

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Programa de Posgrado en Letras

JOSÉ MOLINA AYALA

JÁMBLICO, Acerca de los misterios de Egipto:
racionalidad y religión en la antigüedad tardía

Tesis de doctorado

Director: Dr. Pedro C. Tapia Zúñiga

México, Ciudad Universitaria, septiembre de 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Agradecimientos

Esta tesis es muestra, siempre insuficiente, de afecto y de agradecimiento para todos aquellos a quienes amo y me aman, quienes incluso fuera del mundo académico comparten conmigo sus alegrías y tristezas, su vida. La brevedad me obliga a sólo mencionar a mi madre María Ayala; a mis hermanos y cuñadas: Guillermo; Manuel y Eva; Mario Antonio y Susana; Miguel Ángel y Ángeles; a mis sobrinos: Emmanuel, Miriam, Judith y Beatriz; Mariana, Diana Laura e Ilse Susana; Fernanda, Andrea y Alejandra; a mi mujer Gabriela y a mis hijos José Fernando y Gabriel; a mi padre, Guillermo Fernando Molina, quien leyendo este trabajo me habría regalado con sus comentarios; lamentablemente para mí, eso ya no es posible; para él, que goza ya de la presencia de Dios, no le hace falta.

Me hubiera gustado, imitando a Marsilio Ficino, que dedicó su traducción de la obra de Jámblico al cardenal Giovanni de Medici antes de que éste se convirtiera en el papa León X, dedicar esta tesis al papa Benedicto XVI, pero no creo que sus ocupaciones le dieran tiempo de leerla. Así que dedico este trabajo a todo aquel que, más allá de estas torpes líneas, se tome el trabajo y la molestia de hacerlo. Ojalá que entre ellos estén los que han sido hasta ahora mis amigos y compañeros: Amparo Gaos, Amalia Lejavitzer, Elizabeth Olguín, Mauricio López Noriega, Francisco Barrenechea, Eduardo Contreras, Sergio Reyes Coria, César González, José Enrique Covarrubias. Espero que con esta tesis aprendan, disfruten, se conmuevan.

Quiero además dar las gracias a la Universidad Nacional Autónoma de México, de manera especial a quienes trabajan en el Instituto de Investigaciones Filológicas, que de manera permanente me han ayudado con su presencia y trabajo. Agradezco de la manera más encarecida a los doctores cuya lectura y comentarios me hicieron tanto bien: Arturo Ramírez Trejo, Ricardo Salles, Carlos Zesati Estrada y Bulmaro Reyes Coria. Por sus conocimientos y su trabajo, por su ejemplo y su ayuda, por su amistad y cariño, estoy en deuda con todos ellos; pero, sobre todo, con mi director de tesis el Dr. Pedro C. Tapia Zúñiga y con mi maestra la Mtra. Patricia Villaseñor Cuspinera.

Que a todos, a mis padres y maestros, a mis hermanos y amigos, a mi familia, Dios, que es siempre bueno, los guarde, multiplique sus bienes, los bendiga y les conceda paz.

Prólogo

Leer a Jámblico. ¿Qué significa? ¿Qué riesgos comporta? ¿Qué beneficios proporciona? Pienso en los jóvenes de mi entorno académico, en mis colegas y, principalmente, en mis alumnos, y no es fácil contestar esas preguntas. A pesar de que la obra está escrita en griego, no puedo argumentar con el prestigio de la cultura helénica, ya que ese todavía desconocido sirio censuró de ella su afán por la novedad:

Φύσει γὰρ Ἑλληνές εἰσι νεωτεροποιοὶ καὶ ἄττοντες φέρονται πανταχῆ, οὐδὲν ἔχοντες ἔρμα ἐν ἑαυτοῖς· οὐδ' ὅπερ ἂν δέξωνται παρὰ τινων διαφυλάττοντες, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ὀξέως ἀφιέντες, πάντα κατὰ τὴν ἄστατον εὐρεσιλογίαν μεταπλάττουσιν.

Por naturaleza, los griegos son amantes de novedades y se mueven precipitadamente por todas partes, sin tener ningún apoyo en sí mismos; y no conservan lo que reciben de otros, sino que, dejando también eso inmediatamente, lo transforman del todo de acuerdo con su imparable habilidad de inventar ingeniosos argumentos (*Myst.*, VII, 5).

El día de hoy, la casi genética y enferma fascinación por el progreso –heredada del positivismo, según el cual, gracias a las ciencias “exactas”, se habrían de acabar todas las rémoras que nos imponen las tradiciones de cualquier signo, particularmente las de carácter religioso– podría recibir, quizá sin resultados, esa misma censura. Se puede no estar de acuerdo con Jámblico en rechazar el progreso, pero se sabe que ese bienestar que prometieron los racionalismos de distinto signo, desde el siglo diecinueve hasta bien entrado el siglo pasado, no fue más que una quimera, y que, consecuentemente, aunque parezca paradójico, el futuro ya no se vislumbra como antes. En sentido opuesto,

Jámblico exalta y defiende las tradiciones prístinas, donde, según él, está el origen de la riqueza impoluta, incluida la filosofía, que los dioses han donado al hombre.

Y aquí, el lector acaso reprima una risa o lance una escéptica mirada; incluso el que cree en Dios, mira de reojo cuando se menciona a los dioses, o a un solo dios que no sea el suyo. En sí mismo, el tema de lo divino es ya una dificultad. Los obstáculos son variados, pero uno muy común es que lo divino parece requerir la claudicación de la razón, exaltada ya desde hace tiempo, a pesar de haber fracasado, también desde hace tiempo, en dar lo que promete. Además, en ocasiones, es difícil advertir que la contraposición entre religión y racionalidad no tiene por qué darse necesariamente: ni en todas las culturas ni en todas las épocas se dejó sentir que los objetivos de una y otra fueran mutuamente excluyentes, y la cultura al margen de referencias religiosas, tomando en cuenta el conjunto de la historia humana, es más bien una anomalía; piénsese, por ejemplo, que según la tradición judeocristiana los dones del Espíritu incluían la ciencia, la sabiduría, la inteligencia, el consejo. Pero, además, en nuestra cultura, que algunos se empeñan en llamar posmoderna, cada vez más parece darse la total indiferencia frente a este asunto, y ello a pesar de encíclicas papales y polémicas entre cristianos y musulmanes. Si se nos dice que Jámblico es apologeta de ciertos ritos religiosos, son grandes, desde el principio, los obstáculos y las resistencias que este autor tiene que vencer para mostrar su propia valía al lector “común”.

Por otra parte, es difícil leer a Jámblico por problemas inherentes a él y a su obra. ¿Quién es él? ¿Qué nombre es ése? ¿Dónde y cuándo vivió? Y saber esos datos no lo hace menos oscuro. Podría alguien, además, quejarse de su estilo, de lo ampuloso que resulta; sin embargo, aun quitados esos obstáculos, le quedaría lo realmente enigmático, por intrincado y denso, de los contenidos de su texto. Supongamos por un momento que

en la antigüedad tardía, hacia el siglo III de nuestra era, el cristianismo hubiera sucumbido bajo el emperador Juliano el apóstata, quien había intentado restablecer el paganismo, inspirado por el pensamiento jambliqueano. En esta ficción, todos seríamos neoplatónicos: creeríamos en el Uno, del que se “generó” el Intelecto, y de éste, el Alma. El alma individual, unas veces por misión divina, y otras, para expiar sus faltas, se encarna en el cuerpo; para romper los lazos que la han atado al destino y regresar a la esfera de lo divino, debe purificarse de lo material y preparar al intelecto adecuadamente, con ayuda de la filosofía, a fin de que los dioses, mediante la teúrgia (los ritos, la mántica y la plegaria), concedan al alma, como gracia, la unión con ellos.

La “teúrgia” se ha entendido, por oposición a “teología”: mientras que el teólogo habla de los dioses, el teúrgo, supuestamente, los crea o actúa sobre ellos. “Teúrgia” se entendió, pues, o como “acción sobre los dioses” o como “creación de dioses”, en el sentido de que ciertas prácticas tendrían como objetivo o manipular la voluntad divina o animar ciertas estatuas que ejercerían para un fin particular sus virtudes numinosas; por eso, la teúrgia es confundida muy frecuentemente con la magia. Jámblico introduce la teúrgia dentro del neoplatonismo, pero la entiende como “obras divinas” u “obras de los dioses”. A lo largo del trabajo, espero, se irán dando los elementos para comprender mejor qué entendía Jámblico por teúrgia, y por qué era, según él, indispensable llevar a cabo las prácticas implicadas en ella.

Por otro lado, en otra imaginaria fábula, la del naufragio de los textos cristianos, supongamos que sólo se conserva el *Apocalipsis* de San Juan. ¿Cuáles no serían las dificultades para entender ese texto sin mayores datos sobre el cristianismo? Algo parecido pasa con Jámblico, pues gran parte de sus obras se ha perdido, y con trabajo se pueden conjeturar las líneas generales de su pensamiento.

