno e inteligente hiciera daño a la gente por debajo de él porque una orden hubiera venido de arriba. Era también posible que un gobernante malvado y corrupto hiciera algo bueno, en contra de su voluntad, porque estaba atado por sus instrucciones. El modo en que enormes estructuras políticas y administrativas habían funcionado durante muchos siglos debió de influir en el pensamiento de la gente sobre la más grande de todas las estructuras, el universo. Posiblemente, se formarían un concepto de ello más fácilmente a partir de las experiencias cotidianas de su pequeño mundo.

En su explicación, Plotino ataca este modelo del universo. Se niega a ver los planetas como elevados burócratas celestes que eran injustos con la gente normal a causa de influencias superiores o porque estaban malhumorados en un momento determinado.

En la primera edición impresa de las *Enéadas*, así como en una primera traducción latina, un curioso pasaje (12) aparece a continuación del párrafo 5. Parece defender la astrología contra la clase de crítica que Plotino le dirige, aunque nunca ataca su doctrina principal. Los estudiosos han sugerido que éste es un breve ejercicio pronunciado por uno de los alumnos de Plotino. Los filósofos antiguos algunas veces animaban a sus alumnos a contradecirlos y a tratar de construir una argumentación sólida contra ellos, por el simple hecho de la discusión, como un ejercicio de dialéctica. El maestro se veía así obligado a encontrar nuevos argumentos para su propia posición o a refutar las objeciones que parecían debilitarla. El párrafo 12 podría bien ser el resumen de tal crítica, encontrada entre los ejercicios del maestro y editada junto con ellos. Podría también ser un extracto que él mismo compuso mientras leía un tratado astrológico, pensando utilizarlo en clase como una *aide-mémoire*. De todas formas, parece corresponder aquí y no después del párrafo 11, donde lo sitúa la mayoría de editores. El párrafo tradicionalmente numerado como 6 no continúa el argumento del párrafo 5, sino que parece ser una refutación del párrafo 12.

PLOTINO, *Enéadas* II 3, 1-5; 12; 6²⁷

1. Que el movimiento de los astros presagia los sucesos futuros en cada caso, pero que él mismo no causa todas las cosas, como opina la mayoría, ya lo hemos dicho antes en otra parte [*En.* III 1, 5], y nuestra discusión proporcionaba algunas pruebas; pero ahora hay que volver a tratarlo con mayor exactitud más por extenso, porque no es cosa de poca monta el opinar que las cosas sean de un modo o de otro.

Pues bien, dicen que los planetas con su movimiento son causa no sólo de las demás cosas —pobreza y riqueza, salud y enfermedad—, sino también de la fealdad y, a la inversa, de la belleza y, lo más grave, de los vicios y virtudes y aun de las acciones que de ellos resultan, de cada una y en cada ocasión, como si los planetas estuvieran enojados con los hombres por cosas en que los hombres mismos no delinquen, pues que están en el estado en que están por influjo de aquéllos. Añaden que los llamados bienes los deparan no porque estén complacidos con los beneficiarios, sino porque ellos mismos están o malhumorados o, a la inversa, eufóricos, según los parajes de su recorrido, y también porque, cuando están en sus centros, piensan de modo distinto de cuando declinan. Pero lo más grave es que, aunque dicen que unos planetas son malos y otros buenos, aseguran, con todo, que los que de entre ellos llaman malos deparan bienes, y los que llaman buenos resultan malos. Añaden que, cuando se ven unos a otros, producen efectos distintos de cuando no se ven, cual si no fueran dueños de sí mismos, sino que fueran distintos cuando se ven de cuando no se ven. Agregan que si un planeta ve a este otro, es bueno, pero que si ve a aquel otro, se modifica; y que ve de un modo o de otro según que la visión se produzca conforme a tal configuración o a tal otra; y que la mezcla de todos juntos resulta distinta, del mismo modo que la mezcla de diversos líquidos resulta distinta de los líquidos mezclados.

Siendo, pues, éstas y otras por el estilo las opiniones emitidas, es conveniente examinar y discutir cada una de ellas. Un punto de partida apropiado puede ser el siguiente.

2. Estos seres que se mueven ¿hay que tenerlos por animados o por inanimados? Porque si son inanimados, como no hacen otra cosa que calentar o enfriar, y eso si suponemos que hay también algunos astros fríos, en todo caso detendrán su influjo dentro de los límites de la naturaleza de nuestro cuerpo, siendo su efecto en nosotros, evidentemente, somático, de suerte que tampoco sea mucha la modificación de los cuerpos, dado que las emanaciones emitidas por los respectivos astros son las mismas y que, además, en la tierra se mez-

²⁷ Traducción de J. Igal.

clan todas juntas en una sola, de manera que las diferencias dependen sólo de las diversas regiones, según su cercanía o lejanía; y el astro frío contribuye a la diversidad del mismo modo. Pero hacer sabios a unos y a otros necios, a unos gramáticos y a otros retóricos, a otros citaristas o maestros en las demás artes y, encima, ricos o pobres, ¿cómo podrán hacerlos? ¿Y todas las otras cosas que no tienen su causa originativa en el temperamento somático? Por ejemplo, el tener tal o cual hermano, padre, hijo y mujer, el ser afortunados en este momento y el llegar a ser general o rey.

Pero si los astros son animados y obran con voluntad deliberada, ¿qué daño han recibido de nosotros para que nos hagan mal voluntariamente, y eso morando en una región divina y siendo divinos ellos mismos? Además, tampoco se dan en los astros los factores que hacen malos a los hombres, ni en modo alguno se les sigue bien o mal de nuestro bienestar o malestar.

3. —Pero es que estos efectos no los causan voluntariamente, sino compelidos por los lugares y las configuraciones.

—Pero si los causan compelidos, a buen seguro todos deberían causar los mismos efectos cuando están en los mismos lugares y configuraciones. Pero, de hecho, ¿qué variación experimenta tal planeta por pasar ahora por tal sección del zodiaco y luego por tal otra? La verdad es que ni siquiera se encuentran en el zodiaco mismo, sino a muchísima distancia por debajo de él, además de que, en cualquier sección en que se encuentre, está en el cielo. Es ridículo que un planeta sea distinto y que depare dones distintos en cada una de las secciones por las que pasa, y que, por otra parte, sea distinto cuando se levanta, cuando está en un centro y cuando declina. Porque no es verdad que ora se deleite, cuando está en el centro, ora se entristezca o se vuelva inactivo, cuando declina, ni tampoco que uno de ellos se enfada cuando se levanta y se apacigüe cuando declina, mientras que algún otro se vuelva mejor aun cuando decline. Porque siempre cada uno está en un centro para unos mientras declina para otros; y, si declina para unos, es que está en un centro para otros; y seguramente que no se alegra y se entristece ni se enfada y se apacigua al mismo tiempo. Pero decir que algunos de ellos se alegran cuando se ponen y otros cuando están en sus ortos, ¿cómo negar que sea ilógico? Porque también así se sigue que se entristecen y se alegran a la vez.

En segundo lugar, ¿por qué la tristeza de aquéllos nos ha de causar daño? Y, en general, ni siquiera hay que atribuirles que se entristezcan, ni que se alegren en ocasiones, sino que siempre mantienen su jovialidad, gozándose de los bienes que poseen y del espectáculo que contemplan. Porque en sí mismo tiene cada uno su vida; en su actividad tiene también cada uno su bienestar. Ahora bien, éste no nos concierne a nosotros. Y el influjo de los vivientes, sobre todo el de los que no tienen trato con nosotros, es accidental, no principal ni dirigido en absoluto a nosotros, como es accidental para las aves el presagiar.

4. Y también es ilógico lo siguiente: que tal planeta, al ver a tal otro, se alegre, mientras que tal otro, al ver a tal otro, lo contrario. Porque ¿qué hostilidad cabe entre ellos o sobre qué? ¿Por qué, si lo ve triangularmente, se halla en un estado distinto de si lo ve diametral o cuadrangularmente? ¿Por qué, configurado de esta manera, lo ve, pero si está en el signo contiguo del zodiaco, estando más cerca, no lo ve mejor? Y, en general, ¿cuál será la forma de que produzcan los efectos que se dice que producen? ¿Cómo es que cada uno por separado produce un efecto y cómo luego todos juntos otro distinto resultante de todos? Porque no es verdad que, tras convenir unos con otros, operen así en nosotros el efecto acordado, cediendo cada uno alguno de sus propios influjos, ni tampoco que uno haya impedido por fuerza que se efectúe la donación del otro, ni tampoco que el uno haya cedido la acción al otro persuadido por él. Y decir que tal planeta se alegra cuando se encuentra en la casa de tal otro, pero que a éste le pasa al revés cuando se encuentra en la casa de aquél, ¿no es verdad que es como si uno, tras suponer que dos hombres son amigos el uno del otro, dijera luego que el uno ama al otro, pero que este otro, al revés, odia a aquél?

5. ¿Y cuando dicen que alguno de ellos es frío y, encima, que, si está lejos de nosotros, nos es más favorable, poniendo su nocividad para nosotros en su frialdad? Sin embargo, donde debiera sernos favorable es en los signos del zodiaco contrapuestos a él. ¿Y cuando dicen que, si el planeta frío está en posición contraria a la del caliente, ambos dos resultan temibles? Sin embargo, debería entonces haber una mezcla equilibrada. ¿Y cuando dicen que tal planeta se alegra con el día y se torna favorable al calentarse, mientras que tal otro se alegra con la noche por ser ígneo, como si no estuvieran siempre en pleno día —quiero decir en plena luz— o como si el segundo se viese atrapado por la noche, cuando, en realidad, está muy por encima de la sombra de la tierra? Y respecto a que la luna, en conjunción con tal planeta, es favorable en plenilunio, pero desfavorable en menguante, habría que admitir, si acaso, lo contrario. Porque cuando es luna llena para nosotros, estará sin luz en su otro hemisferio para aquel planeta, que está sobre ella, mientras que, cuando es menguante para nosotros, será luna llena para aquél. Así que, cuando es luna menguante, debiera producir los efectos contrarios, puesto que mira a aquél con la cara luminosa. En realidad, a ella misma no le importará en qué fase esté, ya que en una de sus mitades está siempre iluminada; pero tal vez le importe a aquél, si se calienta, como dicen. Pero se calentará, si la luna está sin luz para nosotros. Ahora bien, si es favorable para el otro cuando está sin luz para nosotros, es que es luna llena para él...

12. ...Ahora bien, la cara de la luna vuelta a nosotros es oscura para las cosas de la tierra, mas no causa aflicción a la región de arriba. Pero parece ser una fase peor porque aquel planeta no nos ayuda a causa de su lejanía, mientras que, cuando es luna llena, basta para la región de abajo, aunque aquél esté

lejos. En cambio, en los casos en que la cara oscura está vuelta hacia el planeta ígneo, suele creerse que es favorable a nosotros, porque contrarresta el efecto de dicho planeta, que es más ígneo que la cara de la luna vuelta hacia él.

Mas los cuerpos que, procedentes de allá arriba, son propios unos de unos seres animados, y otros de otros, son más o menos calientes, pero ninguno es frío. Lo atestigua la región en que moran. En el que llaman Zeus la mezcla de fuego es equilibrada; y lo mismo en el Lucero matutino. Por eso parecen acordes a causa de su semejanza, y ajenos, en cambio, por su buena mezcla, al llamado Ígneo, y a Crono, por la lejanía de éste. Hermes, en cambio, es indiferente porque, al parecer, se asemeja a todos. Pero todos contribuyen al bien del conjunto. Así que se hallan relacionados entre sí como conviene al conjunto, como se observa que lo están en un animal individual todas y cada una de sus partes. Porque ésa es principalmente su razón de ser. La bilis, por ejemplo, es conveniente tanto para el conjunto como para la parte vecina, ya que debía suscitar la cólera a la vez que no se le debía permitir que se desmandara con el conjunto y con la parte vecina. Pues así también en el animal perfecto se requería una parte análoga a la bilis, y alguna otra vinculada a lo placentero, y otras que hicieran de ojos, y que todas estuvieran en simpatía mutua a causa de su buena proporción. Porque así es como habrá unidad y una sola armonía.

6. Y cuando identifican tal o cual planeta con Ares o con Afrodita y añaden que son causa de adulterios cuando se encuentran en un sitio concreto, como si con la lascivia de los hombres saciaran ellos sus mutuos requerimientos, ¿no encierra esto un gran contrasentido? Y que el mirarse el uno al otro, si se miran de un modo concreto, les resulte placentero, pero que más allá de este placer no disfruten de ningún otro, ¿cómo podría uno admitir esto? Y, como hay miríadas de vivientes incontables que nacen y existen, el estar siempre realizando tal o cual efecto en pro de cada viviente, el darles celebridad, el hacer que sean ricos, pobres, lascivos, y el realizar ellos mismos las actividades propias de los vivientes respectivos, ¿qué clase de vida es la de ellos? ¿Cómo es posible que hagan tal cantidad de cosas?

VI
ALQUIMIA

INTRODUCCIÓN

La palabra *alquimia* proviene del árabe *alkimya*, que se compone del artículo *al* y un sustantivo preárabe, probablemente el egipcio *kamt*, *quemt* o *chemi*, todo lo cual parece significar «negro» o «sustancia negra» y podría referirse al lodo del Nilo, pero también, al parecer, a un polvo negro producido a partir del azogue en un proceso de producción de metal desarrollado en Egipto. En cierto momento se creyó que este polvo era la sustancia básica de todos los metales.

La alquimia, la precursora de la química, era una filosofía o ciencia oculta que se proponía unir en estrecha relación el macrocosmos (el universo) con el microcosmos (el ser humano). Se basaba en la ley mágica de simpatía y contenía elementos de astrología, misticismo, religión y teosofía. Gran parte de la alquimia antigua es «científica» y de naturaleza altamente técnica. Se construyeron aparatos especiales y se utilizaron bajo unas condiciones que recuerdan la investigación moderna. Pero los fines últimos de la alquimia no eran siempre «científicos», desde el punto de vista actual. Cualquier descubrimiento importante parece haber sido más o menos accidental y no siempre se reconocía del todo. Algunos, incluso, se mantuvieron en secreto, fueron después olvidados y tuvieron que ser redescubiertos siglos más tarde.

¿Cuáles eran los principales propósitos de la alquimia? La transmutación de metales de menor pureza en plata y oro; la creación de un elixir de vida para prolongarla; la creación de un ser humano (*homunculus*). Todos estos eran logros útiles y productivos que podían proporcionar enorme poder y riqueza al alquimista o al rey para el que trabajara. Al mismo tiempo, los alquimistas, al parecer, trabajaron en la búsqueda de su propia alma — su purificación y perfección —.

Consideremos los propósitos prácticos con más detalle. El hecho de que metales preciosos como oro y plata pudieran obtenerse de metales de menor valor como cobre, hierro, plomo y estaño, no era, por supuesto, más que una ilusión, pero incluso la plata y el oro falsos eran de gran valor comercial, como lo son las joyas de bisutería en nuestros tiempos. Reyes, nobles y ricos llevaban joyas auténticas, pero la mayor parte de la gente se contentaba con una

imitación. Un simple baño superficial de los metales más bajos —quizá añadiendo pequeñas cantidades de oro o plata auténticos— permitía a los alquimistas recubrir los objetos y con ello aproximarlos al brillo de la plata o el oro. Los alquimistas también ofrecían aleaciones tan parecidas a los metales preciosos que podían engañar a cualquiera que no fuera un auténtico experto.

