

La Conversión de la Magdalena, del P. Malón de Chaide

INTRODUCCION HISTORICA A SU ESPIRITU
Y DOCTRINA PARA UNA EDICION CRITICA

por el DR. H. LANGENEGGER

Digresión sobre la Angeología

del P. Malón de Chaide (*)

Traducción

POR

LOPE CILLERUELO, O. S. A.

VI (1)

Parece natural que la Escritura, que tantas veces mienta el nombre y ministerio de los ángeles, sea una veta fecunda que sólo precisa herirse para conocer las propiedades de los ángeles y sus perfecciones. Y, sin embargo, cuando uno se atiene a ese conjunto de pasajes, no descubre lugar alguno que nos dé una doctrina precisa... Hay elementos preciosos, pero se exige un trabajo arduo y perseverante para sacar partido de ellos. La tesis de la naturaleza de los ángeles no fué uno de esos temas en que se ocupó el genio y la ciencia de un Atanasio, de un Cirilo, de un Gregorio nazianceno. Durante los primeros siglos de la Iglesia, este tema no fué tocado más que de pasada.

(Mignon 1.339 sq.)

Una milenaria especulación ha colocado entre el hombre y Dios, entre la unidad y la pluralidad absolutas, seres intermedios, a quienes unos han dado categoría de

(*) V. *Archivo Agustiniiano*, septiembre-diciembre, págs. 337-357.

(1) Tentados estuvimos de suprimir esta digresión intempestiva e indiscreta de Langenegger. Las fuentes que cita son serias, pero tendenciosas. Problemas tan graves como este de la Angelología no

tales, y otros no. Conocidos bajo la denominación de *ángeles*, demonios o de otros múltiples modos, se les han asignado los más antagónicos deberes y obligaciones metafísicas, como hoy día solemos decir.

La aceptación de su existencia es tan incondicional como la admisión de un alto y absoluto ser. No sé de religión alguna cuya teología no los reserve un puesto más o menos relevante. La clasificación de los mismos en un sistema lógico, unitario, dentro de la categoría de los seres vitales, no se ha verificado a menudo sin dificultades de orden especulativo, sea por esta o aquella razón, de la que no hay que hacer responsables a los que cultivan esta serie de trabajos.

Sabido es que la Iglesia, en su desarrollo, ha debido acomodarse bien o mal, en este o en el otro sentido, con la existencia de estas divinidades paganas.

Ha sido preciso adoptar de algún modo estas divinidades, cuya real existencia han negado muy pocos escritores eclesiásticos. Y esto ha sucedido de un modo general, porque el hombre trata de llenar el hueco que entre él y la Divinidad suprema se abre, por una parte, y entre el hombre y el mal, por otra, o simplemente encuentra este

se, resuelven con digresiones de este jaez, por muy eruditas que sean. Así Langenegger va de error en error. Para explicar la frase de Malón de Chalde bastaba que Malón hubiese saludado a Filón, a Platón o a Santo Tomás de Aquino: «cuando Platón habla de dioses, no puede entender sino ángeles». Como se ve, la frase de Santo Tomás coincide con la de Malón. ¿Cómo dice Langenegger que no es católica, o qué tiene que ver la doctrina católica con las denominaciones que utilizaron los antiguos? Ni los ángeles son divinidades, ni son paganos, ni la Iglesia ha recibido su angelología de la tradición helénica, ni los ángeles fueron inventados a priori para llenar huecos, ni los hebreos hubiesen tolerado el politeísmo en el A. Testamento, ni se pueden explicar los dioses paganos como aspectos de un solo Dios, ni los ángeles de la Biblia son de origen iránico ni griego, ni el helenismo de Filón es doctrina católica, como tampoco lo es la de Orígenes ni la de nadie que esté contaminado por el helenismo. Estos frívolos alardes de erudición siembran el confusio-nismo, falsean la complejidad de los problemas y retrasan la verdadera ciencia. (N. del T.) Vid. *Archivo Agustiniáno*, septiembre-diciembre de 1951, págs. 337-357.

espacio demasiado vacío y lo llena con la existencia de estas divinidades. Sólo que el Dogma se desarrolló consecuentemente, aunque muy despacio y no siempre en la línea precisa. No todo lo que antes fue admitido como *absolute fugendum* fue considerado después como tal en un sentido estricto.

La moderna investigación sobre la historia de las religiones ha demostrado a las claras en qué larga medida ha sido adoptado por los cristianos el *bien* religioso—paganó—. Tenía que ser adoptado. Pero este aspecto de la investigación moderna cuenta tan sólo unos decenios de existencia, es decir, de vigencia científica. Así, pues, no rige en el tiempo en que Malón de Chaide escribe su obra. Por eso leemos con tanto más asombro en la *Conversión de la Magdalena* una frase que, en cierto modo, parece haberse anticipado a los postulados científicos de la moderna investigación.

En la página 389 a, en medio de una discusión sobre el eros platónico, encontramos la frase: «*Lllaman los antiguos dioses a lo que nosotros ángeles*», frase incoherente, fuera del lugar en el desarrollo del tema que se propone en este apartado.

Desde luego, lo que aquí dice Malón es totalmente extraño a la doctrina católica. Debé, por tanto, ser recusado y tenido por erróneo; cuando se habla de los ángeles, se entienden, en general, los ángeles buenos, no los malos. A no ser que la frase se acompañe de un inmediato aditamento. Ciertamente se podía decir que todos los dioses paganos son demonios malos, cosa que enseñaron los primeros apologetas: que los dioses paganos fueron en otro tiempo ángeles buenos, que cayeron después con el Faro de luz, Satán. Malón habla de los ángeles buenos, mientras excluye a los malos en absoluto. Mi juicio sobre el particular queda bien definido: la doctrina de Malón no se aviene en este punto con el Dogma católico. El no haber podido encontrar ninguna indicación sobre el particular es

muy natural, supuesta la extremada escasez de material biográfico de Malón. Como por otra parte sabemos que la ideología de Malón de Chaide depende en gran escala de otros autores, me parece útil recurrir a fuentes eventuales. Es claro que no necesito compulsar ahora la obra de Santo Tomás de Aquino, ya que expresamente sostiene en este punto la doctrina ortodoxa.