Por otros motivos, podría sentirse que no vale la pena hacer el esfuerzo para vencer las dificultades que implique leer a Jámblico. Él mismo —véase cuán lejos está de nosotros— se quejaba de aquellos que, queriendo ser adivinos, creían que con el solo estar de pie encima de ciertas letras, ya por eso la presencia divina los invadiría. A la letra dice:

Εἰσὶ γάρ τινες οἱ τὴν ὅλην πραγματείαν τῆς τελεσιουργοῦ θεωρίας παριδόντες περί τε τὸν καλοῦντα καὶ περὶ τὸν ἐπόπτην, τάξιν τε τῆς θρησκείας καὶ τὴν ὀσιωτάτην ἐν πολλῷ χρόνῳ τῶν πόνων ἐμμονὴν ἀτιμάσαντες, θεσμούς τε καὶ ἐντυχίας καὶ τὰς ἄλλας ἀγιστείας παρωσάμενοι, ἀποχρῶσαν νομίζουσι τὴν ἐπὶ τῶν χαρακτήρων μόνην στάσιν, καὶ ταύτην ἐν μιᾷ ὥρᾳ ποιησάμενοι, εἰσκρίνειν νομίζουσί τι πνεῦμα· καίτοι τί ἂν γένοιτο ἀπὸ τούτων καλὸν ἢ τέλειον; ἢ πῶς ἔνεστι τὴν αἰδίον καὶ τῷ ὄντι τῶν θεῶν οὐσίαν ἐφημέροις ἔργοις συνάπτεσθαι ἐν ταῖς ἱεραῖς πράξεσι; διὰ ταῦτα δὴ οὖν οἱ τοιοῦτοι προπετεῖς ἄνδρες τοῦ παντὸς ἀμαρτάνουσιν, οὐδ' ἄξιον αὐτοῦς ἐν μάντεσι καταριθμεῖσθαι.

Efectivamente, hay algunos que, habiendo descuidado el estudio diligente de la contemplación efectiva, con relación al que invoca y con relación al vidente; habiendo deshonrado el orden del culto y la santidad de los trabajos durante mucho tiempo; habiendo desatendido instituciones sagradas y peticiones y demás rituales, consideran que es suficiente el solo estar de pie sobre los caracteres; y consideran que, aun haciendo esto solamente durante una hora, algún hábito los hace entrar. Pero ¿qué cosa bella o perfecta podría darse a partir de estas cosas?, o ¿cómo es posible que la esencia eterna y real de los dioses en las acciones sagradas se contacte con obras efímeras? A causa de estas cosas, por lo tanto, los hombres así precipitados se equivocan en todo, ni siquiera es digno que ellos sean contados entre los adivinos (*Myst.*, III, 13).

Comprender a Jámblico exigirá algo más que una hora de superficial lectura. Sin embargo, ante las preguntas con que comencé estas líneas sobre el significado, riesgos y beneficios de leer a Jámblico, se me ocurren las siguientes respuestas: admitir que el ser humano todavía puede cuestionarse por su destino último, y que, tomando en serio la tarea de hacerse una opinión sustentada en la razón, y teniendo el valor de asumir una actitud existencial consecuente, la filosofía de la religión y la religión misma, la cual sigue afectando la vida cotidiana de millones de seres humanos, son dignas de reflexión, esto es, pueden ser cuestionadas, analizadas, aceptadas o rechazadas; dejarse sacudir por inusitados pensamientos y maneras de exponerlo, los cuales acaso impliquen superar aversiones, éstas sí, irracionales, y desenmascarar los propios condicionamientos, tantas veces inconscientes, que se tienen frente a quien sostiene pensamiento o religión distintos

de los propios; poner ante el lector de manera inmediata diferencias que se tienen respecto de un hombre de la antigüedad, las cuales por simpatía a veces se olvidan o se obvian, al tratarse de pensadores como Sócrates, Platón o Aristóteles, quienes, a decir verdad, no deberían serle menos extraños; tener la prueba fehaciente de que se puede pensar de otro modo (el pensamiento único, globalizador, despersonalizador, nos hace menos libres); modificar o perfeccionar nuestros hábitos de lectura y de análisis; ampliar nuestro horizonte hermenéutico; reconocer errores o confirmar aciertos de juicio sobre el neoplatonismo y sobre la antigüedad tardía. Los lectores encontrarán más ventajas, implicaciones y significados que se hallan latentes en la obra misma de Jámblico.

La presente tesis tiene como finalidad hablar de Jámblico y de su obra *Acerca de los misterios*; con ello, pretendo llevar progresivamente al lector hasta los umbrales de la obra misma, para que sea él quien formule un juicio de valor sobre Jámblico, con los elementos pertinentes para que ese ejercicio crítico no sea, como ha sido costumbre en el caso de este texto, gratuita o prejuiciadamente negativo, particularmente con respecto al tema de la relación entre racionalidad y religión.

En el capítulo I informo sobre la vida y la obra de este autor, el cual, en general, al menos en el entorno académico inmediato –hablo de la Universidad Nacional Autónoma de México, pero seguramente también es cierto en otras latitudes–, permanece desconocido. Así pues, expongo la vida y obra de Jámblico, sin querer ocupar el lugar de otras obras que son y seguirán siendo referencia obligada, pero también sin dejar de poner al día los avances de lo que podría llamarse “cuestión jambliquea”. Expongo, asimismo, su pensamiento, de manera que pueda captarse, junto con su dificultad, la novedad que representa, el lugar central que entre sus obras ocupa el *Acerca de los misterios de Egipto*, y el papel preponderante que Jámblico tiene dentro del neoplatonismo, sobre todo por la

postulación de la teúrgia como el único modo de alcanzar el objetivo supremo de esa escuela: la unión con la divinidad.

En el capítulo II, he buscado entrar con mayor detalle en asuntos relacionados con la obra de Jámblico, *Acerca de los misterios de Egipto*, a fin de que la objetividad conseguida en ellos permita una lectura menos prejuiciada. Así, en este capítulo me he ocupado del título, del género, del autor, de la estructura, de la fecha de composición y de otros asuntos de los cuales conviene estar informados para remontar la extrañeza primera y superar algunos obstáculos que suele tener el lector al emprender su análisis y su necesaria interpretación.

En el capítulo III hago una paráfrasis del contenido del *Acerca de los misterios de Egipto*; se trata de algo más que de un simple esquema, pero ciertamente es algo menos que un resumen. Este capítulo servirá, creo, de guía de lectura de esta obra densa e intrincada; en la medida de lo posible, no interpreto el texto, sino intento ser “objetivo” en su exposición; pretendo aislar el pensamiento del autor, antes que polemizarlo; en otras palabras, expongo “en breve” lo que entendí al leer el texto; concomitantemente, esta paráfrasis aclarará algunos de los temas tratados en los capítulos precedentes, y me permitirá hablar en los capítulos subsiguientes con más soltura, pues el lector tendrá una idea más directa de los asuntos que discuto. Pero, ciertamente, no intento ahorrar al lector el trabajo de leer directamente la obra jambliqueana.

En el capítulo IV, hago un recorrido más o menos cronológico de la recepción que ha tenido la obra jambliqueana; busco desmontar prejuicios con que Jámblico ha sido y sigue siendo estudiado: ciertos enfoques consideran la obra jambliquea, en particular al *De mysteriis*, por su carácter religioso, como fruto de contactos, siempre despreciados, con Oriente, o bien, tildados de irracionales, señalando con ello un estigma que

irracionalmente les impide ver la raigambre platónica de la obra o comprender el debate racionalmente sostenido entre los corifeos del neoplatonismo. La obra jambliqueana no fue escrita obedeciendo meramente a intereses proselitistas, ni teniendo primordialmente presente la emergencia del cristianismo; no se trata de un fruto de época decadente, que no ofrece mayor grandeza, si se consideran los logros de otros tiempos, cuya supuesta perfección sólo se contempla de manera romántica para evitar que siga aguijoneando nuestro espíritu, como cualquier otra época y sus logros deberían seguir haciéndolo. En este capítulo también se mostrarán los avances de la investigación sobre Jámblico: en el fondo se trata de hacer una exhortación al estudio del neoplatonismo.

En el capítulo V pretendo traer a primer plano y de manera aislada los términos en que se expresa la relación entre racionalidad y religión en el *Acerca de los misterios de Egipto*, y hacer una reflexión sobre los valores que todavía el día de hoy pudiera tener el pensamiento jambliqueano al respecto.

Resumen:

La presente tesis tiene como finalidad hablar de Jámblico y de su obra *Acerca de los misterios*, y llevar progresivamente al lector hasta los umbrales de la obra misma, para que sea él quien formule un juicio de valor sobre Jámblico, con los elementos pertinentes para que ese ejercicio crítico no sea, como ha sido costumbre en el caso de este texto, gratuita o prejuiciadamente negativo, particularmente con respecto al tema de la relación entre racionalidad y religión. El capítulo I se ocupa de la vida y obra del autor y de su importancia; el capítulo II trata de aspectos formales de la obra: título, autor, género, contenido, disposición, fecha de composición; el capítulo III presenta una paráfrasis de contenido; el IV hace un recuento diacrónico de la recepción de la obra; el V se ocupa del problema del conocimiento de los seres divinos.

Abstract:

The present dissertation is conceived as a critical introduction to Iamblichus' *On the Mysteries* that above all seeks to dispel the various prejudices still attached to the author and this work, particularly those that refer to his portrayal of the relationship between rationality and religion. Chapter one offers an introduction to the life and works of Iamblichus. Chapter two discusses the title, authorship, genre, content, organization, and date of composition of his *On the Mysteries*. Chapter three presents a detailed summary of the work, and chapter four traces the history of its reception. Lastly, chapter five treats the problem of how mortals can achieve knowledge of the divine.

I

Jámblico

Vida

A propósito de la vida de Jámblico —filósofo, exegeta, teólogo, teúrgo (?)—, las fuentes son escasas: la biografía que de él escribió Eunapio de Sardes (ca. 345-420),¹ en su *Vida de Sofistas*; alguna mención marginal de Malalas y de Damascio; referencias indirectas en la *Vida de Plotino*,² escrita por Porfirio,³ y finalmente la *Suda*.⁴ Los datos son así mismo

¹ A menos que se indique lo contrario, todas las fechas son después de Cristo. Más adelante, en este apartado, se hacen referencias específicas a las fuentes para la vida de Jámblico.