En Egipto, los orfebres y metaleros habían trabajado durante siglos con diversos metales. Cuando el Egipto helenístico atrajo a los científicos griegos, sin duda se hicieron nuevos progresos. Se ha sugerido que la magia en general, así como la astrología y otras ciencias y técnicas ocultas, se desarrollaron en el Egipto helenístico como resultado de un intercambio de ideas entre artífices egipcios y científicos griegos. Lo mismo podría decirse de la alquimia. Presumiblemente, como en el caso de la astrología, muchas ideas y tradiciones se habían originado en Mesopotamia pero, más tarde, pasaron a Egipto y, por aquella época, los científicos griegos habían llegado ya a Egipto. Esta explicación es en gran parte especulativa. Podría pensarse, sin embargo, que cualquier conocimiento antiguo existente en la época de la conquista de Alejandro había sido desarrollado por los discípulos del propio maestro de éste, Aristóteles, que había sido invitado por los Ptolomeos a ir a Egipto y trabajar allí.

Todas las civilizaciones antiguas sintieron fascinación por el oro —cómo encontrarlo en la superficie de la tierra; cómo lavarlo, fundirlo, refinarlo; y si esto no ocurría de modo natural, cómo encontrar maneras de producirlo artificialmente—. La alquimia fue fomentada por los reyes de Egipto porque ayudaba a crear nuevas industrias, especialmente la producción de joyas y cosméticos.

El tratado más antiguo existente sobre alquimia, el *Papiro Ebers*, un rollo de unos 20 m. descubierto en la necrópolis de Tebas, algunas veces considerado el libro más antiguo del mundo, es un documento importante para la *iatroquímica*, es decir, el uso médico de la química o la alquimia. Contiene más de 800 prescripciones y recetas. Una se titula «Un encantador remedio contra la muerte» y recomienda media cebolla mezclada con espuma de cerveza. No hay nada de magia en esto, pues las cebollas y la cerveza eran muy populares entre los egipcios. Otras recetas se basan claramente en las leyes de simpatía, antipatía o analogía. Para proteger la ropa contra los ratones, había que restregar manteca de gato en ella; así como los gatos vivos mantienen alejados a los ratones, la grasa de uno muerto servía de protección. A algunas de las pócimas se les daban nombres simbólicos —por ejemplo, «sangre de dragón»— para indicar su poder.

Estas recetas se conservaron durante siglos en los archivos reales y en las bibliotecas de los templos. Eran celosamente guardadas, de igual modo que se guardan hoy los secretos industriales, para mantener la competitividad, pero también porque se creía que tenían como base la revelación divina. En las postrimerías de la Antigüedad, Hermes Trismegisto, una combinación del dios

egipcio Tot y el dios griego Hermes, surgió como el dios que había descubierto la alquimia y las otras ciencias ocultas, y las había enseñado a la humanidad. Por esta época, la alquimia había experimentado la influencia del neopitagorismo, y la creencia en los números como símbolos de las fuerzas cósmicas había empezado a representar un papel importante.

LOS DOS ASPECTOS DE LA ALQUIMIA

Es preciso distinguir entre los dos aspectos de la alquimia antigua. Por una parte, era una ciencia aplicada y sus fines eran prácticos y comerciales. Por otra parte, era casi una religión, una forma mística de vida. Quizá pueda resultarnos difícil reconciliar estos dos aspectos, pues en un momento dado o en un determinado artífice uno de los dos aspectos puede haber eclipsado al otro. Quizá debiéramos utilizar el término *alquimia* sólo para referirnos a la combinación de los dos aspectos y hablar de *química antigua* cuando el elemento religioso está ausente.

EL PLANO PRÁCTICO

Observemos en primer lugar el aspecto práctico. Los alquimistas trabajaban en drogas que pudieran devolver la salud y prolongar la vida. También desarrollaban tintes y colores. Sabemos que la púrpura tiria, por ejemplo, tenía una gran demanda en los días del Imperio Romano a causa de su riqueza y resistencia al lavado. El proceso de fabricación, que se comprende hoy de una forma aproximada, era un secreto de los tirios y, mientras mantuvieron su monopolio, sus beneficios debieron de ser enormes. Para competir, los alquimistas de otros países trataron de desarrollar tintes que fueran tan atractivos como la púrpura tiria pero más fáciles de hacer y, con ello, más baratos, y hasta cierto punto tuvieron éxito, pues las envolturas teñidas de añil de algunas momias están todavía admirablemente frescas hoy.

En tiempos helenísticos, Egipto también tuvo una importante industria de cosméticos. Perfumes, lociones y diferentes clases de maquillaje (colorete para las mejillas, polvos negros para oscurecer las cejas) se exportaban a otros países.

El objetivo fundamental de los alquimistas parece haber sido imitar y acelerar los procesos que ocurren más lentamente y con menor perfección en la naturaleza, para conseguir los mismos resultados con mayor rapidez y de forma menos costosa. Se podría decir que trataban de perfeccionar la naturaleza y utilizar sus recursos naturales de la manera más racional.

Los procesos químicos tales como la oxidación, la reducción, la solución, la fundición y la aleación eran conocidos por los alquimistas antiguos. El azufre y el mercurio mostraban los efectos más espectaculares en lo que a cambios de color y sustancia se refiere; de ahí que gozasen de gran popularidad. La fermentación de la cebada en cerveza se había conocido durante miles de años en el Oriente Medio; la fermentación de zumo de uva en vino era conocida por los griegos de la época de los héroes; y la destilación de licores puede que fuera descubierta por un alquimista egipcio a finales de la Antigüedad, aunque la técnica se olvidó al parecer y tuvo que ser redescubierta en la Edad Media. La palabra *alcohol* es árabe, pero originariamente designaba los finos polvos metálicos (normalmente antimonio pulverizado) que las mujeres del Oriente Próximo ponían en sus párpados.

Algunos de los aparatos utilizados son conocidos. El *alambique* es un aparato de destilar sencillo inventado por Cleopatra (probablemente no la reina). Su nombre deriva de una palabra árabe que recoge el griego *ámbix* «taza» o «vaso» y constaba de la *cucurbita* «recipiente en forma de calabaza» y el *ámbix* «tapadera», que permitía el paso del producto destilado al recipiente. Según la tradición, el primer «baño María» también fue inventado por una mujer, María la Judía (todavía se llama *bain-marie* en francés [y en español, baño María]), y consistía en una vasija de fondo plano llena de agua caliente en o sobre la cual se colocaban otras vasijas para calentar, evaporar o secar sus contenidos. El *kerotakis* era un recipiente cerrado en el que finas láminas de cobre y otros metales se exponían a la acción de diversos vapores, por ejemplo, el vapor de mercurio. Este aparato parece haber sido una especie de *alambique* o *alquitara*, es decir, un destilador o retorta con su cuello o cuellos de acceso hacia abajo. El *atanor* («horno» en árabe) era una pequeña torre abovedada que contenía una vasija de forma ovoide que se situaba en un baño de arena encima de un fuego; se podía mantener un calor constante usando este aparato.

Muchos otros aparatos sencillos continuaron en uso durante la Edad Media. Los primeros tratados de alquimia se escribieron en lengua egipcia, pero parece que en el período helenístico los libros de texto más importantes estaban en griego. Del griego se tradujeron al árabe y del árabe al latín. Así, un enorme cuerpo de información —o «desinformación»— ha llegado a Occidente, parte de él en griego, parte solamente en traducciones.

EL PLANO ESPIRITUAL O MÍSTICO

El plano místico de la alquimia está casi tan bien documentado como su plano práctico. Se caracteriza por una búsqueda de la perfección espiritual, así

como la búsqueda de metales preciosos significaba el perfeccionamiento y pulimentación de materiales brutos. El proceso queda mejor ilustrado por el aforismo: «De las demás cosas nunca harás el Uno, hasta que tú mismo te conviertas primero en el Uno».

Muchas operaciones de alquimia pueden entenderse como ofrendas de sacrificio, como ceremonias que debían llevarse a cabo después de que el alquimista mismo se hubiera iniciado en algunos misterios superiores. Es indispensable un largo período de preparación espiritual. El último fin de este proceso, como en las religiones místicas, es la salvación. Así, la alquimia resulta ser una forma helenística de misticismo. Puesto que el alma es de origen divino, pero está atada a la materia de este mundo y aislada de su casa espiritual, debe, en la medida de lo posible, purificar el espíritu divino inherente en ella de la contaminación de la materia¹.

En su búsqueda de la *materia prima*, el alquimista descubre poderes ocultos en su propia alma. Los símbolos que dibuja y estudia le ayudan a explorar su inconsciente colectivo; la lectura y relectura de libros derivados de la revelación divina pueden crear una cierta somnolencia por intoxicación; la observación de los procesos químicos en su laboratorio durante horas puede producir al final una especie de trance o un agotamiento que conduce al trance².

De este modo, la alquimia puede ser más que una ciencia; puede ser un modo de vida, como la religión o la magia. Incluso cuando no hay resultados tangibles, el alquimista sigue leyendo, orando, meditando y destilando. Tal vez haga un importante descubrimiento, pero será más o menos por casualidad, como un efecto secundario. El plomo nunca se convierte en oro y la piedra del filósofo nunca se materializa, pero la búsqueda de la perfección continúa.

El afán del alquimista por mejorar la materia o por ennoblecer las sustancias más bajas atraía a quienes se habían formado en las grandes escuelas filosóficas de Grecia —a los platónicos, que consideraban que la creación era básicamente buena, y a los aristotélicos, que creían que la naturaleza, aunque no perfecta, tiende a la perfección—. En efecto, algunos de los principios filosóficos básicos de la alquimia derivaban, sin duda, del pensamiento temprano. La unidad de todas las cosas, o más bien su unidad dentro de la diversidad, había sido postulada por la escuela eleata en el siglo VI a. C. Para los alquimistas, este principio estaba simbolizado por el *Ouroboros*, la serpiente

¹ Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris: Lecoffre, 1949), 1, págs. 260 ss.

² «Reza, lee, lee, lee, relee, trabaja y encontrarás» (*ora, lege, lege, lege, relege, labora, et invenies*) es otro aforismo. El aspecto místico de la alquimia fue descrito por el estudioso americano E. A. Hitchcock en *Remarks on Alchemy and the Alchemists* (Boston, 1857). Véase también T. Burckhardt, *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul*, trad. al inglés por W. Stoddart (Baltimore: Penguin Books, 1967); y Biedermann, *Handlexicon der magischen Künste*, 2.^a edición.

que «se muerde la cola» y a la que acompaña la leyenda *hèn tò pân* «todo es uno». Se ha explicado y parafraseado la leyenda: «Uno es todo, y por ello hay un todo, y puesto que hay un todo, si uno no contiene al todo, el todo es nada». Esta interpretación refleja la posición de Plotino, que decía: «Todo está en todas partes y todo es todo y cada cosa es todo» (*Enéadas* V 8, 4).

CONCEPTOS UNIFICADORES

Dentro de la unidad de todas las cosas hay opuestos, como los cuatro elementos —fuego y agua, aire y tierra—, una doctrina que se conocía en la India y Egipto mucho antes de la época de Aristóteles. Pero estos opuestos no son absolutos; uno puede transformarse en otro y el principio de cambio, transformación o transmutación representa un importante papel en la alquimia. El agua sólida (hielo) se parece a la tierra, mientras que el agua evaporada (vapor) se parece al aire y, sin embargo, agua y vapor son la misma sustancia. Se puede considerar el fuego como la energía que ocasiona cambios por el calor que produce: el combustible se consume, y la sustancia que hierve en el aparato cambia de estado. A los cuatro elementos materiales Aristóteles añadió un quinto, la *quinta essentia*, o éter, una forma más pura de fuego o aire, la sustancia de la que se creía estaban compuestos los cuerpos celestes, pero que se encuentra también en diferentes grados de mezcla en los mundos animal, vegetal y mineral.

El principio de transformación era sumamente importante para los alquimistas. Según Ovidio, era una de las grandes leyes cósmicas, y en sus *Metamorfosis* desarrolla el tema desde la creación del mundo —la transformación del caos en cosmos— hasta la transfiguración de Julio César en astro: *In nova fert animus mutatas dicere formas*. Existen también cientos de historias en la mitología griega que hablan de personas que se transformaron en animales, árboles o astros.

Las semillas se convierten en flores y árboles, las orugas en mariposas y la vida humana desde el nacimiento hasta la muerte consiste en una serie de transformaciones o transiciones. Hay algo de magia maravillosa que opera en el universo, algo de verdadero, algo de fantástico, como los cuentos de Ovidio. Si se acepta la unidad de la materia y la posibilidad de un poderoso agente transformador en el universo, cualquier cosa puede convertirse en otra. En cierto sentido, los dioses de la Antigüedad fueron los más grandes alquimistas; si otro recurso no funcionaba, una oración podría producir resultados y, cuando había resultados, el alquimista —como el astrólogo o el mago— sentía que él mismo era un dios: ésta era su recompensa.

En verdad, hemos completado el círculo. La alquimia y la magia están estrechamente relacionadas; de hecho, es probablemente imposible separarlas. Muchos textos de magia podrían clasificarse como recetas de alquimia. Alquimia y astrología también se relacionan. Durante las operaciones de alquimia había que observar las estrellas, se daban los nombres de los «planetas» a ciertos metales y los símbolos astrológicos de estos metales servían para designarlos: el Sol era el oro, la Luna la plata; Marte era el hierro; Mercurio, el mercurio; Saturno era el plomo y Júpiter el estaño³.

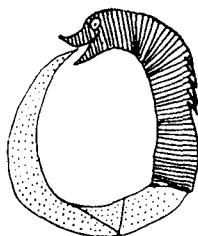
³ *Les Belles Lettres* (París) prepara una nueva edición de textos griegos de alquimia (colección Budé) en doce volúmenes, con introducciones, traducciones al francés y notas. El primer volumen, editado por R. Halleux, con introducción de H.-D. Saffrey, fue publicado en 1981 bajo el título *Les Alchimistes grecs*.

TEXTOS

119

El *Ouroboros*, la serpiente que se muerde la cola, es un símbolo utilizado con frecuencia por los alquimistas. Representa la unidad de todas las fuerzas y procesos del cosmos. Conocer una cosa al estudiarla concienzudamente es conocerlo todo. El macrocosmos está reflejado en el microcosmos. La fórmula que supuestamente explica el símbolo parece expresar la doctrina de que la realidad individual existe por la realidad universal, pero también viceversa: el universo está allí por el uno. Si el universo no estuviera presente, en un sentido místico, en el uno, no habría universo. El lenguaje místico de los textos de alquimia presenta muchos problemas. Los textos escritos no son suficientes. Sin duda, el estudio antiguo de la alquimia necesitaba un maestro que los interpretara y llenara los huecos.

El *Ouroboros*



Uno es todo, y por ello hay un todo, y puesto que hay un todo, si uno no contiene al todo, el todo es la nada.

120

Los *Preceptos de Hermes Trismegisto* fueron probablemente grabados en una tablilla esmeralda, en algún momento, para enfatizar su valor. El «tres veces

grande Hermes» es una adaptación griega del dios egipcio Tot y se creía que había revelado a la humanidad todas las artes y las ciencias, especialmente las ciencias ocultas. El texto de los *Preceptos* es conocido por dos versiones: una en árabe, atribuida a Geber (o Jabir) Ibn Hayyan; la otra en latín. La versión árabe tal vez refleja un original griego perdido; la versión latina se cree que sigue a la árabe.