Ante todo, creo necesario excluir un pasaje, muy parecido a éste, en la página 288 *a*. Se relaciona tal pasaje con el comentario al Ps. 81,6: *Ego dixi dii estis, et filii excelsi omnes* (Cfr. el Pasaje paralelo en el Ex. 21,6): *Offerret eum dominus diis et applicabitur ad ostium et portas, etc.*

Gunkel dice (*Die Psalmen*, 2 et p. 360 ss.) que aquí han sido introducidos elementos de mitología: *Dioses reales*; que el judaísmo había hecho de ellos ángeles (Ps. 8,6; 21,9; 95,3, etc.), en especial, Dioses nacionales (Deut. 32,8; 4,9. Jes. Sir 17,17; Jes. 24,2). Esta opinión de Gunkel no puede ser admitida en nuestro caso, por la sencilla razón de que no se puede emplear la exégesis moderna, sino lo que nos han dicho los exégetas de entonces... Para Malón, como para los demás teólogos de su tiempo, hasta Nicolás de Lyra. Este dice claramente sobre el citado pasaje del Ps. (*Ego dixi dii estis*): *sive participative, eo quod iudices ex officio sunt executores divinae justitiae; (et filii Excelsi omnes) in quantum ad eius imaginem sunt facti* (1).

De esta explicación nada podemos obtener que haga al caso. Tampoco nos sirve gran cosa el comentario que Agustín hace de este pasaje en las *Enarrationes in Psalmos* (P. L. 1.164, 37, 1.050). No nos presta punto alguno de referencia del que se pueda concluir una interpretación conveniente.

Por estos pocos ejemplos se evidencia que una interpretación semejante de los pasajes bíblicos nada nos aclara. No nos queda otro recurso que acudir a su genuina filiación escolar. Es decir, precisamos remitirnos a su consabido saber humanístico. Tenemos que presentar ante los ojos del

lector avisado y amante de la Antigüedad clásica autores poco conocidos. En la dificultad de poder señalar a ciencia cierta la fuente de donde nuestro autor ha tomado su frase, o simplemente cuál es el supuesto que la sustenta, prefiero precisar todas las posibilidades que pude rastrear. Desde el principio se puede emitir un juicio categórico, aunque corra el peligro mi trabajo de desviarse en pequeñas distancias del cauce justo.

El procedimiento que se estilaba en el siglo XVI consistía en considerar la Antigüedad clásica como un conjunto armónico y uniforme. Para confirmar una opinión cualquiera se citaba a Homero, Quinto de Esmirna, Hesíodo, Licofrón, etc. Pero hemos de usar con precaución este método para ver cómo ha llegado Malón a formular su frase y a comparar los antiguos dioses con los ángeles cristianos. El fundamento de una equiparación semejante tiene un origen remoto. Con frecuencia los dioses paganos eran considerados como demonios, es decir, no eran tomados justamente como seres divinos. Así se dice en el pasaje ya eliminado por nosotros, relacionado sólo con el texto del Ps. 95,5, de los dioses de los paganos que son «*elilim*». Los LXX traducen: «*que todos los dioses de las gentes son demonios*», cuya traducción literal da la Vulgata en tales términos: *Quoniam dii gentium demonia*. Lutero traduce: «Pues todos los dioses de los paganos son ídolos», y la *New Zurcher Uebersetzung*: *Denn alle Gotter der Heiden sind Nichtse*. La *Revised Version*: *As for all the gods of the heathen, they are but idols*, a lo que se añade el comentario (25, a) (2).

El hebreo «*Elilim*» significa literalmente «*nonadas*». Simaco traduce: *anuparktois*, meros fantasmas desprovistos de existencia real. Y por eso dice el Apóstol: *Sabemos que el ídolo no es nada en el mundo, y que no hay más que un solo Dios* (I, Cor., 8,4). Pero los LXX y la Vulgata traducen *Demonios*, palabra que implica menos dignidad que esta otra de dios. Se la presenta con imágenes burdas de

los hombres deificados y de los animales sagrados del paganismo; implicando, además, la idea de peligro y falsedad, enlazándola con los antiguos oráculos, que siempre fueron unidos a esta palabra desde el principio del Cristianismo. Hay un pensamiento fundamental que destaca constantemente, tanto en las postreras partes del A. T. cuanto en el Nuevo. Es el de la inferioridad entre la pluralidad de los supuestos dioses paganos y un Dios único. Es algo que no atañe solamente al campo judío. El hecho de tratar de ver bajo la pluralidad de los dioses la última unidad es admirable, y debe admirarnos cuando este aspecto no aparece allí donde la vida religiosa alcanza cierta profundidad.

Es igualmente difícil distinguir las diversas fuentes literarias según familias histórico-religiosas. Más difícil aún es afirmar la dependencia, pues junto a la ya conocida dirección hebraica aparece en Grecia otra corriente especial. La primera se origina de un conjunto de supuestos semíticos, con inherencias iránicas. La griega se independiza poco después (merced a la mediación del Asia Menor), y ambas direcciones capitales corren juntas en el antiguo helenismo. Al menos hay siempre una corriente que muestra la completa mezcla del pensamiento religioso griego y semita. En consideración a tan complicadas relaciones, nos ha de ser de provecho recurrir a los conceptos «cooperantes», como Oswald Spengler los ha denominado en su *Decadencia de Occidente*. Son éstas las ideas de la cultura mágica, pseudomorfosis, etc. Nos interesa considerar las manifestaciones de estos conceptos en el próximo Oriente, pues nos presentan el «fondo histórico» para hacer resaltar la particularidad de este fenómeno.

Ya arriba me he referido a la doble posibilidad de origen del objeto de nuestra investigación. Ambas fuentes han llamado la atención de doctos investigadores, aunque la labor más seria cae dentro del campo griego. No obstante, no se ha escrito aún la obra sistemática que en-

cuadre esta cuestión de los ángeles y demonios dentro de la teología total (hoy se dice metafísica), para dar a este sector de cultura una solución definitiva.

Maas (*Idg. Forch.*, I, 1892, p. 161 ss.) cree poder demostrar que la carta de filiación de nuestra frase es de procedencia griega (3). Comprueba el que la voz «ángeles» equivale a la voz «Artemis-Hekate» en el culto siracusano (4).

Naturalmente, no es nada fácil señalar en la teología griega una definición suficiente. Alberto Dieterich (*Nekia*, p. 70, u. a. m.) (5) sospecha con razón que el desarrollo de la palabra *ángeles* y su unión con la voz *Daimon* hay que buscarla en supuestos mitológicos.

«Daimon» es aplicado en la poesía a toda deidad en general, buena o mala. Algo así como la voz «Numen» o «deus» entre los latinos (Véase el uso del lenguaje en Aristóteles, de capital importancia, especialmente en la cuestión de la Historia de la Religión).