² Plotino nació en la ciudad de Licópolis, Egipto, hacia el año 204; su biografía, escrita por Porfirio, antecede a la edición que éste preparó de la obra de aquél: *Las Enéadas*. Plotino, a los veintiocho años, inició su formación filosófica bajo la instrucción de Amonio, en Alejandría, al lado de Orígenes, y, aunque estableció su escuela en Roma, hacia el 244, no lo hizo sino después de haber viajado a la India, acompañando en su expedición al emperador Gordiano III; murió hacia el 270. A pesar de su importancia, es imposible tratar con detenimiento en este trabajo su pensamiento (pero véanse infra pp. 22-24); como introducción pueden verse los siguientes trabajos: *Le Néoplatonisme*, pp. 37-150; Trouillard (1990, pp. 98-114); Armstrong (1989, pp. 302-313, y 1967b); Gerson, y Reale.

Sobre Amonio, la fuente principal es también la *Vida de Plotino*, de Porfirio, y sigue siendo fundamental el artículo de Dörrie (1955); por lo demás, a Amonio se atribuye, según el testimonio de Hierocles (Phot., *Bibl.*, 214. 173^a), la fundación de la “filosofía purificada de Platón” (Πλάτωνος διακεκαθαρμένη φιλοσοφία), esto es, del neoplatonismo (pero véase infra n. 6); también se le debe haber puesto en boga del acuerdo entre Platón y Aristóteles, y haber reconciliado a éstos con otros filósofos mayores en el mismo espíritu; su éxito estuvo en combinar con autoridad espiritual erudición filosófica y revelación (Fowden, 1979, pp. 8-9).

³ Porfirio nació en Tiro o en Batanea, Siria, hacia el 232; fue famoso por su amplia erudición, por dominar varios idiomas (entre ellos el hebreo), por su vasta obra y por su gran influencia, sobre todo en Occidente. Entre sus grandes méritos está haber editado las *Enéadas* de Plotino. También fue célebre por atacar al cristianismo. Porfirio, después de estudiar en Atenas con Longino, viajó a Roma, aproximadamente en el 263, para unirse a Plotino y, aconsejado por éste, marchó a Sicilia en el 269, para tomar un descanso, puesto que acariciaba entonces, por una depresión, la idea del suicidio. Tras la muerte de Plotino (ca. 270), regresó a Roma, donde murió hacia el año 305. A propósito de Porfirio, cfr. Wolff, pp. 7-37; Trouillard, 1990, pp. 114-117; Wallis, pp. 94-137; Lloyd, pp. 283-301. Todavía sigue siendo básica la vida que de él escribiera Bidez (1964; pero ver infra n. 203), y es fundamental el estudio de Smith (1974).

escasos y no muy seguros, y es poco lo que se puede conjeturar a partir de esas fuentes. Jámblico pudo haber nacido hacia el año 242, en Calcis de Celesiria, de una familia noble y acaudalada, descendiente de Sempsigéramo y Mónimo, fundadores de la dinastía gobernante en Emesa.⁵ Habría sido discípulo, primero, de un tal Anatolio y, luego, de Porfirio, discípulo de Plotino, considerado el fundador del neoplatonismo.⁶ Célebre en su propio tiempo, al punto de ser saludado, entre otros títulos honoríficos, como “el divinísimo”,⁷ Jámblico escribió muchas obras y, durante el reinado de Galerio (ca. 308-311), fundó una escuela en Dafne, en Antioquía, y posteriormente se estableció en la célebre ciudad de Apamea, en Siria; murió hacia el año 326.

No hay más; sólo queda discurrir un poco sobre estos escasos datos y mencionar alguna que otra curiosidad, lo cual puede resultar útil y atractivo para adentrarse paulatinamente en la vida de Jámblico y en su “tratado” *Acerca de los misterios*.

La extrañeza que produce Jámblico, comienza desde su nombre. Valgan unos antecedentes. Porfirio, que había nacido en Tiro, hacia el 232, y que fue educado en la tradición helénica, habiendo sido discípulo de Longino, en Atenas, y más tarde de Plotino,

⁴ Entre las biografías modernas, deben consultarse la de Dasgaard Larsen, 1972, pp. 33-65, y la de Dillon, 1987 (resumida y modificada en algunos puntos en Dillon, 2002 b y c); también aparece una síntesis biográfica, a cargo de Vieri, en Des Places (1993, pp. IX-XXX).

⁵ Damascius, *The Philosophical History*, Test., III, 12-13, en Athanassiadi, 1999b, pp. 334-335. Véase también Athanassiadi, 1993b, p. 5, n. 20.

⁶ Stäcker (p. 27, n. 62) argumenta que no se puede tener a Amonio como el fundador del neoplatonismo por el hecho de haber sido el maestro de Plotino, y que éste es nuestra instancia determinante. En todo caso, como dice Trouillard: el neoplatonismo empieza “el día en que los platonistas se ponen a buscar en el *Parménides* el secreto de la filosofía de Platón” (citado en Guérard, p. 187), y Plotino es el primer testimonio de ello, aunque en su época parece haber sido superado por Jámblico (véanse infra nts. 130 y 131).

⁷ Algunos títulos con que lo honraban eran los siguientes: μέγας, δαιμόνιος, θαυμάσιος, ἄνδρα τῶν θεῶν πραγματῶν ἀλλων τε καὶ τῶν νοερῶν ἄριστον ἐξηγητὴν, ἔνθους ὁ Σύρος, ὁ κλεινὸς ἥρωας, μέγα ὄφελος τῆς οἰκουμένης, ὡσπερὶ ψυχῶν ἐλλόγιμον, ἱατρόν, σε γνήσιον ἀρετῆς φύλακα, θεϊότατος: grande, genio, admirable, el hombre que es el mejor exégeta de los asuntos intelectuales y demás hechos divinos, el sirio inspirado, el famoso héroe, el gran benefactor del imperio, ilustre curador de las almas, el guardián genuino de la virtud y el divinísimo (Zeller, p. 4, n. 4, y pp. 5s., n. 5; Bidez, 1919, p. 34, n. 1; Dalsgaard Larsen, 1975, p. 15, n. 34). Un escoliasta del *Protréptico a la filosofía*, lo llama ἐνθουσιαστικώτατε: inspiradísimo (Des Places, 1989, pp. 153 s., esolío a p. 85, 28). Simplicio, ὁ φιλοσοφώτατος, y ὁ πολυμαθέστατος, i. e., “el más filósofo” y “el más erudito”, Simpl., in *Arist. Phys.*, p. 95, 151, citado en Criscuolo, p. 402, n. 12.

en Roma, helenizó su propio nombre: se llamaba Malco en su lengua semita; otro discípulo de Plotino, Amelio, que a la postre dejara Roma para establecerse en Apamea, había llamado a Malco, traduciendo su nombre al griego, “Basilio”, que significaba “rey”; finalmente adoptó el nombre de Porfirio, que hace alusión al color púrpura de la realeza.⁸ A diferencia de Porfirio, Jámblico conservó su nombre sirio, probablemente por su prestigio como heredero de una noble dinastía, pero también, quizá, por congruencia con cierta doctrina expresada en el *Acerca de los misterios*, según la cual ciertas palabras perderían su fuerza al ser traducidas.⁹ El nombre proviene del sirio *Yam-li-ku*, tercera persona del singular del indicativo o del yusivo, de la raíz *MLK*, y significa algo así como “él gobierna”, “él reina”, “él es rey”, o “¡reine él!” En la Biblia, en el libro primero de las *Crónicas*, se menciona a un tal Yamlec;¹⁰ en el libro primero de los *Macabeos*, a un príncipe Yamlicú, que acaso esté emparentado con nuestro filósofo,¹¹ y Cicerón menciona también a un filarco de ese nombre en un clan árabe.¹² Otro Jámblico, en el siglo segundo, es autor de una novela, *Las Babilónicas*, cuya lectura, por su contenido erótico, era recetada contra la impotencia.¹³

⁸ Porph., *Plot.*, 17. También es probable que se le haya llamado Porfirio precisamente porque la púrpura más famosa provenía de Tiro. Por ejemplo, en el *Libro primero de los Macabeos*, 4, 23, se lee: “Judas se volvió entonces al campamento para saquearlo. Recogieron mucho oro y plata, telas teñidas en púrpura marina”, y la *Biblia de Jerusalén* anota: “La ‘púrpura marina’, de un rojo oscuro, es la de Tiro. Es la ‘púrpura escarlata’ de Éxodo 25-29”. “Porfirio” sería, pues, una manera de decirle “Tiro” a Malco.

⁹ Iambl., *Myst.*, VII, 5.

¹⁰ *I Par.*, 4, 34-38: “Mesobab, Yamlec, Yocsá... Éstos que han sido citados por sus nombres, fueron jefes en sus familias y en sus casas paternas, y se multiplicaron sobremanera”.

¹¹ *I Macc.*, 11, 39: “entonces Trifón... se fue donde el árabe Yamlicú”. A este lugar, la *Biblia de Jerusalén* anota: “Yamlicú según siríaco y Diodoro... Este príncipe árabe residía probablemente en Calcis, al sur de Alepo”.

¹² Cic., *Fam.* 15, 1, 2: *eodem die ab Iamblichio, phylarcho Arabum, quem homines opinantur bene sentire amicumque esse rei publicae nostrae, litterae de isdem rebus mihi redditae sunt*. Véase también, a propósito del nombre Jámblico, Dalsgaard Larsen, 1972, p. 33, n. 4.