Hay trece preceptos en total y están concebidos como un resumen de la ciencia de la alquimia. El número *trece* puede ser significativo como número «mágico»; pero, sin contar con el I (un breve prefacio escrito con el fin de impresionar al lector) y el XIII (un corto resumen), hay solamente once preceptos.

- II. Se postula aquí que el microcosmos refleja el macrocosmos, y viceversa. La expresión «prodigios del Uno» refleja con palabras lo que el *Ouroboros* simboliza visualmente: comprender una sustancia perfectamente o poder realmente producirla es comprender el universo. Si esto es un milagro, el mundo está lleno de milagros.
- III. «El Ser» es el dios supremo por cuya orden («La Palabra») fue creado el mundo. Este dios — como el Yahvé del *Antiguo Testamento* — puede revelar sus secretos a la humanidad directamente o a través de un intermediario como Hermes. Gracias a la revelación divina, crear la más pequeña sustancia es, en principio, equivalente a crear el universo. El alquimista se sitúa al mismo nivel que su dios. Pero crear una sustancia es solamente el principio de un proceso que continúa *ad infinitum*. Por transformación o adaptación del «Uno», se crean otras sustancias.
- IV. El Sol, la Luna, el Viento y la Tierra son fuerzas cósmicas esenciales en cualquier proceso creativo. El Sol y la Luna pueden representar, en el presente contexto, el oro y la plata, pero también podrían ser influencias astrológicas que había que tener en cuenta en una operación de alquimia. La Tierra no sólo produce el alimento necesario, sino que también contiene metales preciosos. El Viento esparce semillas, pero es también el Espíritu, porque *pneúma* en griego cubre ambos significados.
- V. «El Uno» es lo más perfecto del mundo («padre de perfección») parece ser un semitismo, como «hijos del reino»). Si «El Uno» está bien hecho, el mundo entero estará en óptimas condiciones.
- VI. El «poder» es el poder divino que opera a través del alquimista. «Tierra» representa toda sustancia sólida que puede utilizarse para cualquier fin práctico. Para ser completamente útil a la humanidad, el poder espiritual debe transformarse en algo material. Este proceso utilitario no es un concepto moderno y la alquimia no es una ciencia enteramente espiritual. La alquimia es un campo en el que las fuerzas espirituales y las materiales entran en contacto y producen algo de valor.
- VII. La Tierra es el elemento bruto, el Fuego el sutil, pero es posible que los preceptos estuvieran pensados para procesos de refinó o destilación en general. Extraer «Fuego» de una sustancia más bruta era uno de los fines de la alquimia.
- VIII. La sustancia correcta, el aparato correcto y el procedimiento correcto no bastaban. El alquimista tenía que adquirir y cultivar una actitud mental

determinada. Nada podía conseguirse sin la experiencia mística. El ascenso y descenso del alma tenían lugar a través de las esferas planetarias (que representan tanto a las sustancias materiales como a las cualidades del carácter e intelecto humanos).

- IX. «Virtud» es la traducción convencional del término griego *areté*, que en realidad significa «eficacia» o «poder». Para conseguir verdadero poder el alquimista debe ser un visionario. El proceso creativo de la mente es más importante que el proceso creativo de la probeta. El progreso de la alquimia como ciencia dependía de nuevos descubrimientos, nuevas revelaciones y nuevos inventos, y se creía que éstos eran inspirados por la divinidad.
- X. Aquí se compara el acto de crear una sustancia en el laboratorio del alquimista con el mayor acto creativo, la creación del mundo por el demiurgo. A los alquimistas les gustaba pensar en sí mismos como figuras divinas.
- XI. Los «prodigios que se hallan aquí (¿o, que se han llevado a cabo?)» se refieren probablemente a las operaciones del alquimista descritas en un libro de texto estándar o transmitidas oralmente por un maestro.
- XII. El propio Hermes Trismegisto recuerda al lector que sus preceptos se basan en la revelación divina. Las «tres partes de la filosofía cósmica» son, sin duda, la magia, la astrología y la alquimia, pues éstos eran los tres campos que el «Gran Tot» de los egipcios presidía. La afirmación indica con qué seguridad el autor creía que estas tres ciencias ocultas constituían una unidad.

El texto latino tradicional de la Tablilla Esmeralda lo encontramos en H. Kopp, *Beiträge zur Geschichte der Chemie* (Brunswick: Vieweg, 1869), págs. 376-77. Las versiones latina y árabe son comparadas por J. Ruska, *Tabula Smaragdina* (Heidelberg: Winter, 1926). Entre los muchos intentos de interpretación del texto, cabría mencionar los siguientes: F. Barrett, *Lives of the Alchymistic Philosophers* (London, 1814), págs. 383-84; E. J. Holmyard, en *Nature* 112 (1923): 525-26; T. L. Davis, en *Journal of Chemical Education* 3 (1926): 863-75; R. Steele y D. W. Singer, en *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 21 (1928): 41-57; M. Gaster, en *The Quest* 21 (1930): 165-69; L. Thorndike, en *Isis* 27 (1937): 53-62.

Preceptos de Hermes Trismegisto

- I. Lo que digo no es ficticio, sino digno de crédito y cierto.
- II. Lo que está más abajo es como lo que está arriba, y lo que está arriba es como lo que está abajo. Actúan para cumplir los prodigios del Uno.
- III. Como todas las cosas fueron creadas por la Palabra del Ser, así todas las cosas fueron creadas a imagen del Uno.
- IV. Su padre es el Sol y su madre la Luna. El Viento lo lleva en su vientre. Su nodriza es la Tierra.

- V. Es el padre de la Perfección en el mundo entero.
- VI. Su poder es fuerte si se transforma en Tierra.
- VII. Separa la Tierra del Fuego, lo sutil de lo burdo, pero sé prudente y circunspecto cuando lo hagas.
- VIII. Usa tu mente por completo y sube de la Tierra al Cielo, y, luego, nuevamente desciende a la Tierra y combina los poderes de lo que está arriba y lo que está abajo. Así ganarás gloria en el mundo entero, y la obscuridad saldrá de ti de una vez.
- IX. Esto tiene más virtud que la Virtud misma, porque controla todas las cosas sutiles y penetra en todas las cosas sólidas.
- X. Éste es el modo en que el mundo fue creado.
- XI. Éste es el origen de los prodigios que se hallan aquí [¿o, que se han llevado a cabo?].
- XII. Esto es por lo que soy llamado *Hermes Trismegisto*, porque poseo las tres partes de la filosofía cósmica.
- XIII. Lo que tuve que decir sobre el funcionamiento del Sol ha concluido.

121

Zósimo de Panópolis (actual Ajmin, en la ribera este del Nilo en Egipto) es considerado uno de los grandes alquimistas de los comienzos de la era cristiana. Los estudiosos creen que vivió en Alejandría en algún momento del siglo IV d. C. y se sirvió de su prestigiosa biblioteca. Sabemos que viajó a Roma, al menos en una ocasión, pues su propio relato del viaje sobrevive en un manuscrito en Cambridge, Inglaterra.

El presente texto forma parte de su obra *Sobre la perfección*. Está corrupto en varios lugares, incluso donde el contexto es claro, y, por ello, la traducción continúa siendo provisional.

La obra está dedicada a Teosebia, presumiblemente una dama acaudalada que estaba interesada en las investigaciones de alquimia de Zósimo. Éste le explica cómo los reyes de Egipto habían promovido tradicionalmente este tipo de investigación, pero bajo el más estricto secreto. Obviamente tiene en mente a los Ptolomeos, que gobernaron Egipto desde el 323 a. C. al 30 a. C. No sabemos si estos reyes macedonios continuaban una tradición anterior, pero sin duda reconocieron la riqueza de los recursos naturales del país y alentaron la investigación científica y tecnológica. El Egipto helenístico manufacturaba metales, joyas, textiles, perfumes, papiros y otros bienes a gran escala, y su economía dependía de la exportación de éstos por toda la región mediterránea. Algunas de estas industrias eran monopolios reales y los procesos de fabricación se mantenían celosamente en secreto. A los químicos investigadores que trabajaban para la corona no se les permitía publicar los resultados de su trabajo. Cualquier descubrimiento importante era explotado por el poder. En términos modernos, los reyes poseían las

patentes. Igualmente, el poder poseía todos los derechos de explotación. Todo esto lo sabemos por Zósimo algunos siglos más tarde. Él defiende a los primeros alquimistas que escribieron sobre su trabajo pero que no pudieron publicar sus descubrimientos más importantes. Sólo los judíos, dice, constituyeron la excepción a esta regla, pues no respetaron la prohibición. En Alejandría, la comunidad judía era numerosa. Sabemos del filósofo judío Filón. Y a una judía alquimista, María, se le atribuye el invento del baño de agua, que todavía se llama *bain-marie* en los libros de cocina franceses. De este modo, algunos científicos judíos del período ptolemaico no fueron súbditos leales a la corona, según Zósimo. Al mismo tiempo, les atribuye la conservación de forma clandestina de valiosos conocimientos, que, de otro modo, se habrían perdido completamente con la caída del Imperio de Cleopatra. Sin duda, buena parte de la tecnología helenística se perdió en aquella época, por el hecho de haberse mantenido en secreto. El secreto forzoso puede explicar por qué la química tan sofisticada del período fue calificada de magia teñida de misticismo.

ZÓSIMO, *Sobre la perfección*, extractos
(= 2, 231-37 y 3, 239-46 BERTHELOT)

Aquí se confirma el Libro de la Verdad.

¡Zósimo saluda a Teosebia!

Señora, el reino entero de Egipto depende de estas dos artes: la de las cosas convenientes y la de los minerales. Pues el llamado «Arte Divino», en su parte filosófica y dogmática o en la parte que es mayormente conjeturable [léase «*hypopteúousa*» en lugar de «*hypopíptousa*»], ha sido entregado a guardianes para [su] protección, y no solamente éste mismo, sino también esas cuatro artes que se llaman «Artes Liberales» y «Artes y Oficios». Su aplicación creativa pertenece [?] a los reyes. Así, si el rey está de acuerdo [?], él es quien participa de este conocimiento a partir de sus antepasados, o por tradición oral [?] o habiéndolo descifrado de las tablillas... pero incluso quien tuvo un conocimiento completo de estas cosas no las practicó, pues habría sido castigado. Del mismo modo, a quienes aprendieron la acuñación de las monedas del reino no se les permitía hacer esto para sí mismos; habrían sido castigados. Similarmente, bajo los reyes de Egipto, los que conocieron la técnica de «cocción» y el secreto de su «procedimiento» no practicaron esto para sí mismos, sino que sirvieron a los reyes egipcios, trabajando para llenar sus tesorerías. Tuvieron inspectores y supervisores, y había un control estricto de la «cocción», no solamente en sí misma, sino también con respecto a las minas de oro. Pues, si cualquier cosa se descubría al excavar, la ley de Egipto exigía que fuera registrada oficialmente.

Algunos culpan a Demócrito y a los autores antiguos [en general] por no mencionar esas artes sino sólo las «Artes Liberales». Pero, ¿por qué culparlos?

No podían obrar de otra manera, pues dependían [?] de los reyes de Egipto y presumían de estar entre los «Profetas» de primer orden. ¿Cómo podían dar a conocer y hacer público un conocimiento que estaba reservado a los reyes [?], otorgando así a otros el poder que controlaba la riqueza? Y aun cuando pudieran haberlo hecho [?], velaron con celo por su conocimiento. Sólo a los judíos les explicaron en secreto estas técnicas y las escribieron y se las transmitieron [*para ellos*]. Por esta razón, sabemos que Teófilo, hijo de Teógenes, registró las ubicaciones de las minas de oro, y María [*la judía*] describió los laboratorios [*de alquimia*], y otros judíos de forma similar.

122

El texto griego del *Libro de Comario* da la impresión de ser una traducción de otra lengua, o, quizá, fue escrito por alguien cuyo griego era poco correcto. Ciertamente se aleja mucho del griego clásico. Hay, además, corrupciones textuales introducidas por los escribas. Los textos que estaban destinados a uso práctico fueron a menudo interpolados. Los dueños sucesivos de dichos manuales eran sin duda verdaderos alquimistas y probablemente anotaban sus copias. O, si copiaban un texto, tendían a suprimir el material que les era de poco interés. De ahí que estos tratados hayan sobrevivido en diferentes versiones o «recensiones» y sea imposible reconstruir un arquetipo.

Un problema adicional lo crean las lagunas, al parecer deliberadas, que dejaban en tales textos autores poco dispuestos a revelar todos los secretos de su arte, obligando con ello a sus lectores a estudiar con un maestro. De algunas cosas se espera una explicación más adelante, pero las explicaciones nunca llegan, ya porque el texto está incompleto o porque el autor olvida su promesa. (Encontramos la misma dificultad en la literatura astrológica: ninguno de los tratados que poseemos es un manual completo que permita al principiante convertirse en maestro siguiendo una serie de pautas y de ejemplos prácticos. Éste no era al parecer el modo de enseñar estas materias.)

El *Libro de Comario* está dedicado a «Cleopatra la divina», también llamada «la docta», pero no necesariamente la famosa reina. La plegaria del principio, con su inconfundible carácter cristiano, debe considerarse una adición posterior, quizá por un monje bizantino que copió (o editó) un tratado pagano. Durante mucho tiempo la alquimia no fue prohibida por la Iglesia como una forma de magia: por el contrario, los monasterios, como centros del saber, estaban probablemente entre los pocos lugares donde la alquimia podía estudiarse y donde había textos disponibles. La oración de este texto quizá tenía la intención de conferir un carácter edificante a la obra y situarla por encima de toda sospecha.

Comario comienza con una breve cosmogonía y luego vuelve a cuestiones prácticas tales como metales, colores y aparatos. Un grupo de filósofos (es decir, científicos) aparece entonces y Cleopatra les comunica los conocimientos que ha recibido de Comario.

De los preceptos más prácticos, el lector es llevado a discursos generales sobre las maravillas de la naturaleza. El simbolismo es rico, el lenguaje místico, y las continuas exhortaciones al lector para que preste atención a lo que en realidad no puede comprenderse aumentan la frustración de éste. En la parte final, la alquimia es descrita como clave para el misterio de la resurrección, otra razón para que un cristiano estudiara la materia, aunque el concepto de resurrección es más antiguo que los *Evangelios*.

*Libro de Comario, filósofo y sumo sacerdote que
enseñó a Cleopatra la divina el sagrado arte de
la Piedra Filosofal, extractos*
(= 2, 278-87 y 3, 289-99 BERTHELOT)

¡Señor, Dios todopoderoso, Creador de toda la naturaleza, Creador y hacedor de todos los seres celestes y por encima de los celestes, soberano bienaventurado y eterno! Te celebramos, te bendecimos, te alabamos, adoramos la sublimidad de tu reino. Pues tú eres el principio y el fin, y todas las criaturas visibles e invisibles te obedecen, porque tú las has creado. Pues tu reino eterno ha sido creado como algo que está sometido a ti [?], te pedimos, el más misericordioso de los soberanos, en el nombre de tu indecible amor por la humanidad, que ilumines nuestras mentes y nuestros corazones, de manera que podamos también glorificarte como nuestro único y verdadero Dios y el Padre de nuestro Señor Jesucristo, con tu Espíritu santo, bondadoso y vivificante, ahora y por siempre. Amén.