Asimismo, demonio equivale a dios en Eurípides, según Plutarco (Epit. Cfr. Diel, *Doxografía*, 298 a, 25); Kalimaco (ib. Diel., 299 a. 4) y en los filósofos y poesías filosóficas. En Pitágoras, la «Diada invisible» equivale a «demonio maligno». Así ocurre en Parménides (Aetios, II, 7. 1; Doxogr. de Diel., 335 b. 15); Empédocles (Problemas, 58, 1) llama «demonios» a sus dos principios fundamentales: el *amor* y el *odio*, mientras que los pasajes teosóficos (Problemas, II, 5) parecen ser más bien de procedencia oriental. Aquí los «daimones» no equivalen en un sentido preciso a dioses, supuesto que de éstos no dice en ninguna parte que fueran condenados por malas acciones a velar durante muchos miles de años por la suerte de los nacidos.

La palabra «Daimon» en Platón tiene el significado de «mediador» entre el dios y el hombre (P. ejm. Symp. 202 E. Re. 337 C. ss., 392 A, 427 b. Fedro, 247 A Leyes, 724 A, 738 C. ss., 740 A s., 804 A, 818, C, 828 C, 906, A).

Después, en la teoría de genio tutelar, el daímon es aplicado a cada individuo (Fedón, 107 D, 113 D, Rep, 617 Ess.; Leyes, 877 A). En la apología de Sócrates pregunta Sócrates a Meneto: [«¿No creemos que los demonios son dioses o hijos de los dioses?»] «¿Sí o no?» Tras la afirmación, continúa Sócrates: «Si los demonios son ciertos dioses... son hijos de los dioses... nacidos de las ninfas o de otros seres» (Apol., 27, CD). En el Symposium dice de ellos, especialmente del amor: «Es un daímon grande, y todo daímon es un intermedio entre dios y mortal, porque posee una cierta virtud. Sirve de intermediario entre los dioses y los hombres y entre los hombres y los dioses. Uno de ellos es también el amor» (202 E-203 A).

En los últimos diálogos de Platón se refuerza la equivalencia «daimon-theos». *Las Leyes* nos ofrecen buenos ejemplos de esto: «¡El daímon y dios!» (804 A), «de los dioses o daimones...» (828 B), «colaboradores nuestros con los dioses y daimonés, pues somos posesión de los dioses y daimones». Esto aparece aquí más bien como coordinación de dos categorías.

De importancia para nosotros es el pasaje de *Las Leyes*, 717 D... «el Ángel de la Némesis justiciera...». Parece que en esta frase (naturalmente, sólo para quien pase por alto el contexto total) se expresa una vuelta a la teología homérica (consúltese el lenguaje ya citado de los poetas). Los «dioses y daimones» que Hesiodo separó son todavía indiferentes (Cfr. Polux, *Onomast.*, A. 5, ed. Becker, p. 3: «así Homero opinó que los dioses se llaman daimones»). El Timeo nos da un punto de relación aún más claro, ya antes bosquejado en varios pasajes de la *Política*. Los supongo ya conocidos. Los dioses de los griegos aparecen aquí como creados y dotados de peculiaridades que nos recuerdan la formación de los ángeles, del tardío y postrero neoplatonismo (Tim., c. 9,13, en especial p. 41, A). (Cfr. también R. Heinze, *Xenócrates*, I, 1892, p. 89.)

Xenócrates es el principal continuador de la demono-

logía de Platón (Cfr. sobre él R. Heinze, l. c., p. 78-125; 166-25-168,2). Pero con los demonios de este discípulo de Platón nos distanciamos bastante de nuestro tema. Más nos aproxima la doctrina de la Estoa (Heinze, l. c., p. 96 s.): Crisipo, Poseidonio, etc. Para abreviar, me remito a Heinze, que aporta una información suficiente sobre el problema, en especial sobre el desarrollo estoico de la doctrina de Xenócrates sobre los demonios. La auténtica fusión de la doctrina griega acerca de los ángeles con la doctrina semita, más original, se verifica en Filón (Heinze, l. c., p. 112 s.). Le parece necesario asignar en su sistema filosófico un puesto a los ángeles judíos. El pasaje del Génesis 6,2 le sirve para su objeto. Los LXX habían traducido: «Viendo los hijos de Dios a las hijas de los hombres...» Filón traduce: «Viendo los ángeles de Dios...» y explica: «a los que los otros filósofos llaman daímones, parece que Moisés los llamó ángeles» (De Gig., 2, p. 43, Wendl). Este pasaje corresponde al otro del *De Somnis* (1,22, p. 235): «Los otros filósofos los llamaron daímones, pero la Palabra sagrada parece haberlos llamado ángeles, utilizando un nombre más propio». Lo mismo dice en *De Plant.*, c. 4 (p. 136, Wendl): «los filósofos de la Hélada los llamaron héroes; pero Moisés, con mayor conveniencia, los llama ángeles». Así también en *De Conf. ling.*, c. 34 (p. 262, Wendl): «Moisés dice: Señor, Rey de los dioses (Deut., 10): hay en el aire un coro santísimo de almas celícolas incorpóreas. Parece que la palabra inspirada acostumbra a llamarlos ángeles.» Es sumamente probable que Malón de Chaide haya utilizado a Filón, incluso en una edición griega.

Pero no sustentamos aún sobre este punto una certeza absoluta: hay una multitud de pasajes postfilónicos que equiparan los daímones a los ángeles. Sería interesante, por ejemplo, poder comprobar si de hecho Malón de Chaide consultó la obra, atribuida a Jámblico, *Theologouména tes arithmetikés*, cuya ed. Princeps de París data del año

1543, ed. Wechsel. Allí pudo leer: «a esos astros se los llama daímones, y también ángeles o arcángeles, que son siete... como la semana».

Con la reunión de estos datos estamos ya en pleno sincretismo. Un par de notas bastan para acentuar su importancia. El culto de los astros de Mesopotamia se junta con la astrología desarrollada bajo la neta influencia griega: Maneto, Manilio y Firmico Máterno Mathesosos II (cuyo empleo de la palabra demonio reviste aún un carácter completamente astroológico). Daímones son los dioses astrales (6), que obran sobre el mundo terreno, especialmente sobre los hombres, sobre la constitución anímica de los mismos, sobre sus pasiones y sentimientos.