¹³ García Gual, p. 39: “justamente por esta misma razón (sc. despertar las pasiones y encender ardorosas llamas) recomienda hacia el año 400 el médico Teodoro Prisciano, seguramente oriundo de África, a Jámblico, entre otras «amatoriae fabulae», como un estimulante contra la impotencia”. Después, en la historia moderna, no se vuelve a saber de ese nombre, a no ser por cierta referencia curiosa y erudita en un poema acerca de un gato: José Lezama Lima, “Aguja de diversos”, en *Orígenes. Revista de arte y literatura*, La

La fecha del nacimiento de Jámblico se ha establecido más tempranamente de lo que dejaba suponer la *Suda*, que, además de hacer a Jámblico discípulo de Porfirio, sólo dice que “había vivido en tiempos del emperador Constantino”;¹⁴ a partir de este dato se suponía que el tiempo de este emperador como gobernante habría coincidido con la etapa más fecunda de la enseñanza del filósofo; es decir, habría nacido en algún momento de la segunda mitad del siglo II, y habría fallecido hacia el 330, año de la fundación de Constantinopla, a cuya inauguración, según Eunapio, habría asistido Sopatro, discípulo de Jámblico, tras la muerte de su maestro. Pero Porfirio, en su *Vida de Plotino*,¹⁵ escrita hacia el 280,¹⁶ menciona que Anficlea, discípula de Plotino, era mujer de Aristón, hijo de algún Jámblico, supuestamente el mismo que llegó a ser su discípulo. La consecuencia de este dato fue considerar a Jámblico casi contemporáneo de Porfirio, pues aquél debió de nacer poco después del 240, si es verdad que a los veinte años de edad tuvo un hijo que a su vez se hubiera casado también a sus veinte años.¹⁷

El lugar de nacimiento tampoco está libre de discusión. Calcis de Celesiria (o Siria de la Hondonada) se identifica con la moderna Quinnesrin (*Chalcis ad Belum*), al Este del Valle

Habana, 1955, año XII, núm. 37, pp. 34-42: “El gato Jámblico, calderoniano, fluidamente/ sentencioso, redondea las historias del cortinón./ Suave opulento rompe la unida diversidad/ de la luz, arañándola por el asomo/ de su rostro entre dos líneas acometidas./ Carnoso disimulado enemigo hunde su pincel/ para llevar la luz a su rota descendencia./ Indiferente superficial quiere seguir la luz,/ creyendo que su casa tiene las llaves en el brocal./ Enojoso de espaldas cree que la luz no lo descubrirá/ ni dejará en su lomo clavado su rebrotante / cosquilleo. Paso profundo de risa se redondea en mancha para borrarse”.

¹⁴ *Suda*, s. v. Ἰάμβλιχος: γεγονὸς κατὰ τοὺς χρόνους Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως.

¹⁵ Porph., *Plot.*, 9, 1-5.

¹⁶ Merlan (1969, p. 67, n. 4) piensa que la *Vida de Plotino* se habría escrito entre el 301 y el 305, pero podría haber sido antes, pues Plotino murió hacia el 270 (véase también nota siguiente).

¹⁷ Cameron, y Merlan, 1969, p. 67, n. 4. Merlan informa, en el prefacio de su obra (p. ix), que su manuscrito había sido esencialmente terminado en 1960, y que el material del libro formaba parte de un curso impartido en 1962; por eso, aunque Cameron publicó su artículo en 1968, creo que Merlan fue el primero que conjeturó que el Jámblico mencionado por Porfirio en su *Vida de Plotino* era su famoso discípulo, y por eso Jámblico habría nacido hacia el 260 o 250, dependiendo de la fecha en que Porfirio hubiera escrito su *Vida de Plotino* (véase nota anterior) y de la también conjeturable edad para casarse. Pero Igal supone que el Jámblico mencionado por Porfirio es el abuelo de nuestro filósofo; Steel (1978, p. 11, n. 21) opina que esa identificación sería retrasar mucho la fecha de nacimiento de Jámblico; según él, la relación de discípulo-maestro entre Jámblico y Porfirio está firmemente atestiguada y obliga a pensar en una diferencia mayor de edad; y el *floruit*, que debía asumirse a partir de la información de la *Suda*, habría coincidido con su vejez.

del Orontes, en el camino de Beroea (Alepo) hacia Apamea, y en el camino de Antioquía hacia el Este,¹⁸ o bien, con Dschebel Esscharki, en la depresión que se encuentra en medio del Líbano y de la cadena montañosa del Antilíbano.¹⁹ En todo caso, a Jámblico se le ubica en una región próspera económicamente y de gran importancia estratégica para el imperio romano, el cual debió de afrontar, durante los siglos II y III, repetidas incursiones en Siria del imperio Sasánida (Persia) y frecuentes conflictos internos: rebeliones políticas y militares, conflictos sociales entre el campo y la ciudad.²⁰

De su formación es poco lo que se sabe. Según Eunapio, “después de Anatolio, habiéndose asociado él mismo a Porfirio, no hay nada en lo que Jámblico desmerezca incluso de Porfirio, excepto en la composición y en la fuerza del discurso”.²¹ Pero no se conoce con certeza la identidad de ese Anatolio: se había llegado a conjeturar que se trataba de un reconocido cristiano aristotélico, quien llegara a ser, a partir de 274, obispo de Laodicea,²² pero existen serias incongruencias cronológicas que recomiendan evitar esa identificación.²³ De cualquier manera, esa sospechosa conjetura, al relacionar a Jámblico

¹⁸ Dillon, 1987, p. 864. Véase también supra n. 11.

¹⁹ Periago Lorente, p. 9, n. 2. Acaso sea la misma que *Chalcis ad Libanum* (moderna Anjar), ciudad situada entre Berito y Damasco en el Valle de Líbano (Vanderspoel, 1988b). Vanderspoel se basa en Temistio, que alude a algunos personajes, entre ellos Libanio, que entonan “cantos del Líbano”, es decir, sería una alusión a filósofos seguidores de las enseñanzas de Jámblico, pero, según Criscuolo (p. 402, n. 10), se puede tratar más que de filósofos, de rétores.

²⁰ Pueden mencionarse la famosa rebelión de Zenobia, en Palmira (al respecto, véase el libro de Stoneman); el secuestro de Valeriano a manos de Sapor II (el emperador romano, sin que se pagara rescate, debió morir a manos de los persas), y la construcción de un muro alrededor de Roma. La ulterior fundación de Constantinopla debe asumirse como la prueba de la importancia que para el imperio romano cobró el Oriente como el centro de las operaciones políticas, económicas y sociales.

²¹ Eun., VS, 457: εἶτα μετ’ Ἀνατόλιον Πορφυρίῳ προσθεῖς ἑαυτὸν, οὐκ ἔστιν ὅ τι καὶ Πορφυρίου διήνεγκεν, πλὴν ὅσον κατὰ τὴν συνθήκην καὶ δύναμιν τοῦ λόγου. No hay en el verbo que utiliza Eunapio, “προσθεῖς”, ninguna idea de subordinación; es la *Suda* (s. v. Ἰάμβλιχος) la que relaciona a Jámblico expresamente como alumno de Porfirio: φιλόσοφος, μαθητὴς Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου τοῦ Πλωτίνου: Jámblico: “filósofo, discípulo de Porfirio, el filósofo discípulo de Plotino”.

²² Eus., HE., 32, 5.

²³ Dillon, 2002c, p. 14. Sin embargo, O’ Meara (1992, pp. 23-25) cree que las obras de matemáticas pitagóricas atribuidas al Anatolio, obispo de Laodicea, apuntarían a la identificación de este obispo con el Anatolio, discípulo de Porfirio y maestro de Jámblico. Martano, a diferencia de Zeller y Hultsch, y en acuerdo con Praechter y Pinclerle, cree que se trata de la misma persona (Zeller, p. 2, n. 2).

con cierto obispo, evoca otro aspecto que hay que tomar en cuenta para evaluar su trabajo intelectual, filosófico y religioso, y es que, tras la llegada de Constantino al poder, el cristianismo se transformó en religión no sólo tolerada, sino favorecida; más aún, llegaría a convertirse en la religión oficial del imperio. Dicho de otro modo: el escenario en que se desenvuelve el neoplatonismo, a la postre filosofía y religión de cierto sector del paganismo de la antigüedad tardía, será el surgimiento de la hegemonía del cristianismo. Jámblico habría puesto las bases para hacer del helenismo un todo unitario, capaz de enfrentarse a la intolerancia del cristianismo;²⁴ al menos es un hecho que el emperador Juliano “el apóstata” se habría inspirado en el pensamiento de Jámblico para poner en práctica su empeño de restaurar los cultos paganos.²⁵

Con respecto a su “formación” al lado de Porfirio, no es fácil caracterizar la relación que Jámblico estableció con él. Ciertamente, a partir de lo que con certeza se conoce de la vida de Porfirio, podría conjeturarse que éste pudo encontrarse con Jámblico tal vez en Roma o en Sicilia, después de que Porfirio ya había ingresado a la escuela de Plotino; pero no se sabe si efectivamente haya habido una relación maestro-discípulo entre ellos. Hay quien afirma, quizá con exageración, que Jámblico sólo conoció a Porfirio indirectamente, a través de sus libros,²⁶ aunque hay un testimonio de Jámblico mismo que afirma: “yo he

²⁴ Athanassiadi, 1993b.

²⁵ Véase el trabajo de Witt, que se ocupa de Jámblico como precursor del emperador Juliano. A propósito del ambiente de persecución al que fue confinado el neoplatonismo ante las prácticas totalitarias del imperio cada vez más “cristianizado”, cfr. Athanassiadi, 1993b; Armstrong, 1937. Sobre la oposición del cristianismo con el paganismo, cfr. Chuvín; O’ Donell. Sobre las relaciones entre filosofía griega y cristianismo, cfr. Armstrong, 1983. Juliano ha sido visto como el intento político de llevar adelante el “jambliqueanismo” a la manera de una iglesia paralela al cristianismo, al punto de que, según esta visión, intentó establecer un “sacerdocio” teúrgico (véase el artículo de Krill); pero también es cierto que Juliano al equiparar el politeísmo con el cristianismo no seguía fielmente a Jámblico, pues éste postulaba una comunidad teúrgica que era del todo distinta de las tradicionales religiones politeístas (Fowden, “Religious communities”, en Bowersock, pp. 86 s.).