Comienzo este libro con el relato referente a la plata y al oro que fue transmitido por Comario, el filósofo, y Cleopatra, la docta mujer. El libro en cuestión no incluye las demostraciones referentes a luces y sustancias. El libro trata de las enseñanzas de Comario, el filósofo, dirigidas a Cleopatra, la docta mujer.

Comario, el filósofo, muestra la filosofía mística a Cleopatra. Está sentado en un trono. Está entregado a la filosofía mística [?]. Incluso ahora [?] ha hablado a aquellos que entienden la intuición mística, y con su mano ha indicado cómo todo es Uno y consta de cuatro elementos.

Como ejercicio [*intelectual*] decía: «la tierra ha sido colocada sobre las aguas, las aguas en las cumbres de las montañas. Ahora toma la tierra que está sobre las aguas, Cleopatra, y haz un cuerpo espiritual con ella, el espíritu de aluminita. Estas cosas son como la tierra y el fuego, en relación de calor al fuego, y sequedad a la tierra. Las aguas que se encuentran en las cumbres de las montañas son como el aire en relación al frío, el agua a su humedad... Mira, de una perla, Cleopatra, y de otra obtienes toda [*la técnica del*] tinte».

Cleopatra cogió lo que Comario había escrito y comenzó a poner en práctica las instrucciones de otros filósofos, a dividir en cuatro partes la hermosa

filosofía [?], la [*que enseña que*] la materia derivaba de las cosas naturales, tal y como ha sido enseñado y descubierto, y una idea de las operaciones de su diferencia [?]. Así [*¿dicen?*], buscando la hermosa filosofía hemos visto que consta de cuatro partes, y así hemos descubierto [?] la idea general de la naturaleza de ellas, la primera el negro, la segunda el blanco, la tercera el amarillo, la cuarta [?] el morado o cimentado. Por otro lado, cada una de estas cosas no existe por sí misma en la naturaleza generalmente, pero dependen [?] en general de los elementos, [*¿y así?*] tenemos un centro del que podemos proceder sistemáticamente. Por consiguiente, de entre el negro y el blanco, el amarillo y el morado [?] o cimentado, hay la maceración y el lavado [?] de las especies. En el blanco y el amarillo hay la técnica de fundición del oro, y entre el amarillo y el blanco está la dualidad de la composición.

El trabajo se realiza mediante la aplicación de un aparato de forma semiesférica, cuyo primer experimento consiste en separar los líquidos de los óxidos [?], y lleva un largo tiempo.

Luego viene la maceración, que consiste [?] en una mezcla de agua y óxido [?] humedecido.

Tercero, la disolución de las especies, las cuales se queman siete veces en un «recipiente Askelón». Así es como uno opera en el proceso de blanqueamiento y ennegrecimiento de las especies por acción del fuego.

En cuarto lugar está el proceso de amarilleamiento por el cual uno mezcla [*¿la sustancia?*] con otros líquidos amarillos y produce cera [?] para amarillear, a fin de conseguir el objetivo deseado.

En quinto lugar viene la fusión, que lleva del amarillo al dorado. Para la doradura se debe, como mencioné anteriormente, dividir la composición en dos mitades. Una vez dividida en dos mitades, una de las partes se mezcla con los líquidos amarillo y blanco, y luego se puede matizar de acuerdo con el propósito que se tenga en mente.

De nuevo, si la fermentación es una cimentación [*¿de las especies?*], es decir, que la cimentación y la fermentación [*¿constituyen la?*] transmutación perfecta de la composición de la doradura.

Ésta es la forma en que vosotros, también, debéis proceder, amigos míos, cuando deseéis utilizar esta técnica maravillosa. Mirad a la naturaleza de las plantas y a su origen. Algunas proceden de las montañas y surgen de la tierra; otras vienen de los valles; otras de las llanuras. Mirad cómo se desarrollan, ya que debéis [?] recolectarlas en el momento oportuno, y en días especiales; recógelas en las islas del mar y de los sitios más altos. Mira al aire que está a su servicio y la alimentación que las rodea, a fin de asegurar que no estén dañadas y mueran. Mira al agua divina que las humedece y al aire que las gobierna, una vez que han sido incorporadas a una esencia.

Ostanes y sus seguidores respondieron a Cleopatra: «En ti está oculto todo el terrible y extraño misterio. Ilumínanos a todos en general pero especial-

mente acerca de los elementos. Dinos cómo el más alto desciende al más bajo, y cómo el más bajo asciende hacia el más alto y cómo uno en el medio debe acercarse al más alto para unirse en él y cuál es el elemento (que actúa) en ellos. Y (dinos) cómo las aguas benditas descienden de lo alto para ver lo muerto que yace en derredor, encadenado, poseído por la oscuridad de dentro del Hades, y cómo el remedio de la vida llega a ellos y los saca del sueño y los hace conscientes [*dice «eis grégorsin en vez de tois ktétorsin»*], y cómo las nuevas aguas fluyen hacia ellas, el comienzo del lecho [*¿o, desciende?*] y nace en el lecho [*¿o, desciende?*] y acercándose al fuego, y una nube los transporta, y surgiendo del mar asciende la nube que lleva las aguas».

Considerando lo que les ha sido revelado, los filósofos se congratulan.

Cleopatra les dice: «Cuando las aguas vienen, despiertan los cuerpos y los espíritus que están encerrados en ellos y son débiles. Dado que de nuevo sufren la opresión, y de nuevo serán encerrados en el Hades, y pronto crecen y ascienden y se ponen diferentes y gloriosos colores como la flores en primavera, y la primavera misma se regocija y se alegra de la belleza con que visten.

»Para ti la docta declaro: Cuando tomas plantas y elementos y piedras de sus lugares, ellos parecen estar maduros y [*aún están*] no maduros; pues es el fuego el que pone a prueba todo. Cuando estén vestidos de gloria y brillen con los colores del fuego, será cuando los veáis como los más grandes a través de su gloria oculta, y [*veréis*] su exquisita belleza, y la fusión [*será*] trasformada en la divinidad, dado que se alimentan en el fuego, tal como un embrión, alimentado en el vientre materno, crece lentamente. Cuando se acerque el mes señalado, nada impedirá su nacimiento. Tal es el poder de este arte admirable. Están heridos en el Hades y en la tumba en la que yacen por las olas y las ondas que siguen unas a otras, pero cuando la tumba se abra, ascenderán del Hades como el bebé del seno materno. Cuando los filósofos han contemplado las bellezas [*de esto*], al igual que una madre encantada [*contempla*] al recién nacido al que acaba de dar a luz, buscan alimentar, como a un bebé, este arte, [*pero*] con el agua en vez de con leche. El arte imita [*o es como*] un bebé y, como el bebe, toma forma y (llega un momento) en el que es perfecto en cualquier aspecto. He aquí el misterio afirmado.

»De ahora en adelante diré claramente dónde se encuentran los elementos y las plantas. Pero primero hablaré en adivinanzas: Sube a la cima de la escalera, a la montaña cubierta con árboles, y mira: hay una piedra en la cima. Toma el arsénico de la piedra y úsalo para blanquear a la forma divina. Y mira: en medio de la montaña, debajo del arsénico, está su esposada [*¿mercurio?, ¿o arsénico amarillo, en contraposición a lo blanco?*], con el que se une y en quien encuentra placer. La naturaleza disfruta en la naturaleza y fuera de ella no hay unión. Desciende al Mar Egipcio y trae de la arena, de su entraña, el llamado natrón. Une a él estas substancias, y ellas harán surgir toda la belleza del color; fuera de él no hay unión, pues la esposada es su medida. A

la vez, la naturaleza corresponde a la naturaleza, y cuando hayáis mezclado todo en una proporción igual, entonces naturalezas conquistan naturalezas y disfrutan unas en otras.

»Mirad, científicos, y aprended. Aquí está la realización de la técnica de novio y novia unidos y fundidos en uno. Aquí tenéis las plantas y sus variedades. Mirad, os he dicho toda la verdad, y os la diré de nuevo. Debéis mirar o comprender que del mar ascienden las nubes que llevan las aguas benditas, y que refrescan la tierra y hacen que las semillas y las flores crezcan. De la misma manera, nuestra nube, procedente de nuestro elemento y transportando las aguas divinas, refresca las plantas y los elementos y no necesita ninguna otra cosa producida por cualquier otro suelo.

»Aquí está el gran misterio, hermanos, el completamente desconocido [*misterio*]; aquí tenéis la verdad que te ha sido revelada. Mira bien cómo salpicas el suelo, cómo salpicas el suelo y haces que sus semillas crezcan a fin de recolectar su fruto cuando esté maduro.

»Escucha ahora y entiende y juzga correctamente lo que digo: toma de los cuatro elementos el arsénico sublime y más humilde arsénico y el más sublime, blanco y rojo, en igual proporción, macho y hembra, de forma que queden unidos uno a otro. Así como el pájaro incuba y lleva los huevos a la perfección por su calor, así también vosotros, debéis incubar y pulir [*¿llevar a la perfección?*] vuestra labor llevándolo fuera y regándolo con las aguas divinas y [*calentándolo*] al sol y en lugares ardientes, y debéis cocer a llama lenta con la leche virginal y mantenerlo [*alejado*] del humo... Y encerrarlo en el Hades y removerlo con cuidado hasta que su estructura se solidifique y no se derrame por el fuego. Luego lo sacáis y cuando el alma y el espíritu se hayan unido uno en otro y llegado a ser uno, debéis verterlo en plata sólida, y tendréis el oro [*de tal calidad*] que ni las arcas de los reyes tienen.

»Aquí tenéis el misterio de los filósofos. Nuestros padres nos hicieron jurar que nunca lo revelaríamos ni lo divulgaríamos dado que tiene forma y poder divino. Divino es aquello que está en unión con Dios y lleva a cabo sustancias divinas, en las que el espíritu está corporificado y los elementos mortales son animados; al recibir el espíritu que procede de ellos, dominan unos a otros y todos son dominados. Así como el espíritu de la oscuridad, el cual está lleno de vanidad y desaliento, aquel que tiene poder sobre los cuerpos y todo lo de la naturaleza, dado que aquel que huyó entró en aquel que no huyó, y aquel que controló entró en aquel que no controló, y se unieron uno en otro.

»Este misterio que hemos aprendido, hermanos, viene de Dios y de nuestro padre, Comario, el Viejo. Mirad, os lo he dicho, hermanos, toda la verdad oculta [*transmitida*] por los muchos y sabios hombres y profetas».

Los filósofos le dijeron: «Cleopatra, nos has proporcionado éxtasis al decirnos lo que tienes. ¡Bendito sea el seno que te alimentó!».

De nuevo, Cleopatra se dirigió a ellos: «Lo que os he dicho atañe a los cuerpos celestiales y a los misterios divinos. A través de sus cambios y transformaciones cambian las naturalezas y se visten [?] en un gloria desconocida, un gloria suprema que no tenían antes».

El sabio dijo: «Dinos también esto, Cleopatra: ¿Por qué está escrito: ‘El misterio del huracán... el arte es un cuerpo, y como una rueda sobre él; justo como el misterio, y el curso, y la pértiga, y casas y torres y los más gloriosos campamentos’?».

Cleopatra respondió: «Los filósofos tenían razón al ponerlo [*el arte*] allí, donde había sido colocado por el Demiurgo y el Señor de todas las cosas. Y, mirad, os digo que la pértiga correrá como un resultado de los cuatro elementos, y nunca se detendrá. Estas cosas han sido dispuestas en nuestro país, en Etiopía, y de aquí las plantas, las piedras, y los cuerpos sagrados serán tomados; el que las puso aquí fue un dios, no un hombre. En cada una el Demiurgo colocó la semilla del poder. Una reverdece, otra no reverdece; una está seca, la otra húmeda; una tiende a unir, la otra a separar; una domina, la otra está subordinada; y al encontrarse, unas dominan a las otras. Así una única naturaleza resultante busca y domina todas las naturalezas, y este Uno conquista la naturaleza del fuego y la tierra y transforma su naturaleza toda. Y mirad, os digo lo que está más allá de todo ello: cuando está en perfección, es como una droga mortal que recorre el cuerpo. Porque justo cuando entra en su cuerpo, circula en [*otros*] cuerpos. Por descomposición y calor se obtiene una droga que recorre libremente por toda clase de cuerpos. A este punto ha llegado el arte de la filosofía».

BIBLIOGRAFÍA

- Abt, A., *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Giessen, Töpelmann, 1908.
- Allier, R. S. P., *Magie et religion*, París, Berger-Levrault, 1935.
- Angus, S., *The Mystery Religions and Christianity: A Study in the Background of Early Christianity*, Nueva York, Scribner, 1925.
- , *The Spiritual Quest of the Graeco-Roman World*, Londres, Murray, 1929.
- Armstrong, A. H., «Was Plotinus a Magician?», *Phronesis* 1 (1955), págs. 73 ss.
- Audollent, A. M. H., ed., *Defixionum Tabellae..* París, Fontemoing, 1904.
- Barrett, C. K., *The New Testament Background: Selected Documents*, Londres, SPCK, 1958.
- Bell, H. I., *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, Liverpool, Liverpool University Press, 1952.
- , Nock, A. D., y Thompson, H., «Magical Texts from a Bilingual Papyrus in the British Museum», *Proceedings of the British Academy* 17 (1931), págs. 235 ss.
- Berthelot, M. P. E., *Collection des anciens alchimistes grecs*, 3 vols., París, Steinheil, 1887-88.
- Bertholet A., «Das Wesen der Magie», *Nachrichten der Götting. Gesellsch. der Wissenschaften, Philos.-Histor.*, Klasse, 1926-27.
- Beth, K., *Religion und Magie: Ein religionsgeschichtlicher Beitrag*, 2.^a ed., Leipzig, Teubner, 1927.
- Bidez, J., *Vie de Porphyre*, París, Les Belles Lettres, 1913.
- , y Cumont, F., *Les Mages hellénisés*, 2 vols., París, Les Belles Lettres, 1938.
- Biedermann, H., *Handlexikon der magischen Künste*, 2.^a ed., Graz, Akadem. Verlagsanstalt, 1973.
- Bieler, L., *Theios Anēr: Das Bild des göttlichen Menschen in Antike und Frühchristentum*, 2 vols., Viena, Höfels, 1935-39.
- Boll, F., y Bezold, C., *Sternglaube und Sterndeutung: Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, ed. y revisión de W. Gundel, Leipzig, Teubner, 1931.
- Bonner, C., «Witchcraft in the Lecture Room of Libanius», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 63 (1932), págs. 34 ss.
- Bouché-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 vols., París, Leroux, 1879-82.
- , *L'Astrologie grecque*, París, Leroux, 1899.