Esta teoría ha sido tomada en un punto falso por los defensores científicos de la astrología de nuestro tiempo; puestó que una pura especulación de orden filosófico-religioso no puede apoyarse en un *ad absurdum*, en un cambio de género. Añádase a esto el hecho que, según mi opinión, tiene la mayor importancia: la diversidad del sistema del mundo. La especulación astronómica se apoya en Tolomeo; la nuestra, la astronomía moderna, estriba en Copérnico. En Maneto, en el único pasaje, la palabra *daímon* se encuentra con el epíteto «maligno». Más adelante habla de los *visibles demonios* (IV, 554). Y en otra parte dice que «la naturaleza es el daímon» (V, 270).

Mayor importancia tiene el culto de los misterios y de los muertos importado de Egipto, Asia Menor y región semita en general. También el Euhemerismo ha jugado aquí un papel no despreciable, degradando los dioses a la categoría de héroes (Cfr., p. ejem., la columna granítica de Ostia, erigida el año 176-180 post C. con la inscripción, que cito entera: *Jovi optimo Maximo Angelo Heliopolitano pro salute imperatorum*, etc. Citado por RE, I, 2189. Cfr. Lucius, *Orígenes del culto pagano*, p. 23).

Malón conoció la literatura hermética que nos ofrece una nueva y sustanciosa fuente para su frase (Cof. J. Kroll,

Die Lehren des Hermes Trimegistos, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A., ed. Baumeister XII, Münster, 1. w., 1914). Es posible que Malón no se sirviese tan sólo de la refundición latina del Asclepio, atribuida a Apuleyo de Madaura. Debió de conocer también una de las refundiciones primeras de Poimandro, del círculo de la Academia florentina. Esta *Teosofía* (para designar tal doctrina con un nombre nuevo, pero significativo) enseña la existencia de seres inferiores, Virtudes o Démonios, creados por el mismo hombre. Según eso, los demonios son súbditos de los astros (en especial, Filón, *De conf. ling.*, párr. 174, p. 262, Wendl v. s.), y se reducen a demonios malignos. Estas Virtudes alaban a Dios en sus cánticos. (Oím., I, 26), que el hombre puede percibir en el estado extático. (ib., XIII, 15). Se gozan en los hombres purificados y en ellos alaban a Dios, pues cumplen su voluntad. Las Virtudes son servidoras de Dios. Dios es el sostén de ellas (XIII, 18). El sentimiento de la personalidad de esas Virtudes es tan grande que les corresponde la veneración de los hombres, según enseña Jámblico, siguiendo a Hérmes (*De Myster.*, VIII, 5): Las Virtudes están sobre el mundo; las veneraban los egipcios con pureza de culto. Filón llama a Dios también el Padre de las Palabras Sagradas (*De somnis*, II, 185, p. 288, Wendl). Los daímones son una clase de seres más poderosos que los hombres. Son una clase de hombres sobre los cuales, sin embargo, el theurgo vela; «Puesto que nuestros antepasados erraron mucho sobre la naturaleza de los dioses, incrédulos y sin atender al culto y religión divinas, encontraron el modo de hacer dioses. Encontrado el cual, añadieron en la naturaleza del mundo una virtud conveniente: Mezclados ambos elementos, ya que no podían hacer las almas, evocaron las de los demonios y las de los ángeles, las infundieron en imágenes santas, y misterios divinos. De ese modo pudieron tener ídolos y potestad de hacer el bien y el mal» (Asclepio, c. 37, p. 76, 30-77, 7, Thomas). Y pues cohabitan con los muertos (C. H., XV),

están con nosotros y a nuestro alrededor, aunque próximas a los dioses (C. H., XV. Cfr. Asclep., p. 63-5). Según Asclepio, se hallan *inter aeris purissimam partem supra nos et aethera ubi nec nebulae locus nec nubibus nec ex signorum aliquorum agitatione commotio* (p. 73,12, Thomas). Ejercen, además, una esmerada vigilancia sobre los hombres y son celosos ejecutores de los castigos que les vienen a los hombres por su impiedad (Ib. cf. también el pasaje antes citado de Platón, Leyes IV, 717 D.). Figuran como colaboradores, intervienen en todos los negocios que en la tierra se ejecutan (C. H., XV, 14. Cfr. Asclep., p. 63,5). «Hay una dolorosa separación entre los demonios y los hombres; quedan solos los ángeles malignos, que mezclados con la humanidad arrastran a los miserables a todas las maldades de la audacia: a las guerras, al robo, a la mentira, a todo aquello que es contrario a la naturaleza de las almas.» Estas doctrinas están mezcladas con las ideas astrológicas. Los demonios están junto al sol (C. H., XV, 13). Los oráculos los inspiran, no los dioses, sino los demonios, como dice Plutarco en el *De Defectu, oracul.*, c. 16: «No me parece opinar mal si digo que el dar oráculos no es cosa de dioses, a los cuales no sienta bien el hablar de cosas terrestres..., sino que es cosa de los demonios, ministros de los dioses. Confiesas que hay daímones y que no son necios ni mortales. ¿En qué, pues, se diferencian de los dioses, si por naturaleza son mortales y por virtud tienen la imperturbabilidad de la impecabilidad?» (p. 418, E-419, p. 917. Bernard).

Héroes y ángeles se identifican en la filosofía hermética. Dico nunc daemones... et heroes (Asclep., p. 63, 12 TH. cfr. C. H. X., 7). No es extraña para los daímones ninguna parte del mundo que haya sido separada de Dios. (C. H., IX, 13). Tales ángeles malos se encuentran también en Filón (*De Gig.*, 16, p. 44 ss., Wendel) como servidores de Dios, y se dedican, además, al cumplimiento de sus órdenes.

Al citar a Plutarco pasamos al grupo de los neoplatónicos. Las obras de Plutarco pertenecen a las que desenvuelven con mayor pujanza esa daimonología o angelología desde el punto de vista de Malón. Bastará un par de fuentes (*De Defectu Orac.*, c. 12, p. 85 ss., Bernard). En los neoplatónicos auténticos (7), la doctrina de los ángeles o de los demonios cobra una forma cada vez más perfecta. Desde los tiempos de Xenócrates y Filón, todas las direcciones que contribuyen a perfilar esos seres medio divinos y medio humanos son acogidas con vistas a una construcción lógica. Así encontramos ya en Plotino una doctrina completa sobre los daímones (Cfr. especialmente *Enn.*, II, 16; III, 5,6; IV, 3,18; IV, 4,3; V, 8,10; VI, 5,12). Tal es la interpretación de Zeller y la afortunada de A. Dreuss, aunque ésta peca de la moderna estrechez (monística) (8). Porfirio, discípulo de Plotino, es uno de los que más contribuyen a dar forma a la teoría de los daímones, como lo fué Jámblico en más larga e importante medida (9) (Cfr. para Porfirio, *De Abst.*, c. 36 al 42, 45 ss. 58; *Ad Marcell.*, 2,11, 16,21). La fuente principal para Jámblico es la obra *De Mysteriis*, la más separada de su escuela, y que fué traducida también por Marsilio Ficino. Más importante que estos hombres es el último filósofo de la Antigüedad decadente, Próculo, especialmente por su relación con el Pseudo Dionisio Areopagita. Según las recientes investigaciones del benemérito jesuíta P. J. Stiglmayr para aclarar la personalidad de este tan discutido cristiano, velado con tanta habilidad por tanto tiempo, el seudo Dionisio se identifica con el monofisita Severo de Antioquía, aun cuando no ha sido discípulo inmediato de Próculo.