²⁶ Marrou, 1989, p. 152, n. 32; Smith, 1974, p. XVII, y allí mismo la n. 18.

escuchado a algunos platónicos, como a Porfirio y a otros muchos”.²⁷ Con todo, me parece que el hecho de que Porfirio haya dedicado a Jámblico el tratado *Acerca del “conócete a ti mismo”*²⁸ confirma que hubo una relación entre ellos, y también es constatable cierta recurrencia por parte de Jámblico en los temas que trató Porfirio, al punto de que se ha llegado a afirmar si no la total dependencia al menos la falta de una contribución original o significativa de parte de Jámblico a la teología platónica, pues siempre habría dependido de su “maestro”;²⁹ no obstante, aun en el caso de ciertas temáticas comunes, podría decirse que Jámblico no fue de ningún modo un discípulo que aceptara ciegamente las tesis de Porfirio,³⁰ y que más bien habría tenido total libertad, voluntad crítica o incluso cierta hostilidad.³¹

²⁷ Iambl., *De Anima*, 24 (Finamore-Dillon): ὡς δ’ ἐγὼ τινῶν ἀκήκοα Πλατωνικῶν, οἷον Πορφυρίου καὶ ἄλλων πολλῶν. Pero Dillon (1987, p. 868, n. 19) afirma que este uso de ἀκούω + genitivo, en griego tardío, ya no tiene el sentido normal de escuchar directamente a alguien.

²⁸ Tal vez hacia la última década del siglo III (Bidez, 1919, p. 32).

²⁹ Dörrie, 1973, p. 129: “Cuando se lee a Jámblico, se observa que su contribución a la teología platónica desarrollada por Plotino y por Porfirio es casi nula. Jámblico hizo lo posible por cambiar la terminología, por sostener que Porfirio se equivocaba o permanecía indeciso, mientras que él, Jámblico, aportaba la solución correcta. Es verdad que Porfirio se contradice a veces [...] Pero, como quiera que sea, la polémica frecuentemente malévol, que Jámblico emprende contra Porfirio, no se justifica en absoluto. Es evidente que Jámblico esconde con esta animosidad los numerosos préstamos que tomó de Porfirio”.

³⁰ Mau, en *RE*, IX, I, 645, 58 ss., s. v. Iamblichos: “el maestro perspicaz e importante no logró ninguna influencia decisiva en su discípulo”.

³¹ Baste recordar que, en su *Comentario al “Timeo” de Platón*, Jámblico menciona a Porfirio en 32 fragmentos, pero, en 25 de ellos, para criticarlo (Dillon, 1987, p. 868). Véanse también Dalsgaard Larsen, 1972, p. 35, particularmente las notas 13 y 14, y Clarke, 2001, pp. 7 s. A propósito del carácter revisionista del trabajo de Jámblico con respecto a Porfirio y a Plotino, es fundamental el trabajo de Taormina (1999); allí, la estudiosa expone, con rigor filológico y profundidad filosófica, la metafísica jambliqueana a propósito de diversos temas: el reposo y el movimiento de las formas platónicas; la eternidad y el tiempo; la controversia jambliqueana contra Plotino y Porfirio, en cuanto al acto y al movimiento (= Taormina, 1997); el debate sobre el papel y los límites de la razón, en la filosofía, la teología y la teúrgia. Según Taormina, Jámblico tuvo éxito en señalar las inconsistencias del pensamiento de sus antecesores, pero fracasó en legitimar su propio sistema meta-ontológico. Parece ser que Jámblico consideró a Porfirio poco fiel al platonismo, contaminado de cristianismo y de gnosticismo (H. Chadwick, “Philosophical tradition and the self”, en Bowersock, p. 72 [véase infra n. 121]). O’ Meara (1992, pp. 214 s.) presenta la oposición de ideales entre Porfirio y Jámblico: mientras Porfirio postula a Plotino como el paradigma, pues había hecho preceder su *Vida de Plotino*, a la edición que él mismo hizo de las *Enéadas* de Plotino, Jámblico propone, para renovar la filosofía, volver a los orígenes, a Pitágoras, y por eso inicia su *Colección de las doctrinas pitagóricas*, con el tratado *Acerca de la vida pitagórica*.

Ahora bien, las diferencias entre Porfirio y Jámblico pueden explicarse en gran parte debido a que la influencia de Plotino era mayor, por razones obvias, en el primero, mientras que el segundo, atendiendo al título de las obras que se conservan,³² habría tenido una mayor influencia del platonismo medio, concretamente del neopitagorismo, es decir, de Nicómaco de Gerasa, de Numenio de Apamea, y de los *Oráculos caldeos*;³³ en todo caso, más bien parece que la tradición consideró a Jámblico como discípulo de Porfirio, en gran parte por “el deseo de establecer entre ellos la *sucesión de la escuela*, más que por la intención de hacer depender la filosofía del uno de la del otro”.³⁴

En cuanto a su actividad docente, tampoco se tiene información sólida y relevante. Jámblico habría fundado una escuela en Dafne, durante el gobierno de Galerio, de lo cual es testimonio Malalas: “en tiempos de su reinado (sc. de Galerio), Jámblico, el filósofo, enseñaba, habitando en Dafne, hasta su muerte (sc. de Galerio, ca. 310)”.³⁵ Después,

³² Véase nota siguiente e infra *Obras*.

³³ El neopitagorismo y el platonismo medio son antecedentes del neoplatonismo (para los antecedentes filosóficos del neoplatonismo, véanse Michel; *Le Néoplatonisme*, pp. 7-33, y Merlan, 1953 y 1967). En cuanto a Nicómaco, Jámblico, en su *Colección de las doctrinas pitagóricas*, incluyó un tratado intitulado *Acerca de la introducción aritmética de Nicómaco de Gerasa*; hay que tener presente que este Nicómaco fue el primero de los filósofos que se refiere a la teúrgia (Saffrey, 1990b, p. 38). En cuanto a Numenio, debe decirse, primero, que sus doctrinas coinciden en importantes puntos con *Los Oráculos Caldeos*, libro que, sobre todo a partir de Jámblico, llegó a ser “la Biblia” de los neoplatónicos, y segundo, que estos *Oráculos* están en la base del pensamiento expresado por Jámblico en el tratado conocido como *De mysteriis*, de lo cual se hablará más adelante (véanse infra nts. 154-158). Un aspecto determinante de la influencia de Nicómaco en el pensamiento de Jámblico, reside en que este último buscó la pitagorización, es decir, la matematización de la filosofía, aspecto al cual está consagrado el libro de O’ Meara, 1992. A propósito de Nicómaco y Numenio, cfr. Dillon, 1977, pp. 352-361, y 361-379, respectivamente. Sobre el carácter ecléctico del neopitagorismo, sin que “ecléctico” deba considerarse como algo negativo, cfr. Dillon, 1988, pp. 119-125.

³⁴ Dalsgaard Larsen, 1975, p. 3.

³⁵ *Chron.* XII, 312, 11 s.: ἐπὶ δὲ τῆς αὐτοῦ βασιλείας Ἰάμβλιχος ὁ φιλόσοφος ἐδίδασκεν, οἰκῶν ἐν Δάφνῃ ἕως τῆς τελευτῆς αὐτοῦ. Vanderspoel (1988a) piensa que la Dafne mencionada es una ciudad en Palestina, cerca de Cesarea. Este dato también ha sido discutido; hay quien piensa que Jámblico murió en Dafne, el célebre suburbio de Antioquía, y que Jámblico no habría establecido su escuela en Apamea, por ejemplo, Saffrey (1990e, p. 231); hay quienes, suponiendo que Jámblico habría establecido su escuela en Apamea, donde antes se hallaba el célebre Numenio, desestiman la información respecto a Dafne, como Dillon (1987, p. 870), quien, además de considerar que el αὐτοῦ de Malalas se refiere a Jámblico, no concede credibilidad a Malalas; sin embargo, Filosi (p. 86, y n. 38) considera que esa información es “plenamente atendible”, dado que el historiador habría consultado las actas de la ciudad. Saffrey y Westerink (en Proclus, 1968, p. XLIV), opinan que Jámblico, después de haber enseñado la mayor parte de su vida en Apamea, se fue después a Dafne. Véase también Criscuolo, p. 403, n. 13.

algunas cartas así como un testimonio de Libanio lo ubican al final de su vida en Apamea, en Siria,³⁶ ciudad próspera e importante, desde la cual su pensamiento encontró una importante difusión, pues, gracias a la fama de su doctrina, tuvo muchos discípulos que llegaron a Apamea desde diversas latitudes del imperio; bajo su tutela, sus discípulos debieron de sentirse más dentro de una comunidad religiosa en torno a un maestro o, más bien, padre espiritual, que dentro de una “escuela”,³⁷ pues, en esos tiempos, la presencia de lo divino dejó de estar en el templo como espacio público, para refugiarse en la experiencia más directa de lo numinoso que proporciona el “hombre divino”, uno de los cuales era Jámblico mismo.³⁸

La fecha de la muerte de Jámblico puede establecerse, según Bidez, alrededor del 325/326, porque Sopatro, uno de los discípulos más célebres de Jámblico, después de la muerte de unos conspiradores del gobierno de Constantino, en 326 / 327, ya se hallaba en la corte, presumiblemente tras haber muerto su maestro.³⁹ Barnes, por testimonio epistolar,⁴⁰ establece, primero, que cierta referencia a Jámblico ya extremadamente anciano debe fecharse hacia el 314/ 315; segundo, que la última evidencia de que Jámblico todavía estaba

³⁶ Dillon, 1987, p. 869. Janine y Jean-Charles Balty, arqueólogos belgas, encontraron en Apamea, bajo la catedral, la escuela de Jámblico, embellecida al parecer por el emperador Juliano (Saffrey, 1999, p. 317, n. 24).

³⁷ Fowden (1979) señala muy bien los factores históricos y sociales en que se desarrolló el pensamiento y la escuela de Jámblico.