- Brown, P., «The Rise and Function of the Holy Man», *Journal of Roman Studies* 61 (1971), págs. 80 ss.
- Bruns, I., «Der Liebeszauber bei den augusteischen Dichtern», *In Vorträge und Aufsätze*, págs. 321 ss., Múnich, Beck, 1905.
- Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. de E. L. Minar, Jr., Cambridge, Harvard University Press, 1972.
- Butler, E. M., *Ritual Magic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1949.
- Butterfield, H., *The Origins of Modern Science*, Londres, Bell, 1970.
- Caro Baroja, J., «Las brujas y su mundo», Madrid, Revista de Occidente, 1961¹ [= *The World of the Witches*, trad. de N. Glendinning, Londres, Weidenfeld y Nicolson, 1964]. Cf. G. Luck, *Latomus* 27 (1968), pág. 737.
- Comparetti, D., *Virgilio nel medio evo*, Florencia, Seeber, 1872.
- Contenau, G., *La Magie chez les Assyriens et les Babyloniens*, París, Payot, 1947.
- Cramer, F. H., *Astrology and Politics*, Filadelfia, American Philosophical Society, 1954.
- Cumont, F., *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, Nueva York, Putnam, 1912.
- , «Les Anges du paganisme», *Revue de l'histoire des religions* 72 (1915), págs. 159 siguientes.
- , *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 4.^a ed., París, Leroux, 1929.
- Davies, T. W., *Magic, Divination, and Demonology among the Hebrews and Their Neighbours*, Londres, Clarke, 1898.
- Deissmann, A., *Light from the Ancient East*, trad. de R. M. Strachan, Nueva York, Doran, 1927.
- Deubner, L., «Charms and Amulets», *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1970 ed.), 3, págs. 433 ss.
- Dieterich, A., *Abraxas: Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums*, Leipzig, Teubner, 1891.
- Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1951. Cf. G. Luck, *Gnomon* 24 (1953), págs. 361 ss.
- , *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
- , *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- Doresse, J., *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, Nueva York, Viking Press, 1960.
- Douglas, M., ed., *Witchcraft: Confessions and Accusations*, Nueva York, Tavistock Publications, 1970.
- Edelstein, E. J., and Edelstein, L., *Asclepius: A Collection and Interpretations of the Testimonies*, 2 vols., Baltimore, Johns Hopkins Press, 1965.
- Eitrem, S., «The Necromancy in the Persai of Aischylos», *Symbolae Osloenses* 6 (1928), págs. 1 ss.
- , «La Magie comme motif littéraire chez les Grecs et les Romains», *Symbolae Osloenses* 21 (1941), págs. 39 ss.
- , «La Théurgie chez les Néoplatoniciens et dans les papyrus magiques», *Symbolae Osloenses* 22 (1942), págs. 49 ss.

- Ernout, A., «La Magie chez Pline l'Ancien», en *Hommage à J. Bayet*, págs. 190 ss., París, Les Belles Lettres, 1964.
- Fagan, C., *Astrological Origins*, St. Paul, Minn., Llewellyn, 1971.
- Festugière, A.-J., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, 2.^a ed., París, Gabalda, 1981.
- , *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., París, Vrin, 1944-54.
- , *Hermétisme et mystique païenne*. París, Aubier-Montaigne, 1967.
- , y Nock, A. D., eds. y trads., *Corpus Hermeticum*, 4 vols., París, Les Belles Lettres, 1946-54.
- Fiebig, P. W. J., *Antike Wundergeschichten*, Bonn, Marcus und Weber, 1911.
- Foerster, W., *Gnosis: A Selection of Texts*, trad. de R. M. Wilson, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1972.
- Fowler, W. W., *The Religious Experience of the Roman People*, Londres, Macmillan and Co., 1922.
- Frankfort, H., *Kingship and the Gods*, Chicago, University of Chicago Press, 1948.
- Frazer, J. G., *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 12 vols., Nueva York, Macmillan, 1911-15.
- Frick, K., «Einführung in die alchemiegeschichtliche Literatur», *Sudhoffs Archiv* 45 (1961), págs. 147 ss.
- Gadd, C. J., *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East*, Múnich, Knauer Reprints, 1980.
- Gleadow, R., *The Origin of the Zodiac*, Nueva York, Athenaeum, 1965.
- Grant, F. C., *Hellenistic Religions: The Age of Syncretism*, Nueva York, Liberal Arts Press, 1953.
- Grant, R. M., *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam, North Holland, 1952.
- Griffith, F. L., and Thompson, H., *The Demotical Magical Papyrus of Leiden and London*, 3 vols., Londres, Grevel, 1904-9.
- Gundel, H.-G., *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, Múnich, Beiträge zur Papyrusforschung, 1968. Cf. J. G. Griffiths, *Classical Review* 19 (1969), págs. 358 ss.
- Gundel, W., y Gundel, H.-G., *Astrologumena: Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden, Steiner, 1966.
- Hastings, J., ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 12 vols., Nueva York, Scribner, 1908-21.
- Hatch, E., *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, ed. y revisión de F. C. Grant, Nueva York, Harper, 1957.
- Holmyard, E. J., *Alchemy*, Harmondsworth, Penguin, 1957.
- Hubert, H., y Mauss, M., «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *Année sociologique* 7 (1902-3), págs. 1 ss.
- Hull, J. M., *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, Studies in Biblical Theology, 2.^a ser., núm. 28, Naperville, Ill., Allenson, 1974.
- Jean, C.-F., *La Religion Sumérienne*, París, Geuthner, 1931.
- Kessels, H. H. M., «Ancient Systems of Dream Identification», *Mnemosyne*, 4.^a ser., 22 (1969), págs. 389 ss.

- Krappe, A. H., *The Science of Folklore*, 1930, reimp. Londres, Methuen, 1974.
- Lain Entralgo, P., «La curación por la palabra en la antigüedad clásica», Madrid, *Revista de Occidente*, 1958¹ [= *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, trad. de L. J. Rather y J. M. Sharp, New Haven, Conn., Yale University Press, 1970].
- Lawson, J. C., *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, 1910, reimp., Cambridge, Cambridge University Press, 1964.
- Lexa, F., *La Magie dans l'Égypte antique*, 3 vols., París, Geuthner, 1923-25.
- Lindsay, J., *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, Londres, Muller, 1970.
- , *The Origins of Astrology*, Londres, Muller, 1971.
- Luck, G., *Hexen und Zauberei in der römischen Dichtung*, Zürich, Artemis, 1962.
- McCasland, S. V., *By the Finger of God*, Nueva York, Macmillan, 1951.
- MacNeice, L., *Astrology*, Garden City, N. Y., Doubleday, 1964.
- Marrett, R. R., *The Threshold of Religion*, 2.^a ed., Londres, Methuen, 1914.
- Mead, G. R. S., «Occultism», *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1970 ed.), 9, págs. 444 ss.
- Merlan, P., «Plotinus and Magic», *Isis* 44 (1953), págs. 341 ss.
- Michelet, J., *La Sorcière*, 2.^a ed., Bruselas, 1862.
- Momigliano, A., ed., *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1963.
- Moule, C. F. D., ed., *Miracles: Cambridge Studies in Their Philosophy and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
- Neugebauer, O. E., *The Exact Sciences in Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 1951.
- , and Van Hoesen, H. B., *Greek Horoscopes*, Filadelfia, American Philosophical Society, 1959.
- Nilsson, M. P., *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri*, Lund, Gleerup, 1949.
- , *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vols., 2.^a ed., Múnich, Beck, 1955.
- Nock, A. D., *Essays on Religion in the Ancient World*, ed. de Z. Steward, 2 vols., Cambridge, Harvard University Press, 1972.
- Oesterley W. O. E., *Immortality and the Unseen World*, Londres, SPCK, 1921.
- Onians, R. B., *The Origins of European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951. Cf. H. J. Rose, *Journal of Hellenic Studies* 73/74 (1955/56), págs. 175 siguientes.
- Petzoldt, L., ed., *Magie und Religion*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
- Préaux, J., «Virgile et le Rameau d'Or», en *Hommage à G. Dumézil* (=Coll. Latomus 45 [1960]: 151 ss.).
- Preisendanz, K., et al., eds., *Papyri Graecae Magicae*, 3 vols., Leipzig, Teubner, 1928-41.
- Read, J., *Prelude to Chemistry*, Londres, Bell, 1936.
- , *Through Alchemy to Chemistry*, Londres, Bell, 1957.
- Reitzenstein, R., *Poimandres*, 2.^a ed., Leipzig, Teubner, 1922.
- Rutten, M. M., *La Science des Chaldéens*, París, Presses Universitaires de France, 1960.

- Saggs, H. W. F., *The Greatness That Was Babylon*, Londres, Sidgwick and Jackson, 1962.
- Sarton, G., *A History of Science: Hellenistic Science and Culture in the Last Three Centuries b. C.*, Cambridge, Harvard University Press, 1959.
- Scott-Moncrieff, P. D., *Paganism and Christianity in Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1913.
- Smith, K. F., «Magic (Greek and Roman)», *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1970 ed.), 1, págs. 265 ss.
- Tamborino, J., *De Antiquorum Daemonismo*, Giessen, Töpelmann, 1909.
- Taylor, F. Sherwood, *The Alchemists: Founders of Modern Science*, Nueva York, Schuman, 1949.
- Thompson, R. C., *The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh in the British Museum*, 2 vols., Londres, Luzac, 1900.
- Thorndike, L., *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols., Nueva York, Macmillan, 1923-58.
- Thorwald, J., *Science and Secrets of Early Medicine*, trad. de R. y C. Winston, Nueva York, Harcourt, Brace, 1963.
- Tupet, A. M., *La Magie dans la poésie Latine des origines jusqu'à la fin du règne d'Auguste*, París, Les Belles Lettres, 1976.
- Weinreich, O., *Antike Heilungswunder*, Giessen, Töpelmann, 1908.
- Wiedemann, A., *Magie und Zauberei im alten Aegypten*, Berlín, Weidmann, 1905.
- Witt, R. E., *Isis in the Graeco-Roman World*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1971.
- Wünsch, R., *Antike Fluchttafeln*, 2.^a ed., Bonn, 1912.
- Xella, R., ed., *Magia: Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma, Bulzoni, 1976.

ÍNDICE DE FUENTES ANTIGUAS

Los números que indican las secciones de las fuentes están impresos en redonda, las referencias generales a las páginas de este volumen en cursiva, y las referencias a las páginas de los textos traducidos están impresas en negrita.

AUTORES

- Agustín
Contra Academicos 1, 7, 19 ss., 84.
De Gen. ad Litt. 12, 17, 274; 12, 18, 89.
La Ciudad de Dios V 1-7, 363; V 3, 364 n. 19; XXII 8, 179.
- Amiano Marcelino, *Historia de los romanos* XXIX 1, 25-32, 54-55, 303.
- Antología Palatina* VII 330, 206; VII 657, 11-12, 206.
- Apolonio de Rodas, *Las Argonáuticas* IV 1635-90, 47-48, 59, 68, **102-103**.
- Apuleyo
Apología 25-43, 38, 149-50, **150-54**; 27, 81; 31, 81; 42, 302.
El asno de oro I 10, 81; II 20-21, 81; II 21-30, 254, **255-59**; III 21-28, 43, 80-81, **154-58**.
Flórida XIX, 184-85, **185-86**.
Sobre el dios de Sócrates 154, 213.
- Aquiles Tacio, *Leucipa y Clitofonte* I 3, 2, 279.
- Aristóteles
Historia de los animales VII-IX, 46.
- Sobre la filosofía*, frag. a Ross, 274, 277.
Tratados breves de historia natural, 277.
- Arnobio, *Adversus Gentes* 1, 43, 70; 2, 13, 62, 365 n. 24.
- Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, 280, 281, 336-37; lib. I, proemio, 336-37, **338**; I 2, 336, **338**; I 12, **338-39**; I 53, 336, **339**; I 56, **339**; I 76, **340**; I 78, 337, **340**; I 79, 280, 337, **340-41**; I 80, **341**; II 53, 337, **341**; II 55, **342**; III 56, **342**; lib. IV, proemio, 280, 337, **342-43**; IV 2, **343-44**; IV 59, 337, **344**.
- Aulo Gelio, *Noches áticas* XV 18, 89.
- Catón, *Sobre la agricultura* 160, **109**.
- Cicerón
Sobre la adivinación, 272-73, 278-79, 312-13, 314-15; I 11, 273; I 12, 298; I 63-64, **318-19**; I 72, 314, **315**; I 82, 314, **315**; I 92, 296; I 109-10, 314, **315-16**; I 118, **316**;

- II 26, 273, 298; II 33, 315, **316**; II 41, 316, **317**; II 50, 298; II 51, 298; II 58, **317-18**; II 60, **318**; II 81, 316, **317**; II 115-17, 312-13, **313-14**; II 127-28, 319, **319-20**; II 130, 314, **315**.
Sobre la república VI 16, 378.
 Clemente de Alejandría, *Stromáteis* VI 3, 70.
 Comario, *Libro de*, (= 2, 278-87 y 3, 289-99 Berthelot), 424-25, **425-29**.
 I Corintios, 12, 10, 94; 12, 28, 284; 14, 1-33, 46, 329, **329-30**.
 Crisipo, *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)* II 338, 203.
 2 Crónicas, 1, 3-12, 275.

Daniel, Libro de, 1, 357; 2, 8, 357.
 Diodoro Sículo, XVII 50, 6, 93.
 Elio Aristides, *Discursos sagrados* 2 (= 24 [473-74] Dindorf), 187-88, **188-89**; (= 24 [484-86] Dindorf), 178, 189-90, 190-91.
enseñanza de los doce apóstoles, La, (*Didaché*), 11-12, 284-85.
 Epifanio, *Adversus Haereses* VI 21, 2-5, 72-73.
 Esquilo
Agamenón 178, 276; 975, 276; 1194 ss., 288; 1203 ss., 271.
Los persas 607-99, 208, 224, **225-27**.
 Eunapio, *Vida de filósofos y sofistas* (Boissonade) 459, 170, **170-71**; 466-69, 89, 196-97, **197-99**; 470, 349, **350-51**; 473-75, 171, **171-172**.
 Eurípides
Bacantes 894, 203.
Ifigenia entre los Tauros 1261 ss., 276.
 Eusebio, *Preparación evangélica* IV 1, 6-9, 163-64, **164-65**; IV 5, 215, 264-65, **265**; IX 27, 3, 76.
Éxodo 7, 8-14, 63, 176; 8, 1-15, 63.
 Filón el Judío, *Plant.* 12, 362.
 Filóstrato
Heroico 130, 212; 140, 212.
Vida de Apolonio de Tiana III 38, 195-96, **196**; IV 20, 91, 260, **260-61**; IV 44, 73, 142-44, **144-45**; IV 45, 194-95, **195**; V 12, 335, **335-36**; VI 27, 215; VII 38-39, 193, **193-94**; VIII 7, 9-10, 73, 142-44, **145-47**.
 Fírmico Materno, *Libri Matheseos*, 359.
 Flegón de Trales, *Sobre prodigios y hombres longevos*, 211.

Gálatas, Carta a los, 4, 3 ss., 362.
Génesis 37, 5-11, 275; 41, 1-45, 275.
 Gregorio Magno, *Diálogos* I 4, 30, 85 n. 102, 212.

Hechos de los Apóstoles 8, 9 ss., 71-72; 11, 27, 284; 13, 1, 284; 13, 6-12, 72 n. 75, 73 n. 77; 15, 32, 284; 19, 18-20, 51.
Hechos de Pedro 32, 92.
 Heliodoro, *Etiópicas* VI 14-15, 208, 266, **266-68**.
 Hermes Trismegisto, *Preceptos de*, 419-21, **421-22**.
 Heródoto, I 47, 90; IV 15, 212; IV 67, 303.
 Hesíodo
Teogonía 211-13, 276.
Trabajos y Días 109-93, 221-22, **222-24**.
 Higino, *Fábulas* 75, 296.
 Hipólito, *Refutación de todas las herejías* IV 35; VI 20, 3, 73.
 Homero
Ilíada II 5 ss., 275; II 308 ss., 296; VII 44-45, 286.
Odissea X 203-47, 42, 59, 97, **97-100**; XI 12-224, 43, 83, 208, 217-18, **218-21**; XI 290, 296; XIX 562 ss., 275; XX 345 ss., 286.
 Horacio
Épodos V, 67, 110, **110-12**, 365.
Sátiras I 8, 67, 112, **112-13**.