Este seudo Dionisio Areopagita apenas nos puede recordar algo de importancia para la solución de nuestro problema, a pesar de que trató la angelología en la forma más especulativa. Los datos más salientes que pueden encontrarse en el cuerpo de sus doctrinas dependen de los neoplatónicos y de las antiguas doctrinas cristianas des-

arrolladas frente al paganismo. Creemos por ello hacer bien repasando brevemente la antigua literatura cristiana, que nos puede proporcionar un estupendo material para nuestro intento.

Si queremos buscar puntos de relación en la angelología paulina para la solución de nuestro problema, ayudados de las modernas ciencias y sin gran fatiga, tenemos que dejar a un lado los pasajes de Malón. Podemos esperar descubrir el hallazgo de fundamentos sólo en algunos apócrifos.

En este aspecto se ha realizado la labor esencial (Cfr. Harnack, Geffcken y Andrés). Por eso puedo remitirme a ellos. En el lenguaje corriente de los apócrifos, en correspondencia con el N. Testamento, aunque en general, con acento menos peyorativo, el término daímon designa al espíritu maligno, enemigo del hombre. Habita en el aire o en el espacio sublunar. Angeles son, por el contrario, los buenos espíritus que sirven de medianeros entre el Altísimo y el mundo. La única excepción importante está en la segunda parte de las *Constituciones Apostólicas*. Hennecke lo traduce así: «También los ángeles (astros) giran sobre la órbita a ellos asignada y no sobre otra.» Se refiere a la Epístola de Clemente Romano, 20,3. Pero no aparece la expresión «ángel», que en ese pasaje significa una buena prueba de la religión astral, del culto caldeo a los astros. Angel significa también como «el ángel del Señor» del *Protoevangelio de Santiago* (Cfr. Hennecke, Epítome, p. 111 s.), «originalmente la aparición visible de Dios mismo, o más bien la sustitución» de las apariciones que se presentaron a Abraham, como lo entendieron los antiguos expositores. En las Pseudoclementinas se habla una vez de un espíritu del mal, o demonio, y otra de los supremos servidores de Dios, ó ángeles (Hennecke, *N. T. Apocrif.*, página 158 s.). En los *Hechos de Juan* se corresponden en el paralelismo los (malos) ángeles, los demonios, las Dominaciones y las Potestades (de las tinieblas) (Id., p. 207, 36).

Conocidos son los *Hechos de Pablo* como primer documento sobre Simón el gnóstico, y también sobre la doctrina gnóstica de que el mundo lo crearon los ángeles y no lo creó Dios (Id., T. 207, 39). En los *Hechos de Pedro*, los daímones son potestades de las tinieblas espirituales, que llevan a los hombres a la necedad y a la impureza, y corresponden a los demonios que Jesús lanzó y entraron en los puercos (Math., 8,30 ss.: *Y los demonios le gritaban, diciendo*, etc. Cfr. ID., pp. 223, 225, 238). Dígase lo mismo de los *Hechos de Andrés* (Id., p. 251), y muy en especial de los *Hechos de Tomás* (Id., p. 267 ss.), que ya pertenecen a la literatura puramente gnóstica. Sobre la angelología de los Apocalípticos, cfr. Id., p. 298 ss. Ya en el *Viaje de Isaías a los Cielos* aparece una jerarquía angélica muy desarrollada (C. 6-7, Id., p. 308). Esos seres, a quienes los paganos llaman dioses, son almas que arden en el fuego eterno con sus habitaciones: «Habitan en las imágenes de Dios, emblemas, representaciones, estatuas, de toda clase de santuarios» (*Off. de Pedro*, 6, id., p. 320 ss.).

El desarrollo de la angelología continúa en el *Pastor Hermas* (Cfr. Id., p. 329): se distinguen claramente los ángeles buenos y los malos, pero en conformidad con el carácter inconexo del libro, no hay allí una exposición de nuestro problema. (No nos toca aquí proceder al análisis. Cfr. C. G. Jung., *Tipos psicológicos*, p. 315-337.) En los libros cristianos de las sibilas se dice: «El mismo, el Padre todopoderoso, influye mucho mediante los astros» (7,24, Id., p. 413). «Pero los ángeles están debajo de sus pies» (7,33). «Como motivo de su condenación se dice... que ofrecieron sacrificios a los demonios en el Hades» (Id., página 421). La *Epístola de San Ignacio* a los de Esmirna comenta el pasaje de la Ad. Col. 1,16: «El juicio vendrá aún sobre las Potestades y Dominación de los Angeles y Príncipes visibles e invisibles, si no creen en la sangre de Cristo.» Los dioses de los gentiles aparecen como ídolos

muerdos (*Predic. Petri.—II. Clemente, 3.1.—Didache, 6.—Harnack, Historia de los Dogmas, I, 201*).