³⁸ Con respecto al concepto de “hombre divino”, cfr. Fowden, 1982. Una comparación entre el “hombre divino” pagano y el santo cristiano en el siglo IV se puede leer en Meredith, 1976. Ahora bien, conviene señalar que “los hombres divinos” no son precisamente hombres exaltados, meros fanáticos, sino filósofos preocupados por ampliar el horizonte del helenismo, de abrirlo a los nuevos tiempos, de construir un sistema en que la pluralidad pudiera reunirse en la unidad del principio, como una trasposición en la metafísica de la búsqueda más general en la antigüedad tardía de un nuevo ecumenismo político en medio de una humanidad fragmentada (Criscuolo, p. 402).

³⁹ Bidez, 1919, p. 32.

⁴⁰ Según Dillon (2002b, p. 8, n. 19), la persona que escribe las epístolas que comenta Barnes, podría ser Julius Julianus, el abuelo materno del emperador Juliano el Apóstata.

vivo es del año 319;⁴¹ tercero, que Jámblico no vivió “bajo Constantino”, al menos no como súbdito, y, finalmente, que en el 324 ya estaba probablemente muerto.⁴²

Obras

Jámblico “escribió”, dice la *Suda*, “libros filosóficos distinguidos”,⁴³ sin embargo, de todos ellos, el único que se ha conservado completo es el conocido como *Acerca de los misterios de Egipto*.⁴⁴ Lo que se conoce de sus otros escritos se debe a las referencias de neoplatónicos posteriores, o a fragmentos aislados⁴⁵ que, a veces, sólo dan el título, y a veces ni siquiera el título, sino una vaga referencia a lo que quizá era el contenido de algún libro. Por lo demás, es prácticamente imposible tener certeza de la fecha de composición de los escritos jambliqueos y establecer consecuentemente el desarrollo de su pensamiento. Para que el lector tenga el mínimo contexto para el ulterior análisis del *Acerca de los misterios de Egipto*, presento, a manera de catálogo, la relación de las obras de que se tiene noticia.⁴⁶

1. Περὶ τῆς ψυχῆς: *Acerca del alma*. Esta obra fue escrita después del tratado homónimo de Porfirio. Se han conservado, gracias al obispo Juan Estobeo, algunos fragmentos de carácter más bien doxográfico.⁴⁷ En este tratado, Jámblico pretende ser seguidor fiel de la

⁴¹ Barnes, p. 104.

⁴² Barnes, p. 106.

⁴³ *Suda*, s. v. Ἰάμβλιχος· ἔγραψε βιβλία φιλόσοφα διάφορα.

⁴⁴ Así lo aseveran Stäcker (p. 15) y O' Meara (1992, p. 91). En sentido estricto tienen razón, pero hay que considerar otros cuatro libros que se conservan de un total de diez, de una *Colección de las doctrinas pitagóricas*.

⁴⁵ Como dice Stäcker (p. 16): “una colección completa de fragmentos sigue siendo hoy como antes un desiderátum”. Igualmente Dillon (1973a, p. 25): “todo lo que resta de las obras perdidas espera todavía la colección de sus fragmentos”.

⁴⁶ Me baso, sobre todo, en Dillon, 1973a, pp. 18 – 25, y 1987, pp. 875-878; Zeller, pp. 6-8, n. 7; Dalsgaard Larsen, 1972 (pássim). Sólo pongo el título griego, cuando alguno de estos autores lo consigna.

⁴⁷ Estos fragmentos han sido publicados por Festugière, y por Finamore y Dillon (cfr. Bibliografía I, D). Según Charles-Saget (1997), en la obra de Jámblico hay una tensión entre la constitución de un sistema y los nuevos modelos de pensamiento. Así, Jámblico es más que un mero doxógrafo, pero, por dar mayor cabida a lo mítico y a la autoridad de los antiguos, se distancia de lo esencialmente filosófico.

doctrina del alma de los antiguos griegos: los pitagóricos, los órficos, Platón y Aristóteles, pero también de la de los egipcios y los caldeos. Asimismo considera que las verdaderas doctrinas han sido corrompidas por sus predecesores: Numenio, Plotino, Amelio y Porfirio, con los cuales Jámblico polemiza, y cuyas posiciones no pocas veces simplifica y por ende falsea. Los asuntos que tratan los fragmentos citados por Estobeo son los siguientes: 1) las variedades del descenso del alma; 2) las variedades de las maneras y propósitos del descendimiento; 3) la relación del alma con el cuerpo, una vez que desciende; 4) tiempos y modos de incorporación; 5) de qué manera el alma usa al cuerpo; 6) de qué manera el alma puede ser unida a los dioses.⁴⁸ Lo básico de la doctrina jambliqueana acerca del alma radica en que para Jámblico el alma es una entidad independiente e intermedia entre dos extremos: el intelecto y el cuerpo;⁴⁹ su esencia es doble,⁵⁰ por eso no siempre realiza las actividades propias del intelecto ni siempre está envuelta en las del cuerpo. Cuando está en un cuerpo, la función del alma es poner orden en los ámbitos de la naturaleza a los que el cuerpo pertenece. Según esta teoría, el alma debe vivir, de acuerdo con su esencia, dos tipos de vida; por eso, es propio de su doble esencia descender a un cuerpo y ascender de nuevo al ámbito inteligible; esto último lo puede conseguir el alma al morir, o, mientras está en la

⁴⁸ Dillon (1980, p. 358. 361-363), basándose en los dos primeros asuntos de Jámblico, discurre sobre el descenso del alma en el platonismo medio y en el gnosticismo. Sobresale el caso de Filón de Alejandría, que postuló dos tipos de descendimiento de alma (el de los hombres normales y el de aquellos hombres que, como Moisés, vienen a este mundo para ver y aprender), como antecedente de los tres tipos de descendimiento que distinguía Jámblico: a) descenso immaculado, de las almas cuyo propósito es la salvación, la purificación, y la perfección del mundo material; b) descenso no completamente libre de pasiones, ni liberado a su arbitrio, de las almas que se vuelven hacia los cuerpos para ejercer y corregir su vida moral, y c) descenso trabado y conducido, de las almas que se han encarnado como resultado de un castigo y de un juicio. También García Bazán (1997) investiga los posibles nexos entre Jámblico y los gnósticos en cuanto a sus doctrinas del descenso del alma. Argumenta que Jámblico reacciona tanto frente a Plotino como frente a los gnósticos. Para Jámblico, el descenso del alma era una parte necesaria de la creación del demiurgo, de modo que ni una parte del alma permanecía en el ámbito inteligible, como quería Plotino, ni descendía a causa de una culpa innata, como sostenían los gnósticos. A propósito de las diferencias entre Jámblico y Porfirio con respecto al demiurgo, cfr. Deuse; según este autor, Porfirio identifica al demiurgo con el alma universal; Jámblico, con el nivel inferior de la hipóstasis del intelecto. La explicación de esa discrepancia se encuentra en el hecho de que la procesión es, para Porfirio, un continuo en que Intelecto y Alma universal de alguna manera son una sola realidad; para Jámblico, en cambio, se trata de un proceso en que las entidades se diferencian entre sí y están jerarquizadas. Para otros vínculos entre Jámblico y el gnosticismo, ver también nts. 93 y 121.

⁴⁹ A propósito del alma como intermediario, es iluminadora del papel del alma como modelo e imagen la contribución de Steel, 1993.

⁵⁰ A este tema está consagrado el libro de Steel, 1978.

vida corporal, mediante la teúrgia. Así pues, la teúrgia es una parte inherente a la condición intermedia y doble del alma humana.⁵¹ El siguiente pasaje parece central en este tratado:

Ἀλλὰ μὴν ἢ γε πρὸς ταύτην ἀνθισταμένη δόξα χωρίζει μὲν τὴν ψυχὴν, ὡς ἀπὸ νοῦ γενομένην δευτέραν καθ' ἑτέραν ὑπόστασιν, τὸ δὲ μετὰ νοῦ αὐτῆς ἐξεργεῖται ὡς ἐξηρημένον ἀπὸ τοῦ νοῦ, μετὰ τοῦ κατ' ἰδίαν ὑφεισθηκέναι αὐτοτελῶς, χωρίζει δὲ αὐτὴν καὶ ἀπὸ τῶν κρειττόνων γενῶν ὄλων, ἴδιον δὲ αὐτῇ τῆς οὐσίας ὅρον ἀπονέμει ἥτοι τὸ μέσον τῶν μεριστῶν καὶ ἀμερίστων (τῶν τε σωματικῶν καὶ ἀσωμάτων γενῶν, ἢ τὸ πλήρωμα τῶν καθόλου λόγων, ἢ τὴν μετὰ τὰς ἰδέας ὑπηρεσίαν τῆς δημιουργίας, ἢ ζωὴν παρ' ἑαυτῆς ἔχουσαν τὸ ζῆν τὴν ἀπὸ τοῦ νοητοῦ προελθοῦσαν, ἢ τὴν αὐτῶν γενῶν ὄλου τοῦ ὄντος ὄντος πρόοδον εἰς ὑποδεεστέραν οὐσίαν. Περὶ δὴ ταύτας τὰς δόξας ὅ τε Πλάτων αὐτὸς καὶ ὁ Πυθαγόρας, ὅ τε Ἀριστοτέλης καὶ ἀρχαῖοι πάντες, ὧν ὀνόματα μέγιστα ἐπὶ σοφίᾳ ὑμνεῖται, τελέως ἐπιστρέφονται, εἴ τις αὐτῶν τὰς δόξας ἀνιχνεύει μετ' ἐπιστήμης· ἡμεῖς τε περὶ αὐτὰς τὴν μετ' ἀληθείας πραγματείαν πᾶσαν πειρασόμεθα ἐνστήσασθαι.