- Ignacio de Antioquía, *Ad Smyrnaeos* 3, 2, 204.
Isaías 47, 13, 357.
 Isidoro, *Etimologías* VIII 9, 13, 299.
- Jámblico
Sobre los misterios egipcios I 9, 167, 167-68; I 20, 262, 263; II 1, 263, 263-64; II 11, 168-69, 169-70; III 4-6, 344, 345-46; III 11, 346, 347-48; III 27, 57; III 31, 203; IV 2, 86, 162, 163; VI 6, 58.
Vida de Pitágoras 65, 114, 281.
- Jenofonte
Ciropeia VII 7, 21, 277.
Recuerdos de Sócrates I 1, 1, 203, 306, 306-308.
- Josefo, *Antigüedades Judías* II 284 ss., 176; VIII 45, 31-32.
Juan 4, 46b-54, 179.
Jueces 5, 20, 357.
- Justino, *Diálogo con Trifón* 85, 3, 64; 120, 72.
- Lucano, *Farsalia* I 584 ss., 298; I 609 ss., 298-99; V 86-224, 206, 271, 313, 325-26, 326-28; V 124-61, 286; VI 413-830, 217, 236-37, 237-46.
- Lucas 7, 1-10, 179; 7, 24, 204; 8, 70; 11, 15, 18-19, 204; 23, 44-45, 361.
- Luciano
Alejandro o El falso profeta 23, 82, 285.
El aficionado a la mentira 10-13, 82, 191, 191-92; 14-17, 82, 147, 148-49; 17, 216; 21, 91; 29-31, 216; 30-31, 211 n. 26; 34-36, 83.
El barco, 83, 212.
Menipo o Necromancia, 83.
- Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas* IV 749-822, 279; IV 961-1036, 279.
- Macrobio, *Saturnales* I 23, 13, 93.
 Manilio, *Astronomica* I 25-112, 371-72, 372-74; I 149-254, 374, 374-77; I 474-531, 377, 377-78; I 758-804, 378-79, 379; II 60-79, 379-80, 380; II 80-149, 380-81, 381-82; II 567-607, 382-83, 383; III 47-66, 383-84, 384; III 560-617, 384-85, 385-86; IV 1-118, 386-87, 387-90.
- [¿Marcelo Empírico?], *Sobre los medicamentos* XV 11, 108-109, 109-10.
- Marco Aurelio, *Meditaciones* I 6, 281; I 17, 20, 281; IX 27, 281.
- Marcos 7, 24-30, 179; 8, 28, 284; 15, 33, 361.
- Mateo 2, 1-12, 361; 8, 70; 8, 5-13, 179; 10, 1-15, 179; 15, 21-28, 179; 27, 45, 361.
- Menandro, frag. Sandbach (= 550-51 Kock), 214.
- Nicolás de Damasco (= FGrH 90F58 Jacoby), 211.
- Números 20, 7-11, 303.
- Oráculos Caldeos*, 57, 290.
Oráculos Sibilinos, 290, 295.
- Orígenes, 362; *Contra Celso* VIII 31, 85.
Ouroboros, 415-16, 419, 419.
- Ovidio, *Metamorfosis*, 416.
- Pausanias, *Descripción de Grecia* I 32, 3-5, 229-30, 230; VI 7-11, 253, 253-54; X 28, 1-29, 1, 230-31, 231-32.
- Petronio, *El Satiricón* 35, 370; 39, 360; 130-31, 126-27, 127.
- Platón
Apología de Sócrates 33B-E, 227-28, 228; 33C, 277; 39C-40C, 227-28, 228-29.
Banquete 202E, 203.
Fedón 60C-61C, 276; 81C-D, 216; 107D-E, 213.
Fedro 242B, 213.
Leyes 905D-907D, 208; 909B, 208; 933A-E, 46, 208.
República 364B-E, 208; 571C, 277; 617D, 213; 620D-E, 213.
Timeo 72A, 272.

- Plinio el Viejo, *Historia natural* II 6, 360; XI 250-51, 78; XXV 59, 77; XXVIII 4, 77; XXVIII 38, 53; XXVIII 85, 79; XXIX 20, 77; XXIX 66, 53; XXX 1, 78; XXX 5-6, 77; XXX 138, 53; XXXVII 40, 77; XXXVII 75, 77.
- Plotino, *Enéadas* II 3, 1-5, 12, 6, 402-403, 404-407; II 9, 14, 1-36, 165, 165-66; III 1, 5-6, 399-400, 400-402; IV 3, 13, 57; IV 4, 26, 57; IV 4, 40-44, 86, 158-59, 159-61; IV 26, 43-44, 57; V 8, 4, 416; VI 9, 11, 287.
- Plutarco
Charlas de sobremesa V 7, 79.
Consolación a Apolonio 109A-D, 209, 251-52, 252-53.
Sobre el Demon de Sócrates (*De genio Socr.*), 227; 589B, 214.
Sobre Isis y Osiris 361A-E, 250, 250-51.
Sobre la desaparición de los oráculos, 294; 414E-415D, 248, 248-49; 418C-D, 249, 249-50; 418E-419E, 246, 246-48; 419B, 215; 431E-432E, 46, 205, 331, 331-32.
Sobre la E de Delfos 387B-C, 334, 334-35; 396F-97A, 205.
Sobre los oráculos de la Pitia 24, 285; 396F-397A, 333-34, 334; 398F-399A, 205, 332-33, 333.
Vida de Alejandro Magno 73, 359.
Vida de Dión 2, 3, 203.
Vida de Julio César 47, 89.
Vida de Rómulo 12, 79.
- Pólux, *Onomasticón* II 152, 303.
- Porfirio
Epístola a Anebón, 86, 166, 167.
Epístola a Marcela 21, 204.
Vida de Plotino 10, 86, 162, 162, 261-62, 262, 399; 16, 289.
- Proclo
Comentario a la República de Platón 1, 39, 1 ss., 212.
Teología de Platón (*Theol. Plat.*) (= 63 Dodds), 56.
- Propercio, *Elegías* IV 1, 7-20, 357; IV 8, 5 ss., 292.
- Ptolomeo
Antología Palatina IX 577, 358, 392, 395-96, 396.
Tetrabiblos I 2, 1-3, 390, 390-92; I 2, 5, 392, 392; I 3, 393, 393-94; III 2, 394, 394-95; III 13, 395, 395.
- Revelación, Libro de la (Apocalipsis)* 1, 20, 362; 2, 28, 361; 18, 2, 204; 22, 16, 361-62.
1 Reyes 3, 4-15, 275.
2 Reyes 21, 6, 207-208.
Romanos, Carta a los, 8, 38-39, 362.
- Sabiduría de Salomón*, 63, 360-61.
Salmos 78, 49, 85.
1 Samuel 10, 5 ss., 284; 19, 24, 284; 28, 6 ss., 207.
Schol. Dan. Virg. Aen. III 359, 299.
- Séneca, Lucio Anneo
Agamenón 710-78, 320-21, 321-22; 867-908, 206, 322, 323-24; 1203 ss., 271.
Cuestiones naturales (*Problemas científicos*), 234; II 37-38, 279.
Edipo 530-626, 234, 234-36.
Hércules en el Eta 449-72, 68, 121, 122; 1472-78, 324, 324.
Medea 6-23, 68, 122-23, 123; 670-843, 68, 122-23, 123-26.
Tratados Morales (*Sobre los beneficios*) IV 19, 1, 234.
- Séneca el Viejo, *Suasoriae* III 7, 4, 359 n. 12, 369-70, 370-71.
- Sereno Samónico, *Res Reconditae*, 55.
- Sexto Empírico, *Contra los astrólogos*, 359.
- Sinesio
Sobre los sueños, 281.
De insomniis 144B, 282.
- Suetonio
Vida de Augusto 6, 61.
Vida de Julio César 7, 337.

- Tácito, *Anales* II 54, 291; II 69, 37, 128, **128**.
 Teócrito, *Idilio* II, 48, 65, 104, **104-108**.
 Teodoreto, *Historia religiosa* 13, 85.
 Teofrasto, *Caracteres* 28 Jebb, 47, 100-101, **101-102**.
Testamento de Salomón. Ver *Sabiduría de Salomón*.
 Varrón
 Sobre la agricultura I 2, 27, 109, **109**.
 Antigüedades XLI, 299.
 Vecio Valente, 359; *Antología* V 9, 358, 397, **397-98**; VI 1, 398-99, **399**.
 Virgilio
 Bucólicas VIII 64-109, 65, 113-14, **114-15**.
 Eneida, 208; IV 450-705, 52, 65, 115-16, **116-21**; VI, 217; VI 77-102, 290.
 Zósimo de Panópolis, *Sobre la perfección* 2, 231-37 y 3, 239-46, 422-23, **423-24**.

PAPIROS

- P. Chester Beatty* 3, 274. 1, 76-79, 132, **132-34**; 1, 83-87, 130, **130-31**; 1, 121-24, 135, **135-36**; 1, 167-68, 140, **141**; 1, 170-73, 232, 232-34; 1, 172-74, 141, **142**; 2, 66-67, 138, **138-39**; 2, 74-76, 139, **140**; 2, 89-90, 139, **139-40**; 2, 98-102, 137, **137-38**; 7, 451, 213.
P. Ebers, 412.
Papiro de Tebtunis 276, 396, **396-97**.
Textos de magia en papiros griegos (PGM) 1, 14, 60; 1, 30, 136, **136-37**; 1, 56-58, 134, **134-35**; 1, 74-75, 362;

INSCRIPCIONES GRIEGAS

- Dittenberger, *Sylloge*² 555, 309-10, **310**; *Inscriptiones Graecae (IG)* IV 951-52, 790, 310, **311-12**; 793-95, 308-309, 181-82, **182-84**; 955, 186, **186-87**.
309; 797-99, 308-309, **309**.

INSCRIPCIONES LATINAS

- Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL)* XI 2, 4639, 128-29, **129**.
Defixionum Tabellae, núm. 286 Audollent, 129, **129-30**.

ÍNDICE ANALÍTICO

- Aarón, 63, 69.
Ábaris, 70.
abracadabra, 55, 77.
abraxas, 55 n. 38.
Academia Nueva, 312-20.
adivinación, 236-239, 269-351 *passim*.
adivinos, ver *conectores*.
admonitio, 276, 281.
Adonáis, 131, 136.
aeromancia, 299-300.
Afifis, 137.
afrodisíacos, 127.
Agamenón, 116, 275, 320-22.
agathodaimôn, 214.
agujas, utilización en magia de las, 130.
Agustín, San, 84, 85, 363-64.
aión, 139.
Ahura Mazda, 38.
aithér, 207.
alambique, 414.
alástores, 205.
Albicerio, 84.
alectomancia, 297.
Alejandro de Abonuteico, 82.
Alejandro Magno, 210, 224, 359, 370, 371, 379.
aleuromancia, 300.
alquimia, 216, 411-429 *passim*.
ambix, 414.
âme en peine, 211.
Amón (o Ammón), oráculo de, 93, 284.
amuletos, 53-54, 62-63, 77, 127.
Ánafe, 309.
analogía, 109.
Anaxágoras, 142-45, 152, 318.
Ancio, oráculo de, 289.
ángeles, 70, 212-13, 250, 362.
ángelos, 204.
Aníbal, 66, 115-21.
animismo, 44.
Anteros, 170.
Anthestéria, 207.
antipatía, 158, 164.
Antonino, 349-51.
Anubis, 131.
Apelas, inscripción de, 186.
apocalypsis, 288. Ver también *revelación*.
Apolo, 38, 40, 182, 271, 283, 310-12, 320.
Apolonio de Tiana, 45, 69, 73-75, 84, 142-47, 177, 193-96, 215, 281, 335-36, 348.
Apuleyo, 77, 80-82, 84, 143, 149-58, 214.
Aquiles, 210, 224, 275.
árboles sagrados, 308.
archai, 362.
Arelio Fusco, 359, 369-70.
aretalogía, 59, 139.
aretalogistas, 181.
areté, 35, 421.
Argonautas, 102-103.
Aristides, Elio, 187-91.
Aristóteles, 100-101, 214, 277-78, 356-57, 365, 390.
Aristóteles, escuela de, 147-49.
armonía universal, 158-62. Ver también *simpatía cósmica*.

- Artemidoro de Daldis, 280-81.
 Ártemis, 312.
 Asaradón de Asiria, 274.
 ascetismo, 44, 109. *Ver también* ayuno.
 Asclepiades de Prusa, 184-86.
 Asclepio, 57, 82, 178, 181-84, 283.
 aspirina, 78 n. 87.
 astrolabio, 359, 394.
 astrología, 61, 79, 337, 355-407 *passim*, 421.
 astronomía, 355.
 Asurbanipal, 274 n. 6, 355.
atanor, 414.
augures, 315.
 augurio, 296-97, 336.
 Agosto, 358-59, 379.
auspicium, 297.
 automatismo, 89, 92-94.
autopsia, 59.
 Averno, 117.
 aves, 292, 297.
 — uso en magia de las, 261-62.
 ayuno, 41, 291. *Ver también* ascetismo.
 azufre, 126, 137-38, 414.

 barba de un lobo, 113.
 barro, uso en magia del, 113.
báthos, 362.
 Beelzebub, 204.
 Benedicto, San, 216.
 Bernabé, 72 n. 75.
 Beroso, 356.
 betún, uso en magia del, 137-38.
 bibliomancia, 289.
 Braid, J., 94.
 bronce, 126.
 búho, 111, 124, 155.

 cábala, 64.
 cadáveres, uso en magia de, 254-59.
 Calcante, 296.
 caldeos, 61, 355, 357.
 Canidia, 67, 110-13.
 Caos, 117, 125.
 Caracalla, 74.
 carismáticos, 284.
carmen, 114.

 Carnéades, 257.
 Caronte, 231.
 Carpócrates de Alejandría, 76.
 Casandra, 271, 288, 320-24.
 Castaneda, C., 44.
 Catón el Viejo, 298.
 catoptrancia, 92, 301.
 ceguera, curación de la, 183.
 cenizas, uso en magia de, 115.
 cera, 49, 113.
 César, Julio, 66, 69, 89, 236-46 *passim*,
 326, 337, 358, 388.
chamán. *Ver* chamanismo.
 chamanismo, 44-46, 59, 69-75, 81, 95,
 178, 286, 347-48.
chrēmatisμός, 276, 281.
 ciprés, 111.
 Circe, 38, 42-43, 65-66, 69, 95, 97-100,
 105, 114, 208, 217.
 clarividencia, 214, 284, 286-87, 291, 331-
 32.
 Claro, oráculo de, 289, 291, 346-47.
 Cleopatra, 66, 414.
conectores, 315.
 Cornelio, Gayo, 89.
 Cos, templo de Asclepio en, 182.
 cosmogonía, 374, 424-25.
 Creso, 90, 313.
 Creta, 47-48.
 Crisantio, 171-72.
 Crisipo, 247, 314-15.
 cristalomancia, 302.
 cristiandad, 39, 76, 85, 134-35, 295.
 cristianismo, 289, 365.
 Cronos, 141-42, 222-23.
 culto a los antepasados, 44.
 culto a los emperadores, 210.
 culturas extranjeras, malinterpretación de,
 38, 64.
cucurbita, 414.

daimōn, 203-10.
daimónion, 203-204, 213-14, 227-29, 306-
 308. *Ver también* Sócrates.
 Daniel, 357.
 Darío (rey de Persia), 208, 224.