Entre los Apologistas del siglo II se cuenta a Justino (*I Apol. c. c.*; «A él y a su hijo que fué enviado por él, y nos enseñó todas estas cosas, debemos reverenciar e interpelar, y también al ejército de los ángeles buenos que de él dependen y súbditos suyos son, y al espíritu profético...») Debemos atenernos al texto original y no al traductor. G. Reuschen entiende el ejército de ángeles buenos como «Cristo», «como ángel de Dios» (Cfr. Harnack, I, 218, n. 532 a. 1). Aristides (Geffcken, p. 22) acusa a los judíos por servir a los ángeles. (Sobre la arraigada veneración a los ángeles que cundió posteriormente entre los cristianos, cfr. San Agustín en la *Ciudad de Dios*, X, 7.) «No en vano ellos han sido constituidos inmortales y felices en las celestes sedes... Y puesto que nosotros hemos sido constituidos mortales y achacosos, para ser algún día también inmortales y felices, nos aman misericordiosamente, pero no quieren que ofrezcamos sacrificios sino a Aquel, cuyo sacrificio son a la par que nosotros.» Para Atenágoras, que enseña «una multitud de ángeles y servidores» (*Supplic.*), véase a Geffcken, p. 128. Han sido encargados de los elementos del cielo, del mundo, y de cuanto en él se contiene, y del buen orden de ellos. Atenágoras coloca en paralelo con el mito griego la historia bíblica de los «Hijos de Dios» (*Filii Dei*, Gen. 6, ss.) y la aparición de los *Gigantes* (Gen. 6). «De los demonios se dijo que unos son buenos y otros malos. Pero veamos que no hay demonios buenos...» (Geffcken.) p. 128. Atenágoras no ha distinguido bien entre los demonios cristianos y griegos, estableciendo, en consecuencia, una gran confusión. Los demonios se apropiaron el nombre de dioses y las propiedades de las fuerzas anímicas, con ayuda de los insensatos, «con las imágenes fantásticas de los dioses» (en el texto genuino: *Fantasías*). En los siguientes siglos, la angelología se desarrolla más,

pero poco en comparación con lo que necesitaba aun la cristología. Sólo aquí y allá se encuentra un pensamiento que siga en la dirección que hemos señalado. Por ejemplo, en Clemente de Alejandría, los dioses paganos son demonios, es decir, ángeles caídos (V. 1, 1.º). El antiguo pensamiento babilónico—asirio—de la religión astral es introducido por Clemente Alejandrino.

Orígenes (*De Principis*, 1,7) sostiene que los dioses astrales también pertenecen a los ángeles (Harnack, *Historia de los Dogmas*, 1, 6, 7, 7, 8). Tal como lo decía Filón (Vide supra), importante, en especial por valerse de la teoría del bien pagano, es la *Preparación Evangélica* de Eusebio, merced a la cual nos hemos enterado de algunos textos importantes de Porfirio (texto griego). En San Juan Crisóstomo, los dioses de los paganos son Demonios malos (Homil., 20, in II Cor., c. 1): Son estos demonios y hombres los que se llaman dioses. Las imágenes divinas son estrellas y demonios. Hilario de Poitiers dice en el *Comentario a los Salmos*: 81, 1 y 134, c. 9: «y según expresión divina (I Cor., 8,5-6), este nombre de Dios corresponde a hombres».

La *Ciudad de Dios* de San Agustín es interesante para nosotros porque nos recoge preciosas observaciones e informaciones de Varrón (7,6) de los platónicos (VIII, 125, 9,16), de Laleo (IX, 19) y sobre la fe errónea de los platónicos que honran a los ángeles con el honor sólo a Dios debido (10,3). Rechaza el término «Dioses», dado a seres que sólo son demonios, esto es, espíritus malignos. «Los que afirman que los dioses son buenos o malos dan también el nombre de dioses a los demonios» (*De Civ. Dei*, 9,1). «Si los platónicos quieren llamarlos dioses en lugar de demonios, porque Platón llamó dioses a esas criaturas de Dios, hagan lo que quieran... Pero el pasaje «Deus decorum» no puede entenderse como «Deus daemonionum». Luego escribe contra Porfirio, que distingue la «goetia», pertinente a los espíritus malignos, y la «theurgia», que

atañe a los buenos espíritus: «sunt utique ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus angelorum» (*De Civ. Dei*, 10,9).

Harnack expone lo que atañe a la fe como obligatorio y como facultativo en la angelología hasta el fin de la era patristica (*Historia de los Dogmas*, II, 126 ss.). Cuanto más afianzado esté el dogma y más organizado, menos posibilidad queda de poder decir: «llaman los antiguos dioses a los que nosotros ángeles».

En fin, Tomás de Aquino contesta afirmativamente con dos razones al problema de la incorruptibilidad de los ángeles (S. Th., 1,50, 5,2): «Plato dicit in Timeo: «O di deorum, quorum opifex idem paterque ego. Opera siquidem vos mea, dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubilia» (p. 41 A. St.). Hos autem deos non aliud quam angelos intelligere potest. Ergo angeli natura sua sunt corruptibiles.» Ad secundum: «Dicendum quod Plato per deos intelligit corpora caelestia quae existimabat esse ex elementis composita... Hay que citar como lugares paralelos: II Set. 7. 1. 1.) ...invenitur autem in naturalibus quorundam potentia naturalis omnino completa et per suum esse et per suam formam; et ideo esse indeficiens habent, sicut patet in corporibus caelestibus, quorum potentia non est susceptiva alicuius alterius esse vel formae, unde elongatae sunt a privatione et per consequens a corruptione» (II contra Gent., c. 55; De Pot., V, 5; Comp. Theol., c. 74).

En el siglo xv vuelven a conocerse las ideas de la filosofía religiosa de los neoplatónicos, neopitagóricos y herméticos de la Antigüedad, y así son numerosas las indicaciones que hacen más comprensible la frase que discutimos. Citaré a Marxilio Ficino (ed. Balil., 1566, t. I, página 118): «sol ex se ipsum lumen habet, infundit ipsum momento in Mercurium, Mercurius quoque momento totum suum accipit lumen, manetque semper, deinde plenissimus. Sol idem lumen momento infundit in Lunam. Luna non

suscipit ipsum momento, sed tempore. Non prout alias aliter in solem vertitur, ita alias aliter accipit lumen et per naturam suam vicissitudine lucis variatur. Sol deum, Mercurius angelum, Luna significat animam. Quod autem de Mercurio dico, de omnibus similiter super lunam, stellis dictum intelligo. Sicut enim illae ad Solem, sic ad Deum angeli referuntur. Anima vero, sola sicut Luna ad Solem, ita se habet ad Deum. Quapropter nihil obstat quin anima a divinis descendat, capiatque divina et tamen per naturam propriam moveatur semperque moveri possit et vivere» (Cfr. Ficino, *De amore, Orazione*, Vi, c. 15).

Mayor importancia que Ficino para nuestro asunto tiene Agustín Steucho de Gubio, en Urbino, monje agustino, obispo de Chisama de Kandía, y guardián de la Biblioteca Vaticana. Murió en Venecia en 1550. Publicó el *De perenni Philohophia* en Lión, 1540, y Basilea, 1542.