Ahora bien, la doctrina contrapuesta a ésta⁵² separa al alma, como generada en segundo lugar, a partir del intelecto, en otra hipótesis, y en cuanto a lo que de ella está con intelecto, explica que, dependiente del intelecto, subsiste de manera autónoma junto con lo que está en su propia hipótesis, y la separa también de todos los géneros superiores, y le distribuye un límite propio de su esencia, o bien el término medio entre los géneros divisibles y los indivisibles, y entre los corpóreos y los incorpóreos, o la plenitud de las razones universales, o el servicio, después de las ideas, de la creación, la vida que de sí misma tiene el vivir, que procede desde lo inteligible, o a su vez la procesión de los géneros de todo el ser verdadero hacia la esencia inferior. En torno a estas doctrinas se vuelven perfectamente Platón mismo y Pitágoras, y Aristóteles y los antiguos todos, cuyos grandes nombres se alaban por su sabiduría, si alguno siguiera con ciencia las huellas de sus doctrinas; nosotros en torno a ellas intentaremos que todo el tratado se erija con verdad.⁵³

2. Περὶ καθόδου ψυχῆς: *Acerca del descenso del alma*. Juan Lido cita el libro I de esta obra, en su *De mensibus*, IV, 149 (p. 167, 22-24 Wuensch). Aquí conviene recordar que Jámblico afirmaba que el alma humana se encarnaba del todo en el cuerpo. A diferencia de él, Plotino, al menos como Jámblico lo había entendido, aseguraba que una parte del alma no descendía, sino que permanecía en el orden inteligible.⁵⁴

⁵¹ Finamore, 2002, pp. 14-16.

⁵² El pronombre se refiere a la doctrina que considera incluso al alma individual dentro del cosmos inteligible; sostenida, según Jámblico, con mayor o menor consistencia, por Numenio, Plotino, Amelio y Porfirio.

⁵³ Iambl., *De Anima*, 7 (Finamore-Dillon).

⁵⁴ Plot., IV, 8, 8, 2 ss. Plotino mismo reconoce no solamente que no es totalmente ortodoxo proponer que una parte del alma permanece en lo inteligible, sino también que esa doctrina es una innovación. Sobre la crítica de Jámblico a Plotino, según la cual el alma entera es responsable de sus errores, pues aun habiendo descendido a un cuerpo, mantiene su capacidad de elección, y el mundo al que desciende no es del todo un ámbito determinista (Procl., *In Tim.*, 3, 334, 3-8). A propósito de este aspecto fundamental del pensamiento de Jámblico, según el cual el alma entera desciende, y de esta diferencia, importantísima con respecto a Plotino, que en gran medida explica el valor que Jámblico da a los ritos de la teúrgia como medios de unirse con los dioses, véase Steel, 1978, y Vogel. También véanse, sobre esta temática, aunque no sobre esta obra de Jámblico, García Bazán (1997b, principalmente las pp. 140-147); Van den Berg; Finamore (1997b), y Shaw

3. Συναγωγή τῶν πυθαγορείων δογμάτων: *Colección de las doctrinas pitagóricas*.⁵⁵ Se trata de una obra de carácter pedagógico-filosófico, cuyo progresivo contenido se concentra en la matemática. Esta especie de enciclopedia pitagórica deja claro que la preparación hacia la filosofía jambliqueana, al igual que el pitagorismo o el platonismo antiguos, busca estar fundamentada en las matemáticas, pues éstas preparan para el estudio del ser verdadero y de lo divino; la filosofía se comprende a sí misma como un modo de vida y no sólo como un cuerpo de doctrinas. Esta obra también es básica para la comprensión de la filosofía jambliqueana como proyecto de pitagorizar, i. e., matematizar la filosofía, en consonancia con una visión que considera matematizada a la realidad misma.⁵⁶ La obra constaba de diez libros, de los cuales sólo nos llegaron los cuatro primeros; a partir de sus títulos se puede colegir el uso analógico de la aritmética para distintas áreas de la realidad, y la estratificación del saber matemático:

I) Περὶ τοῦ πυθαγορικοῦ βίου: *Acerca de la vida pitagórica*;⁵⁷

II) Λόγος προτρεπτικός εἰς (ο ἐπὶ) φιλοσοφίαν: *Protreptico a la filosofía*;⁵⁸

(1996-1997, pp. 18-41, 1997b), estrechamente relacionados con la reacción jambliqueana ante la doctrina plotiniana que sostiene que una parte del alma permanece en el ámbito inteligible.

⁵⁵ Un análisis detenido de esta *Colección* se encuentra en Dalsgaard Larsen (1972, pp. 66-147); véase también O' Meara (1992, pp. 30-105), que examina las intenciones y la estructura de la obra como aparecen en los cuatro libros que se conservan y como se pueden ver a partir de algunos pasajes que Michael Psellus cita de los libros que van del V al VII.

⁵⁶ En este sentido es fundamental el estudio de O' Meara (1992). Véase también Romano (1997). Sambursky (pp. 79s.) apunta que el proyecto de Jámblico no deja, por basarse en Platón, de ser original, y que el carácter programático de su pensamiento, aun cuando haya tenido que esperar mil cuatrocientos años, merece ser valorado. Por otra parte, Antonelli precisa que para Jámblico las matemáticas son inferiores a la filosofía propiamente dicha, y que no son del todo aptas para el conocimiento de las realidades inteligibles, i. e., la visión matemática no funciona como visión de todo lo real, del ser o del mundo esencial. Las matemáticas son, pues, introducción a la filosofía; pueden ser también metodología; ciertamente poseen visión especulativa, pero tienen carácter reductivo. Véase también infra n. 59.

⁵⁷ Cabe mencionar que la valoración justa de este texto jambliqueano es reciente; es fundamental la obra de Staab (con una exhaustiva bibliografía sobre Jámblico), y muy iluminador Lurje (2002 a y b). Se puede comparar esta obra jambliqueana con la *Vida de Pitágoras*, de Porfirio (Edwards, 1993). Von Albrecht (2002b) mostró una nueva manera de leer la obra, si no del todo correcta, sí grandemente inspiradora, que dio paso a interpretaciones más adecuadas, pues dejó de ver el texto como obra fundamentalmente histórica, y comenzó a verla como obra programática dentro de los propios intereses del neoplatonismo. También se ha comparado en general la vida de Pitágoras con la Jesús de Nazareth o con el modelo propuesto por Juliano el Apóstata, a través de Helios-Apolo (cfr. Fauth); o en concreto la obra *Acerca de la vida pitagórica*, de Jámblico, con el evangelio de Juan (cfr. Dillon, 2002a, que compara la estructura de las obras); o con el de Lucas (cfr. Du Toit, que hace ver cómo Jesús o Pitágoras, más que como ejemplos morales, están presentados por Jámblico y por Lucas, como salvadores); o con la *Vida de Plotino*, de Porfirio, y con la *Vida de Antonio*, de Atanasio, y con la *Vida de Santa Macrina*, de Gregorio de Niza (cfr. George, y Meredith, 1984; véase también Meredith, 1976, que se ocupa en comparar el ascetismo cristiano con el pagano en los siglos III y IV).

III) Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης: *Acerca de la ciencia matemática común*,⁵⁹

IV) Περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς: *Acerca de la Introducción aritmética de Nicómaco*.⁶⁰

⁵⁸ A propósito de esta obra, que incluye fragmentos del *Protréptico a la filosofía*, de Aristóteles, y el así llamado “Anónimo de Jámblico” (i. e., Iambl., *Protréptico a la filosofía*, capítulo 20; ver el trabajo de Dumont), ver las ediciones y traducciones más recientes: Des Places, 1989; Johnson; Molina, 1998; Musti; Periago Lorente; Schönberger (cfr. Bibliografía, I, B, 2).

⁵⁹ En opinión de Trouillard (1990, p. 117), este tratado es “el mejor compuesto y el más denso de las obras de Jámblico, esboza una teoría del alma a través de un análisis de las progresiones y objetos matemáticos”. El tratado lo ha utilizado Merlan (1953, *pássim*), para tender un puente entre el platonismo antiguo y el neoplatonismo; según este estudioso, el tratado recoge una tradición que considera la división de la filosofía en teología, matemática y física, en correspondencia con una concepción metafísica que atribuye a las matemáticas el estudio de objetos que no son mera abstracción de la mente, sino también determinada realidad ontológica, como imágenes de las ideas (Iambl., *Comm. Math.*, 34, 4-12). Dicho de otra manera, se trata de una concepción suprarrealista de los números (Jámblico), en contra de una concepción nominalista (Plotino); a este respecto, cfr. O’ Meara (1990) y Sheppard (1997). Además, las matemáticas serían el modo de conocer propio del alma. Por otra parte, la concepción jambliqueana de la teúrgia tendría en la base una concepción metafísica donde las matemáticas juegan un papel muy importante (Shaw, 1985, p. 27). El tema de la relación entre matemáticas y teúrgia lo desarrolló, años después, el mismo Shaw (1993, 1995, pp. 189-215).

La obra de Gémino, astrónomo y teórico del conocimiento, *Teoría de las matemáticas* (Ἡ τῶν μαθημάτων θεωρία), hoy perdida y que constaba al menos de seis libros, fue, según Van der Waerden, la fuente común de esta obra jambliqueana, *Acerca de la ciencia matemática común*, y del *Comentario a Euclides*, de Proclo; en las sinopsis, al final de la obra de Jámblico, se encontraría un resumen del tratado de Gémino. Sin embargo, para Mueller, la propuesta de Van der Waerden no es convincente, y se inclina más a pensar que Proclo reelabora el texto de Jámblico para sus propios fines, dado que las diferencias entre los textos radican más en el estilo y en los objetivos que en los contenidos.

⁶⁰ Cfr. *supra* n. 33.

Las ediciones y traducciones de los libros que se conservan de la *Colección de las doctrinas pitagóricas*, anteriores al siglo XX, son las siguientes (sigo en todo a Dalsgaard Larsen, 1972, pp. 478 s.):

Ed. Theodoretus: *Iamblichi De Vita Pythagorae et Protrepticae orationes* edidit Theodoretus, Jo. Arcerius ap. Aegid. Radaeum, Fran. 1598 (editio princeps).