- Débora, Canción de*, 357.
defixio, 52-53. *Ver también* tablillas de execración.
 Delfos, oráculo de, 37-38, 40, 94, 230-32, 246, 252-53, 276-78, 283-84, 289-91, 312-14, 324, 325-29, 346-48.
 Deméter, 37, 172.
 Demetrias, 310.
 Demócrito, 61, 89-90, 152, 247, 423.
 demonios, 67, 79, 115, 154, 161, 262-63.
Ver también héroes.
 Demonio, imagen del, 39. *Ver también* Pan; Satán.
 demonios, 166.
 demonología, 61, 203-68 *passim*.
 destino, 205, 364-65, 386-90.
 Deyanira, 121-22.
 Diana, 111, 117.
 Dídima, oráculo de, 346-48.
 Dido, 65-69, 115-21. *Ver también* Eneas.
 dieta, 143-44, 177-91 *passim*. *Ver también* ayuno.
 Dione, 308-309.
 Dioniso, 251.
 dioses del Olimpo, 221-24, 246, 250-51, 265, 292.
 discurso automático, 94.
 disociación mental, 91.
divinatio, 271.
 Dodds, E. R., 87-94, 213, 290, 292.
 Dodona, oráculo de, 284, 290, 292, 308-309, 324.
 Domiciano, 74, 143-47, 193.
 dones espirituales, 329-30.
 Drácula, 253.
 drogas, uso en magia de, 40, 77-78.
drómenon, tò, 58.
dýnamis, 35, 41, 70, 175, 362.
 Edad de Piedra, 37.
 Edad del Bronce, 37, 48, 221.
 Edad Heroica, 42, 48, 210, 221.
 edades del mundo, 221-24.
 Éfeso, 51.
 Eñaltes, 211.
 Egipto, 38, 41, 47, 50, 61, 71, 356-57.
ékplēxis, 68.
ékstasis, 94, 271.
 elementos, 416, 419-22.
 Eleusis, diosas de, 187. *Ver también* religiones místicas.
 Elimas, 72 n. 75, 73 n. 77, 82 n. 95.
 embarazo anormal, 182-83.
 Empédocles, 44-46, 69, 81, 152, 246, 250-51.
 Empusa, 211.
 encantamientos, 77, 255-59.
 Endor, mujeres de, 207.
 Eneas, 115-21, 208, 387-90. *Ver también* Dido.
 enfermedades neuróticas, 180.
 Ennio, 313, 319.
 entusiasmo, 284-87. *Ver también* inspiración.
 epicureísmo, 82, 152, 206 n. 9, 210, 279-80, 377-79.
 Epidauro, 178, 181-84.
 epifanía, 189. *Ver también* teofanía.
 epilepsia, 205, 210.
 Epiménides, 152.
 Epión, 187.
 Epiro, santuario del, 292.
 Equetlo, 230.
 Érebo, 117.
 Ericto, 67, 69, 95, 207, 217.
Erinyés, 205. *Ver también* Furias.
 Eros, 170-71.
 escapulomancia, 300.
 escépticos, 206 n. 9. *Ver también* Carneades; Sexto Empírico.
 Espeusipo, 213.
 espíritus, 203-206, 221-24, 261, 264. *Ver también* muertos, espíritus de los; fantasmas.
 espíritus guardianes, 213-14. *Ver también* *agathodaimōn*; *genius*.
 Esquilino, 67, 112.
 Esquilo, 205, 224, 271, 276.
 estatuas de los dioses, 163.
 estoicismo, 278, 312-16, 356-61, 364-65, 371-90, 397-98.

- estornudo, 299.
 estrella de Belén, 361.
 estrella de cinco puntas, 55 n. 39.
 etruscos, 272, 297-99, 314.
 Euménides, 116, 222. *Ver también* Furias.
 Eurínoño (demon), 231-32.
 Eusebio de Cesarea, 75.
 Eusebio el teúrgo, 171-72.
 exorcismo, 40-41, 63-64, 85, 147-49, 195-96, 210, 216, 232-34, 260-61. *Ver también* *Rituale Romanum*.
 éxtasis, 40, 235-36, 284-87, 325-27. *Ver también* trance.
 fantasmas, 209-13, 229-30. *Ver también* muertos, espíritus de los.
 faquires, 95.
 faraón, 132, 224.
 Farsalia, batalla de, 236.
 Fausto, Doctor, 95, 218.
 fe, 70, 177-78.
 Felipe el Evangelista, 72.
 figuras, uso en magia de, 113-15, 131, 147-49, 267-68.
 Filón de Alejandría, 62, 64 n. 65, 362.
 Filóstrato, 73-74.
 folklore, 35, 46, 77, 253.
 Fontenelle, B. de, 283, 294-95.
 Fortuna de Ancio, 93.
 fosas, 212-13.
 Frankenstein, 69, 237-46.
 Freud, S., 282.
 fuego, manifestación del, 344-46.
 Furias, 116, 119.
 futuro, ver el, 300.
 Gaia (Gâ), 37, 290-91.
 Galba, 335.
 Galeno, 74, 285.
 gstromancia, 301.
 gatos, uso en magia de, 136-37, 142.
 generaciones de los hombres, 221-24.
 genius, 261. *Ver también* espíritus guardianes.
 geomancia, 299-300.
 Germánico, 128.
 glössolalia («hablar en lenguas desconocidas»), 40, 94, 285, 329-30.
 gnosticismo, 75-76.
 goeteía, 56.
 Goethe, J. W. von, 211, 218.
 gong, 49.
 Gorgo, 211.
 Gran Pan, 215, 246-48, 295.
 Gray, Thomas, 49 n. 24.
 Gregorio Magno, 85, 212.
 Hades, 206, 211, 217-21, 224, 230-32.
 hado, 364, 386-90. *Ver también* destino.
 halcón marino, 132-34.
 harina de cebada, 49, 105.
 haruspices, 297-98, 315-16.
 Hécate, 49, 62, 101, 104, 113, 117, 126, 141, 212, 283.
 hechicería, 255-59. *Ver también* magia.
 hechizo amoroso, 130-34.
 hechizos, 77.
 Héleno, 286.
 Hércules (Heracles), 68, 121-22, 142-47, 230, 251, 324.
 Heráclito, 305-306.
 Hermes, 42, 97-100, 289, 420. *Ver también* Tot.
 hermetismo, 75-76, 289. *Ver también* Tot.
 Hermias, 213.
 héroes, 68, 180, 181, 230, 249, 253, 263-66. *Ver también* démones.
 Hesiodo, 248-49, 250.
 hidromancia, 92, 299-301.
 Hierocles de Nicomedia, 74.
 hierofante, 172, 357. *Ver también* *mystagōgós*.
 hígado, 110-12, 160, 272, 297, 298 n. 66, 299.
 higuera, 110.
 hilos de colores, 114, 127.
 hiperbóreos, 147-49, 192.
 hipnosis, 41, 94.
 Hipócrates, 41, 176-77, 182.
 Historia, esquema cósmico de la, 377-78.

- historia del mundo, 377-79.
hocus-pocus (*abracadabra*), 55 n. 38.
 Holde, Frau, 66 n. 68.
 hombre lobo, 113-15, 253.
 Homero, 176 n. 3, 213, 283.
homunculus, 73, 411.
 huesos, 111.
humanitas, 84.
hýpsōma, 362.
- iatromancia, 274.
 iatroquímica, 412.
 impotencia, curación por magia de la, 126-27.
 incienso, 114, 300.
 incubación, 138, 177, 181-84, 187-91, 251, 274.
 India, 74, 95, 143.
 iniciación, 196-99.
 inspiración, 284. *Ver también* entusiasmo.
- Isaías, 284.
 Isis, 50, 76, 80, 154, 250-51, 261-62.
 Islas de los Afortunados, 223.
- Jámblico, 58-59, 86-87, 290.
 Janet, P., 176.
 Jenócrates, 214, 247, 250.
 Jenofonte, 293.
 jerarquía cósmica, 403-407.
 Jeremías, 284.
 Jesucristo, 41, 50, 63 n. 63, 69-71, 137-38, 177-79, 213, 215, 232-34, 272, 284, 360-62.
 Jochanan, rabino, 275.
 José, 275.
 Juan el Apóstol, 72 n. 75.
 Juan el Bautista, 70, 272, 284.
 judaísmo, 62-64, 289.
 Julia Domna, 74-75.
 Juliano el Apóstata, 58, 75, 87, 171-72.
 Juliano el teúrgo, 57, 290.
 Jung, C. G., 282.
 Júpiter. *Ver* Zeus.
- kakodaimōn*, 214.
- katábasis*, 230.
kátharsis, 234.
 Kepler, J., 395.
kerotakis, 414.
 Kirkup, J., 364.
klêroi, 289.
klêsis, 59-60.
- lagarto machacado, 49, 106.
lamia, 146, 211.
 Lanuvio, santuario de, 292.
 lecanomancia, 92, 132-34, 301.
legómenon, tò, 58.
 levitación, 92, 344-46.
 ley romana, 81.
 Libanio, 85 n. 101.
 libanomancia, 300.
 Licas (demon), 253.
 Livio, 314.
 locura, 71, 115-21, 271, 285, 322, 323 n. 87. *Ver también* demonología.
- lodo (¿radioactivo?), uso de — para terapia, 187, 190.
 Lorelei, 66 n. 68.
 Lucano, 209.
 Luciano de Samósata, 82-83.
 Lucrecio, 371.
 Luna, 114. *Ver también* Selene.
- Macedonio, San, 85.
 macrocosmos, 178, 411, 420.
 Madre Tierra, 37-38.
 magia, 35-172 *passim*, 212, 237-38, 241, 335, 421. *Ver también* hechizo amoroso.
- magus* (*magi, mágoi*), 35, 38, 45, 61, 78, 83-84, 150-52, 361.
 mal de ojo, 48 n. 22, 62.
 maldiciones, 65, 110-12, 115-21, 128-29.
mana, 35.
 Manasés, 207.
 Manes, 212, 363.
mania, 271, 285. *Ver* locura.
 Manilio, 258.
 maniqueísmo, 363.

- manteía*, 271.
mántis, 271, 272, 285.
 Maratón, 229-30.
 Marco Antonio, 66.
 Marco Aurelio, 57, 281, 290.
 María la Judía, 414, 423.
 marsos, 39.
materia prima, 415.
 materialización, 92.
máthēsis, 355.
 matriarcal, sociedad, 43.
 Máximo el teúrgo, 171-72.
 Medea, 38, 47-48, 65-69, 102-103, 105, 111, 122-26.
 medicina no convencional, 177 n. 7. *Ver también* medicina tradicional.
 medicina tradicional, 77-78, 108-110, 177-78, 191-92. *Ver también* medicina no convencional.
 mediumnidad, 56, 88-89, 291, 302, 344-46.
 Melampo, 296.
 Menandro, 100-101, 214.
 Mercurio. *Ver* Hermes.
 Mesmer, F. A., 94.
 Mesopotamia, 205, 272, 355, 412.
 microcosmos, 178, 411, 420.
 miel, 78.
 milagros, 70-71, 117, 121-22, 125, 164-65, 168-71, 171-72, 175-99 *passim*, 237-38.
miraculum, 175.
 mirra, uso en magia de la, 135-36.
 Moisés, 63, 69, 73 n. 77, 76, 78, 132, 176-77, 213, 303.
monstra, 299.
 monstruos, nacimiento de, 272.
 Mormo, 211.
 movimientos nerviosos, 299.
 mudez, curación de la, 183.
 muerte aparente, casos de, 184-86, 194-95.
 muertos, espíritus de los, 205-13. *Ver también* fantasmas.
 «muertos inquietos» (quienes morían antes de su momento fijado; *biaiothánatoi*), 206.
 mujeres tratadas como objeto sexual, 130-31, 135-36.
 murciélagos, uso en magia de, 140-41.
 Myers, F. W. H., 90.
mystagōgós, 52, 132. *Ver también* hierofante.
 necrofilia, 211.
 Negro, Mar, 39.
 neopitagorismo, 74-75, 281.
 neoplatonismo, 56-58, 86-87, 212, 261-62, 281.
 Nequepso, 356, 359.
 Nerón, 73-74, 77, 142-45, 193.
 Nerva, 73.
 Néstor, 275.
 Nicolás de Damasco, 211.
 Nigidio Fígulo, 150, 363-64.
 nigromancia, 63, 69-70, 83, 207-209, 217-21, 227, 234-46, 254-59, 265-68.
 niños, uso en experimentos mágicos de, 149-54.
 nudos, 131.
 ocultismo, 88-89.
óchēma, 86.
 Odiseo. *Ver* Ulises.
omina, 62, 316-18.
 omoplatoscopia, 300.
omphalós, 291.
 ooscopia, 300.
 oráculos, 215, 246-50, 283-85, 326-28, 331-32.
 Orestes, 116.
 Orfeo, 44-46, 69, 81, 152, 213, 283, 348.
 orfismo, 75-76, 276. *Ver también* religiones místicas.
 Orígenes, 362-63.
 Ormuzd (Oromasdes), 38, 151.
 Oromasdes, 151.
 Osiris, 50, 132-34, 136.
 Ostanes, 61, 81, 152.
 óstraca mágicos, 52.
 Otón, 335.
 Ouija, tablero de la, 93, 54-55, 303.
Ouroboros, 419, 420.

- Pablo, San, 46, 72 n. 75.
 Pájaros. *Ver* aves.
 «Palomas», las, 308.
 Pan, 39, 62.
 papiros mágicos, 49-52.
parádoxa, 387.
parádoxon, *tò*, 176.
 parálisis, curación de la, 183.
 parapsicología, 87.
 peces, uso en magia de, 152-53.
 Pedro, San, 72-73.
 pelo suelto, 125.
 Penélope, 275-76.
 Penteo, 116.
 Pérgamo, santuario de Asclepio en, 187-91.
 Perimede, 105.
 perritos, uso en magia de, 140-41.
 Perséfone (Perséfone), 62, 131, 140, 172, 218.
 Persia, 38, 61.
 personificaciones demoníacas, 234-36.
 Petosiris, 356, 359.
phármakon, 48.
phásma, 212. *Ver también* fantasmas.
phoberón, *tò*, 176.
physikoi, 41.
phýsis, 41, 383.
 pie desnudo, 125.
 Píndaro, 252, 276.
 piromancia, 299-300.
 Pirro de Epiro, 177 n. 8, 312-14.
 Pisón, Gneo Calpurnio, 128.
 Pitágoras, 44-46, 69, 81, 152, 283.
 Pitia, 40, 272, 276, 285, 288, 289-91, 332-33.
 Pitón, serpiente, 291-92.
 Plancina, 128.
 Platón, 81, 86, 150-52, 210, 213, 217, 276, 277 n. 12, 293, 365.
 platonismo, 331.
 Plotino, 86, 158-62, 348-49, 380.
 Plutarco, 79-80, 214-15, 216.
pnêuma, 420.
 Polignoto, 230-31.
 «poltergeist», fenómenos, 91, 211.
 Pompeyo, 69, 89, 236-46 *passim*, 388.
 Ponto, 115, 122.
 Porfirio, 58, 86, 348.
portenta, 316-18.
 Posidonio, 36, 77, 272-73, 278, 312-20, 363, 390.
 Powys, J. C., 287.
práxis, 59-60.
 precognición, 287-88.
 predestinación, 118-21.
 predicción, 142-45, 304, 332-33.
 premonición, 288.
 Preneste, oráculo de, 289.
 Priapo, 67, 112-13.
 Proclo, 212, 290.
prodigium, 175.
 profecía, 177-78, 214, 271-72, 284, 325-26, 329-30.
 progreso, idea de, 76-77, 371-74.
 Prometeo, 95, 126, 287.
 providencia, 77, 386.
 psicodélicos, efectos, 41.
 psicoquinesia, 91.
 psicoterapia, 216, 251-53, 304, 370, 382-83, 386-90, 397-98.
psyché, 207.
psychomanteion, 209, 251-52.
 purgatorio, 212.
 quiromancia, 303-304, 336.
 rabdomancia, 302.
 religión. *Ver* religión astral; religión celta.
 religión astral, 371.
 religión celta, 39, 92.
 religiones místicas, 40-41, 102, 208, 230-31, 365.
 retrocognición, 288 n. 41.
 revelación, 41-42, 288-89. *Ver también* *apocalýpsis*.
Rituale Romanum, 216 n. 40, 285 n. 29.
Ver también exorcismo.
 rombo de bronce, 49, 105.
 rueda mágica, 49, 105-106.
 Sabacio, 101.