En los siglos xvi y xvii hasta el xviii creció la información humanista y fué muy conocido y citado. Con el título de su obra creó un concepto permanente, mientras la obra misma cayó en el olvido. Julio César Scaligero (según Zeller, en *Universal Lexicon*, s. V) estimó que es el libro más precioso después de la Biblia. Su finalidad es mostrar «ut unum est omnium rerum principium, sic unam atque eandem de eo scientiam semper apud omnes fuisse ratio multarumque gentium atque litterarum monumenta testantur» (lib. 1, Praef.). La nota estampada al principio, según la costumbre del tiempo, reza así: «Opus immensa non solum eruditione ac pietate refertum, sed omnium quoque tan veterum quem recentiorum Philosophorum quasi medullam complectens, hincque ut lectu dognissimum, iam denuo in lucem editum.» El primer libro trata de las dos primeras Personas de la Trinidad. El segundo, *De Trinitate divina testimonia praecipue Platonicorum*. El tercero, *De Tota Divinitate*. En el cuarto, *Aristotelis theologia discutitur*. En el quinto y en el sexto, *Platonis de singulari ac supremo deo philosophia perpenditur*. En el sép-

timo, agitur de mundi creatione. En el octavo, de Angelis et daemonibus. En el noveno, de Creatione hominis et immortalitate animorum. En el décimo, de Cristiana Religione in universum, eiusque officis operibusque et ad eam consequentibus testimonia philopohorum eadem collaudantia. Los capítulos del libro Octavo nos ofrecen las siguientes divisiones: 1.—De Angelis et de ea natura, quae inter deum supremum atque hominem intercedit, et quod de us etiam prisci philosophi sunt locuti. Et de Veris diis, fabulosis exclusis. 2.—In sermone Platonis Aristotelisque apparere Deos alios, quam qui moveant orbis caelestes. Nec alios esse posse, quam angelos supercoelestes. 3.—Quod Plato, de Diis sive Angelis vera sensit et scripsit. Et quod eorum sedes in coelo constituit, quibus Deus gubernationem humani generis tradiderit, et eorum natura. 4.—Ex Aristotele de diis sive Angelis quos similiter ac Plato in coelo supra motus aetheros locavit, et beatos eos rerumque humanarum custodes dixit. 5.—Quod vitam naturamque Angelorum et foelicitatem Poetae sicut et Theologi descripserunt. 7.—Considerationes ex Marco Tullio, apud quem est Deus supremus, et item alii dii nominantur, qui praeterquam angeli esse non possunt. 8.—Ex aliis auctoribus de Angelis sive diis, post summum deum. 9.—Ex oraculis haldaicis, le potestatibus, sive mentibus summis, et quod has rectores mundi chaldaei dixerint. 10.—De triplici ordine deorum, sive Angelorum ex platonis, praecipue Proclo, in quo videtur nostros secutus ubi a veritate dissentiat: et de primo deorum ordina. 11.—Generatim de diis, et eorum primo acie, quidve Proclus commentitum affixerit. 12.—De triplici Hierarchia deorum et qui veri, aut a vero dissentiens de ea scripserit Proclus. 13.—De secundo Deorum sive Angelorum ordine, quem ex Dionisio deducit Proclus. 14.—De tertia hierarchia vel ordine deorum, ex Proclo, et quod in eo secutus est Areopagitam. 15.—Quod Hermias item, quem admodum et Proclus, secutus est Dionisium in definiendis hierarchiis caelestibus; et quid non

addiderit. 16.—De allis generibus et nomini bus deorum apud Proclo ex Dionisio, et quid in iis dissentiat a vero. 17.—De esca deorum, vel Ambrosia, et Nectare, quae cum vere a Platone et Aristotele fuerit assignata, Proclus parumper infecerit. 18.—Ex Theologia Damascii de diis sive Angelis, et uno super substantiali deo, et quod iis etiam imitatus est Dionisium.

19.—Priscis daemonum naturam innotuisse. Profanas litteras similia sacris de daemonibus perhibere. Nomen demonum, Graecum Hebraicumque esse posse. Esse hoc nomen commune bonorum ac malorum. 20.—Exempla quibus monstratur hoc nomen divinam potentiam numenque designare et usuari prope Deo diisque a Poetis et Philosophis. Demum quod malorum potestatum sit proprium nomen Essequae apud eos bonos et malos demones. 21.—De vario genere daemonum apud Philosophos et quod non semper physice nomen hoc usurpent, transferentes nomen naturae daemonum ad alios. De adaemonibus veris et fabulosis ex Platone et Poetis. Et quod veri daemones sint aeri. Correctio ejus quod situm aereum dicunt naturaliter daemonebus attributum. 22.—Declaratur sententiam Platonis de daemonebus, quae tribuit eis legationes, intercessionemque inter hominem atque deum. Et quod ic sunt Angeli coelestes. 23.—Separantur ea quae promiscue de daemonebus aeriis et angelis coelestibus locutus est Plato. Et, quod mire cum sacris litteris consentit, de principibus humano generi factis. 24.—De daemonebus eligendis, eorumque praesidio, custodiaque hominum in vita, et post, a Platone tradita, in deos vel angelos congruere. Quis sensus cum aiunt justos post mortem fieri daemones. 25.—Separantur veri daemones a fabulosis quos celebrant poetae, Veros daemones aereos illos esse. 26.—Veri daemones ostenduntur esse aeri, natura malefici, ingenio pravi, boni nunquam ipsismet Philosophis auctoribus. Et quod etiam Aristoteles de Daemonebus est locutus. 27.—Daemones esse gentem aeream. Hoc sacram et profanam sentiri Theologia. Idem Platonem, Pi-

tagoram, Aristotelem, prodidisse. Testimonium etiam divi Pauli. 28.—Ex prisca magorum theologia, naturae daemonum clara definitio. Eos esse maleficos incantationibus delectari, demociusque impiorum: transferre sese in Angepraesilentes, quod Plato asseruit: eas feras agrestes. Stygios canes, Ultores, carnificas malorum: affectibus malis los crucis. 29.—Ex Theologia Aegiptiorum vetustissima apud Trismegistrum daemones esse, ei esse malos, malorum in spirationum auctores. His esse omnia plena. Ultores impiorum esse. Eos esse ex aliis aërios, vagos, perphantasias et illusiones decipientes. In quibus cum nostra Theologia concordia. 30.—Daemones idolibus oblectari, ob id materiales appellari. 31.—Quae daemonibus nonnulli philosophi attribuerunt, eos omni mundo praeficientes, Angelis congruere, idque ab eis depredicari. 32.—De Daemonibus qui dicuntur se mulierum commercio contaminasse, aliosque daemones genuisse: Hos esse daemones fabulosos et quasi poeticos, non veros: et quod is multorum error. 33.—Apud Orfeum cum sint daemones boni et mali, hoc nomen denique malorum, potius esse quam honorum sicut in sacris litteris. 34.—Daemones ab antiquis Philosophis proditum dare poenas toto mundo persecutionem patientes. Nullum eos elementum admittere coelo parentes, ab Empedocle dictos. Pherecydem de eis scripsisse. Zoroastrem principem malorum quendam prodidisse. Nomen daemonis eis proprie malorum esse. 35.—Daemonis nomen apud priscos malorum esse; vera eorum descriptio apud Philosophos veraque cognitio: eos esse aërios, vagari per omnem mundum, Deo persecuente dari poenas. 36.—Divinatione vaticiniaque et oracula ab habitu terrestri fieri non potuisse. Aristotelem, Plutarchum, Ciceronem ista suspicatos, se ipsos declarari, contrarias rationes opponentes. 37.—An oraculum Apollis a bono vel malo Daemone cunderetur. Quod a malo, signaque ejus. Quod sepe deus spiritibus hominibusque improbis usus est ad praedictionem futurorum. 38.—Daemones nunquam in consortio beato-