- Sabaot, 136, 233.
 sabio, 158-62.
 sacrificios humanos, 67, 110-12, 143-47.
 sal, 142.
 Salamina, 208, 224.
 saliva, 62, 109.
 Salomón, 63-64, 275.
 salsamola, 114.
 salvación, 175-79, 415.
 Samuel, 207.
 sangre, uso en magia de, 126.
 Satán, 70. *Ver también* Demonio, imagen del.
 Saúl, 207.
 secreto, 59.
 Selene, 62. *Ver también* Luna.
 Selloí, 308.
sēmeiōn, 175.
 semidioses, 223. *Ver también* héroes.
 Séneca, Lucio Anneo, 68, 209.
 Séneca el Viejo, 369-71.
 Serapis, 134, 302, 349-51.
 serpientes, 114, 291-92.
 sesión de espiritismo, 166-67.
 Sexto Empírico, 357, 359.
 Shelley, M., 69, 237.
 Shelley, P. B., 69, 237.
 Sibilas, 208, 251, 283, 290, 320, 328.
signum, 175. *Ver también* milagros.
 simbolismo, 55-56, 280, 396.
 Simón el Mago, 71-73.
 simpatía cósmica, 35-37, 57, 68, 77, 158-60, 212, 272-73, 278-79, 315-16, 369-82, 390-92, 399-402. *Ver también* armonía universal.
 sincretismo, 232.
 Sinesio, 281-82.
 sirios, 147-49.
 Sócrates, 74, 81, 93, 142-47, 203-204, 213-14, 227-29, 276-77, 293. *Ver también* *daimónion*.
 Sófocles, 276.
 sonidos, 60.
sortes, 289.
 Sosípatra, 196-99, 349-51.
stoicheia, tà, 362.
 Subura, 111.
 sueños, 138-39, 273-82, 318-19, 336-44 *passim*.
 suertes, formulación de, 289.
 superstición, 35, 47, 50, 78-79.
 Sura, oráculo de, 292.
tabellae defixionum. *Ver* tablillas de execración.
 tablillas de execración, 52-53, 128-29. *Ver también* *defixio*.
 tabú, 101, 232.
 Tages, 298, 314.
 Tales, 143, 145.
 talismán, 53.
 Talo, 47-48, 102-103.
 Tannhäuser, 66 n. 68.
 Tarot, cartas del, 304.
 tejo, 235.
 telepatía, 87-90, 288, 291, 348-49.
télesma, 53.
teletai, 52.
 Teoclímeno, 286, 288.
 teodicea, 221-22.
 teofanía, 204. *Ver también* epifanía.
 Teofrasto, 79, 100-102.
 teología helenística, 273.
 Teosebia, 422-24.
téras, 175.
teratódēs, tò, 176.
 Tertuliano, 363.
 Tesalia, 39, 69, 122, 154, 237.
 Tésalo de Trales, 57.
 teúrgia, 56-62, 86, 162-63, 165-66, 167-70, 204, 209, 215, 261-62, 346.
thaumatourgoi, 175-76.
theós, 203.
thespiōdōs, 292.
 Tíber, isla de, 72.
 Tiberio, 128, 247.
 Tigelino, 142-45.
 Tiresias, 217-21, 230, 271-72, 296.
 Tisífone, 113.
 Titanes, 43, 141-42.
 Tot (= Hermes Trismegisto), 62, 63, 76, 289, 371-74, 412-13, 419-22. *Ver también* Hermes.

- trance, 40, 132-34, 284-85, 291, 305, 320-24, 325-26, 331-32, 344-46. *Ver también* éxtasis; locura.
- transformación, 80-81, 154-58, 416.
- transmigración de las almas, 74.
- transmisión, 109.
- Trofonio, 292.
- tumbas, 140, 210.
- Ulises, 42-43, 97-100, 114, 208, 210, 217-21, 230, 253.
- umbral, 114.
- Valente, 55, 171, 359.
- vampiros, 211.
- vara mágica, 97-99.
- vegetarianismo, 45, 74, 143. *Ver también* ascetismo.
- venda, 114.
- Vía Láctea, 378-79.
- vida, predicción de la duración de la, 384-86.
- vino como medicina, 185.
- Virgilio, 84, 208 n. 14.
- virtus*, 175.
- vis naturae medicatrix*, 78.
- visión doble, 320-21.
- Vitelio, 335.
- voces sobrenaturales, 186-87.
- Yahvé, 64, 93, 129, 357, 420.
- yoga, 95, 143.
- zahorí, 303.
- Zalmoxis, 150-51.
- Zeus, 141-42, 275.
- Zoroastro, 38, 61, 70, 151.

LISTA DE TEXTOS

- 1 Homero, *Odisea* X 203-347.
- 2 Teofrasto, *Caracteres*, «De la superstición» (cap. XVI 28 Jebb).
- 3 Apolonio de Rodas, *Las Argonáuticas* IV 1635-1690.
- 4 Teócrito, *Idilio* II.
- 5 A. Catón, *Sobre la agricultura* 160.
B. Varrón, *Sobre la agricultura* 1 2, 27.
C. [¿Marcelo Empírico?], *Sobre los medicamentos* XV 11 (= 113.25 Niedermann).
- 6 Horacio, *Épodo* V.
- 7 Horacio, *Sátiras* I 8.
- 8 Virgilio, *Bucólicas* VIII 64-109.
- 9 Virgilio, *Eneida* IV 450-705.
- 10 Séneca, *Hércules en el Eta* 449-472.
- 11 A. Séneca, *Medea* 6-23.
B. Séneca, *Medea* 670-843.
- 12 Petronio, *El Satiricón* 130-131.
- 13 Tácito, *Anales* II 69.
- 14 *CIL* XI 2, 4639.
- 15 Lámina de plomo de África, período imperial tardío (= núm. 286 Audollent).
- 16 *Textos de magia en papiros griegos* IV 3, 296-404 (= *PGM* 1, 83-87).
- 17 *Textos de magia en papiros griegos* IV 3, 155-242 (= *PGM* 1, 76-79).
- 18 *Textos de magia en papiros griegos* III 7, 592-610 (= *PGM* 1, 56-58).
- 19 *Textos de magia en papiros griegos* IV 12, 1497-1546 (= *PGM* 1, 121-124).
- 20 *Textos de magia en papiros griegos* III 1, 1-24 (= *PGM* 1, 30).
- 21 *Textos de magia en papiros griegos* XIII 2, 243-297 (= *PGM* 2, 98-102).
- 22 *Textos de magia en papiros griegos* XII 5, 122-144 (= *PGM* 2, 66-67).
- 23 A. *Textos de magia en papiros griegos* XIII 1, 63-71 (= *PGM* 2, 89-90).
B. *Textos de magia en papiros griegos* XII 12, 237-247 (= *PGM* 2, 74-76).
- 24 *Textos de magia en papiros griegos* IV 22, 2943-2966 (= *PGM* 1, 167-168).
- 25 *Textos de magia en papiros griegos* IV 25, 3087-3124 (= *PGM* 1, 172-174).
- 26 A. Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* IV 44.
B. Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* VIII 7, 9-10.
- 27 Luciano, *El aficionado a la mentira* 14-17.

- 28 Apuleyo, *Apología* 25-27; 42-43.
- 29 Apuleyo, *El asno de oro* III 21-28.
- 30 Plotino, *Enéadas* IV 4, 40-44.
- 31 Porfirio, *Vida de Plotino* 10.
- 32 Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* IV 2.
- 33 Eusebio, *Preparación Evangélica* IV 1, 6-9.
- 34 Plotino, *Enéadas* II 9, 14, 1-36.
- 35 Porfirio, *Epístola a Anebón* 46.
- 36 Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* I 9.
- 37 Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* II 11.
- 38 Eunapio, *Vida de filósofos y sofistas*, p. 459 Boissonade.
- 39 Eunapio, *Vida de filósofos y sofistas*, p. 473-75 Boissonade.
- 40 *IG* IV 951-52 (= Dittenberger, *Sylloge*⁴, 1168-69).
- 41 Apuleyo, *Flórida* XIX.
- 42 *IG* IV 955 (= Dittenberger, *Sylloge*⁴, 1170).
- 43 Elio Aristides, *Discursos Sagrados* 2 (= 24 [473-74] Dindorf).
- 44 Elio Aristides, *Discursos Sagrados* 2 (= 24 [484-86] Dindorf).
- 45 Luciano, *El aficionado a la mentira* 10-13.
- 46 Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* VII 38-39.
- 47 Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* IV 45.
- 48 Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* III 38.
- 49 Eupanio, *Vida de filósofos y sofistas*, p. 466-69 Boissonade.
- 50 Homero, *Odisea* XI 12-224.
- 51 Hesíodo, *Trabajos y Días* 109-193.
- 52 Esquilo, *Los Persas* 607-699.
- 53 Platón, *Apología de Sócrates* 33B-E; 39C-40C.
- 54 Pausanias, *Descripción de Grecia* I 32, 3-5.
- 55 Pausanias, *Descripción de Grecia* X 28, 1-29, 1.
- 56 *Textos de magia en papiros griegos* IV 24, 3007-3085 (= *PGM* 1, 170-173).
- 57 Séneca, *Edipo* 530-626.
- 58 Lucano, *Farsalia* VI 413-830.
- 59 Plutarco, *Sobre la desaparición de los oráculos* 418E-419E.
- 60 Plutarco, *Sobre la desaparición de los oráculos* 414E-415D.
- 61 Plutarco, *Sobre la desaparición de los oráculos* 418C-D.
- 62 Plutarco, *Sobre Isis y Osiris* 361A-E.
- 63 Plutarco, *Consolación a Apolonio* 109A-D.
- 64 Pausanias, *Descripción de Grecia* VI 7-11.
- 65 Apuleyo, *El asno de oro* II 21-30.
- 66 Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* IV 20.
- 67 Porfirio, *Vida de Plotino* 10.
- 68 Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* I 20.
- 69 Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* II 1.
- 70 Eusebio, *Preparación Evangélica* IV 5.
- 71 Heliodoro, *Etiópicas* VI 14-15.
- 72 Heráclito, citado por Plutarco en *Oráculos de la Pitia* 404.
- 73 Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* I 1, 1-9.

- 74 Preguntas formuladas en Dodona (= Dittenberger, *Sylloge*², 793-95, 797-99).
- 75 Timoteo quiere construir un templo (= Dittenberger, *Sylloge*², 555).
- 76 Procedimiento en un oráculo (= Dittenberger, *Sylloge*², 790).
- 77 Cicerón, *Sobre la adivinación* II 115-17.
- 78 Cicerón, *Sobre la adivinación* (selección).
- 79 Cicerón, *Sobre la adivinación* (selección).
- 80 Cicerón, *Sobre la adivinación* I 63-64.
- 81 Cicerón, *Sobre la adivinación* II 127-28.
- 82 Séneca, *Agamenón* 710-778.
- 83 Séneca, *Agamenón* 867-908.
- 84 Séneca, *Hércules en el Eta* 1472-1478.
- 85 Lucano, *Farsalia* V 86-224.
- 86 Pablo, *Primera Carta a los Corintios* 14, 1-33.
- 87 Plutarco, *Sobre la desaparición de los oráculos* 431E-432E.
- 88 Plutarco, *Sobre los oráculos de la Pitia* 398F-399A.
- 89 Plutarco, *Sobre los oráculos de la Pitia* 396F-397A.
- 90 Plutarco, *Sobre la E de Delfos* 387B-C.
- 91 Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* V 12.
- 92 Artemidoro, *Interpretación de los sueños* (selección).
- 93 Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* III 4-6.
- 94 Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* III 11.
- 95 Porfirio, *Vida de Plotino* 11.
- 96 Eunapio, *Vida de filósofos y sofistas*, p. 470 Boissonade.
- 97 Séneca el Viejo, *Suasoriae* III 7, 4.
- 98 Manilio, I 25-112.
- 99 Manilio, I 149-254.
- 100 Manilio, I 474-531.
- 101 Manilio, I 758-804.
- 102 Manilio, II 60-79.
- 103 Manilio, II 80-149.
- 104 Manilio, II 567-607.
- 105 Manilio, III 47-66.
- 106 Manilio, III 560- 617.
- 107 Manilio, IV 1-118.
- 108 Ptolomeo, *Tetrabiblos* I 2, 1-3.
- 109 Ptolomeo, *Tetrabiblos* I 2, 5.
- 110 Ptolomeo, *Tetrabiblos* I 3.
- 111 Ptolomeo, *Tetrabiblos* III 2.
- 112 Ptolomeo, *Tetrabiblos* III 13.
- 113 Ptolomeo, *Antología Palatina* IX 577.
- 114 *Papiro de Tebtunis*, núm. 276.
- 115 Vecio Valente, *Antología* V 9 (= p. 219 Kroll).
- 116 Vecio Valente, *Antología* VI 1 (= p. 242 Kroll).
- 117 Plotino, *Enéadas* III 1, 5-6.
- 118 Plotino, *Enéadas* II 3, 1-5; 12; 6.
- 119 El *Ouroboros*.

- 120 *Preceptos de Hermes Trismegisto.*
121 Zósimo, *Sobre la perfección*, extractos (= 2, 231-37 y 3, 239-46 Berthelot).
122 *Libro de Comario, filósofo y sumo sacerdote que enseñó a Cleopatra la divina el sagrado arte de la Piedra Filosofal*, extractos (= 2, 278-87 y 3, 289-99 Berthelot).

ÍNDICE GENERAL

	<u>Págs.</u>
PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA.....	9
NOTA DE LOS TRADUCTORES	29
PREFACIO	33
I. <i>Magia</i>	
Introducción	35
Textos 1-39	97
II. <i>Milagros</i>	
Introducción	175
Textos 40-49	181
III. <i>Demonología</i>	
Introducción	203
Textos 50-71	217
IV. <i>Adivinación</i>	
Introducción	271
Textos 72-96	305
V. <i>Astrología</i>	
Introducción	355
Textos 97-118	369

	<u>Págs.</u>
VI. <i>Alquimia</i>	
Introducción	411
Textos 119-122	419
BIBLIOGRAFÍA	431
ÍNDICE DE FUENTES ANTIGUAS	437
ÍNDICE ANALÍTICO	443
LISTA DE TEXTOS.....	453