rum fuisse, non ex coelestibus gaudiis, quae possiderem, sed possessuri essent, si recte operarent cecidisse. Peccatum eorum fuisse superbia invidianque. 39.—De Daemonibus e coelo ruentibus, priscos quaedam cognovisse, et prodidisse, Pherecidem, Empedoclem, Homerum, Plutharcum ruina hanc designasse. 40.—De Geniis sive Angelis, singulo cuique custodibus datis, inter eos et nostros mirus consensus. Testes horum Menander, Empedocles, Plutarchus, Arianus. 41.—Chalcidii de daimonibus sentitiae, daemones aetheros, quibus serena, curaque corpora tribuat idem, potius Angelus appellandos. Definitio daemonis iuxta eundem.

Creo que los títulos de esos capítulos bastan para mostrar una cosa: si Malón conoció la obra de Agustín de Gubio, cosa muy probable, aunque de difícil demostración, nos explicaríamos ya la frase «llaman los antiguos dioses a los que nosotros ángeles». No puedo olvidar, cuando se trata de ofrecer un fondo histórico, a ese guardián de la Vaticana a quien no cita ninguna de las modernas historias de la filosofía. Es muy probable que Malón lo conociera. He seguido el largo camino, al través de la literatura filosófica y patrística, para llegar a un libro que a la primera mirada se presenta como explicación histórica de mi investigación. De todos modos, creo que, aun prescindiendo de Steucho, Malón hubiera podido llegar por el estudio de los autores de los pasajes que he citado a su afirmación muy acertada, desde el punto de vista de la historia de la religión.

CONTENIDO DE LAS NOTAS

- (1) Agustín. *De Civitate Dei*, IX, 23.
- (2) J. M. NEALE and R. F. LITTELADE, A comentary on the Psalms, for the Primitive and medievale Writers, London, 1874, t. III, 231.
- (3) Sobre la inscripción de Ostia (cfr. s. v. Angelos R. E., 1,2., 189) hay que decir que, según G. Wolff (Arch. Ztg. 25,55) proviene

de la expresión caldea «servicio». Henzen la explica por el sincretismo de la religión oriental.

(4) (Pág. 95.) Cfr. Dieterich, *Evangelistés*, en *Kl. Schr.*, p. 139 ss., y Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 991 a. 4, 1469-1471, 1054.

(5) «Estos *dalmones* griegos, al mezclarse las religiones griega y judía, fueron equiparados a los ángeles que ya los judíos conocían (en griego, *Angeloi*). En quien primero se realiza esta fusión (que nosotros sepamos) es en Filón. También se ve en la Literatura de los primeros tiempos, especialmente en los himnos órficos, documentos mágicos, en la literatura cristiana y en ciertos asuntos similares que trataron los paganos. A la larga prevaleció la palabra *ángeles* sobre la otra. Dieterich sigue apuntando: «Naturalmente, la voz *ángeles* debía tener anteriormente una significación entre los griegos, de tal modo que hiciese posible el empleo de tal palabra.—Lobeck, *Aglavpl.*, p. 456, puso de relieve el órfico en Clemente de Alejandría. *Ström.* V. 14 (Ahora, Verne Orphicum, fragm., p. 265) v. 195. «*Angelorum nomen christianis temporibus aut paulo ante a Graecis et barbaris graece doctis usurpatum est. Apolonis oraculum quo angeli (pneumata) ante homines et hominum cusae creati dicuntur, servavit Annaeus. Gaz. Theophr.*, p. 647, B., t. XII. Bigna. Proxime ad Orphei sententiam Hostanes et formam Dei veri negat conspici posse et Angelos veros sedi ejus dicit assistere, Cyprianus de Idol. Van., p. 226, ed. Baluz. Magorum et eloquio et negotio primus Hostanes et verum deum, merita, majestate, persequitur et angelos, id est, ministros et nuntios Dei, ejus venerationi novit assistere, ut et nutu ipso et vultu territi contremiscant.» *Min. Ozt. c.* 26.

(6) Cof. La doctrina de Filón. El espacio está lleno de almas. Las más puras de estas y aquellas otras que viven más lejos de la tierra no son jamás solicitadas por el apetito de la tierra, sino que permaneciendo en su espiritualidad sirven de mensajeros e intermediarios al Padre del mundo en su trato con los hombres. Ellos son los que los griegos llamaron demonios y héroes, y Moisés denominó ángeles. Aquellas, por el contrario, que están más próximas a la tierra por sus inclinaciones y por su residencia, descienden al cuerpo mortal y son arrastradas por el torrente de la vida sensitiva (*De Gig.*, según Platón, *Tim.* 43 A. ss.). Los astros son seres racionales de perfección acabada (*De mundi opificio*, 16 A. 33, B). Están completamente penetrados por un alma racional (*De Gig.*, p. 49, Wendl). Son dioses visibles (*De mundi*, op. c. 7, c. 49 s., etc., Conf. Zeller, *Filosofía de los Griegos*, III, 2, 3, p. 391 ss.).

(7) P. 102. En la mentalidad de nuestro autor hay que encuadrar también a Plotino en lo que condensa con tanta frecuencia con el apelativo de «frívola novela literaria», a la que pertenecen también las traducciones de la antigua literatura griega. Hay que referirse aquí de un modo especial a la

(8) Cfr. Rohde, *La Novela Griega*.

(9) Plotino y la decadencia de la metafísica antigua, Jena, 1907, espec. p. 202 ss.