Ed. Kuster-Kiessling: *Iamblichi Chalcidensis ex Coele-Syria Opera*. I. *Adhortatio ad Philosophiam*, rec. M. Th. Kiessling; Lipsiae 1813. II. *De vita Pythagorica Liber*, textum post Lud. Kusterum (Amstelod. 1707) rec. Th. Kiessling, Lipsiae, 1815.

Ed. Kusterus: *Iamblichi De vita Pythagorica liber*, ed. Lud. Kusterus. Amstelodami 1707.

Ed. Westermann: *Iamblichi Vita Pythagorae*, ed. Ant. Westermann, in Diogenis Laertii *De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem*, rec. C. Gabr. Cobet, Parisiis, 1850 (iterum 1862).

Ed. Nauck: *Iamblichi De vita Pythagorica liber*, ad fidem codicis Florentini, recensuit Aug. Nauck, Petropoli 1884 (impr. anast. Amsterdam 1965).

Iamblichi Protrepticus, ad fidem codicis Florentini, edidit Herm. Pistelli, Lipsiae, 1884 (bibl. Teubn.).

Tr. Scutellius: *Pythagorae vita ex Iamblichio collecta* per N. Scutellium latine, Romae, 1556.

Tr. Obrecht: *Iamblichi Vita Pythagorica*, latine. Ubr. Obrechtus, Argent., 1700.

Tr. (parcial) Bridgman: *The Pythagoric Symbols*, with the explanations of Iamblichus, en Bridgman, W., *Translations from the Greek*, London, 1804.

Tr. Taylor: *Jamblichus. Life of Pythagoras, or Pythagoric life*, translated from the Greek by T. Taylor, London, 1818.

Ed. Pistelli: *Iamblichi Protrepticus* ad fidem codicis Florentini edidit Herm. Pistelli, Lipsiae 1884 (bibl. Teubn.).

Ed. Villosion: (De communi mathematica scientia) en J. B. C. d’ Anse de Villosion, *Anecdota Graeca*, vol II, no. 16, Venetiis, 1781.

Los títulos de los libros faltantes son:

V) Περὶ τῆς ἐν φυσικοῖς ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης: *Acerca de la ciencia aritmética en los asuntos físicos*;

VI) Περὶ τῆς ἐν ἠθικοῖς ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης: *Acerca de la ciencia aritmética en los asuntos éticos*;

VII) Περὶ τῆς ἐν θεοῖς ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης: *Acerca de la ciencia aritmética en los dioses*;⁶¹

VIII) Περὶ γεωμετρίας τῆς παρὰ Πυθαγορείους: *Acerca de la geometría en los pitagóricos*;

IX) Περὶ μουσικῆς τῆς παρὰ Πυθαγορείους: *Acerca de la música en los pitagóricos*;

X) Περὶ σφαιρικῆς τῆς παρὰ Πυθαγορείους: *Acerca de la esférica en los pitagóricos*.

4. *Comentarios*⁶²

4.1 A las obras de Aristóteles. Se sabe que, en general, los neoplatónicos buscaban el acuerdo entre Platón y Aristóteles,⁶³ considerando al último como una preparación para el primero. Jámblico, antes de interpretar el texto, establece el propio objetivo (σκοπός) aristotélico. Después investiga el asunto tratado. Por último, somete los resultados de la exégesis a una comparación histórica, como instrumento de una comprensión más profunda

Ed. Friis: *Iamblichus, De generali mathematum scientia*, graece et latine, en: Iac. G. Friisii *Introductio in Iamblichi librum tertium de generali mathematum scientia*, Hafniae, 1790.

Ed. Festa: *Iamblichi De communi mathematica scientia liber*, ad fidem codicis Florentini edidit Nic. Festa, Lipsiae, 1891 (Teubn.).

Ed. Tennulius: *Jamblichus Chalcidensis in Nichomachi Geraseni Arithmeticae introductionem et de Fato*, ed. Samuel Tennullius, Arnhemiae, 1668.

Ed. Pistelli: *Iamblichi In Nichomachi Arithmeticae Introductionem liber*, ad fidem codicis Florentini, edidit Herm. Pistelli, Lipsiae, 1894 (Bibl. Teubn.).

⁶¹ A partir de este libro de la *Colección de las doctrinas pitagóricas*, según O' Meara (1992, p. 90), la estructura ontológica es la siguiente: “hay un principio absoluto, un último ‘Uno’ por encima de la unidad de una serie de dioses (un Uno que debe suponerse a causa precisamente de esa unidad). Esta serie posee unidad en sí misma y en cada uno de sus miembros. En la analogía con una serie numérica, la serie divina origina, desde sus primeros miembros, un Uno primero (quizá también descrito como una ‘mónada’) y una díada divina. Actuando juntos como principios del límite y del poder limitado, estos dos generan a los siguientes miembros del orden divino. El orden de los dioses (o ‘número divino’ en analogía matemática) trasciende el nivel del puro ser, el inteligible, número ‘ideal’, en el cual también se encuentran mónada, díada y tríada, presumiblemente otra vez en virtud de analogía matemática. Distinto e inferior al inteligible, hay un orden intelectual, del que poco se dice en la *Colección*, aparte de la idea de que allí también se encuentran instancias análogas de la mónada, de la díada y de la tríada. Debajo de este nivel viene la ‘realidad matemática’ cuyas características han servido para describir por analogía los órdenes superiores. De alguna manera cercana a la realidad matemática está el alma, pero las relaciones entre estos dos órdenes permanecen oscuras. Debajo del alma y del número matemático está la multiplicidad de las formas que se hallan en la materia (‘números físicos’) que organizan el mundo material y donde una vez más ocurren analogías de la mónada, la díada y la tríada”.

⁶² Dillon (1973a) editó y comentó los fragmentos de los *Comentarios* a Platón de Jámblico; Dalsgaard Larsen (1972), incluyó, como apéndice de su estudio sobre Jámblico, los fragmentos de los *Comentarios* a Platón y a Aristóteles. Véase también Blumenthal, 1997a.

⁶³ Romano, 1993.

del problema; este rasgo de su exégesis, denominado “interpretación intelectual” (νοερὰ θεωρία), consistía en la comparación crítica de los textos comentados con Platón y los pitagóricos, considerados como el criterio de verdad, y en situar la interpretación en el nivel de la metafísica.⁶⁴

4.1.1 Εἰς τὰς τοῦ Ἀριστοτέλους κατηγορίας ὑπόμνημα. *Comentario a las “Categorías” de Aristóteles*. Según Simplicio, Jámblico fue el primero en utilizar a Arquitas en la exégesis de las *Categorías*.⁶⁵ Para Jámblico, la obra aristotélica no se limita a ser un tratado de lógica formal, sino que implica una concepción filosófica de la realidad; es decir, para Jámblico las *Categorías* son un tratado ontológico.⁶⁶

4.1.2 Εἰς τὰ τοῦ Ἀριστοτέλους ἀναλυτικὰ πρότερα ὑπόμνημα. *Comentario a los “Primeros analíticos” de Aristóteles*. Tanto Jámblico como Porfirio siguieron a Boeto en su comentario a esta obra.

4.1.3 *Sobre el “Acerca de la interpretación”*. Jámblico comentó esta obra, pero no existe una prueba fehaciente de que haya escrito un comentario como tal, aunque Amonio⁶⁷ y Estéfano lo mencionan en sus propios comentarios.

4.1.4 *Sobre el “Acerca del cielo”*. Simplicio, al inicio de su propio comentario a esta obra, estudia el objetivo que según Jámblico habría tenido Aristóteles, pero no menciona a Jámblico más que dos veces fuera de esas referencias preliminares. No es seguro que Simplicio haya leído un comentario de Jámblico al *De caelo* aristotélico; quizá sólo leyó el libro décimo de su *Colección de las doctrinas pitagóricas*. Es igualmente dudoso que Jámblico haya escrito un comentario a la *Física*.

⁶⁴ Dalsgaard Larsen, 1972, pp. 318-320. A propósito de la νοερὰ θεωρία, cfr. Cardullo, 1997 (importante, p. 81, n. 2), Dillon, 1997, y Chiaradonna, p. 88 n. 30.

⁶⁵ Blumenthal, 1997a, pp. 12 s.

⁶⁶ Chiaradonna analiza las diferencias metodológicas de las exégesis de Porfirio y de Jámblico, de acuerdo con pasajes paralelos de los comentarios de Dexipo y de Simplicio a las *Categorías*, los cuales dependen respectivamente de las exégesis de aquéllos.

⁶⁷ Zeller (p. 7, n. 7) menciona que Amonio (*De interp.* 109, *Comm. In Arist.* IV 5. 135, 14) hace una referencia a la ὑφήγησις τοῦ θεοῦ Ἰάμβλίχου, que podría encontrarse en un comentario al περὶ ἐρμηνείας. Véase también el trabajo de Tempelis.

4.1.5 *Sobre el “Acerca del Alma”*. Las referencias que da Simplicio de esta obra parecen referirse a la obra de Jámblico *Acerca del Alma*; sin embargo, las que da Juan Filopono apuntan a la existencia de un comentario de la obra de Aristóteles.⁶⁸

4.1.6 *Sobre la “Metafísica”*. Existe referencia a un probable comentario en los *Comentarios a la “Metafísica”* de Siriano.⁶⁹

4.2 A los Diálogos de Platón. Cabe mencionar que Jámblico estableció una teoría exegética sobre los diálogos platónicos, según la cual habría que buscar, para cada uno, como principio de la exégesis, el objetivo (σκοπός); ahora bien, esta búsqueda debía de ceñirse a las siguientes reglas:

- 1) un diálogo tiene sólo un objetivo único;
- 2) el objetivo debe estar definido de la manera más general y comprehensiva posible;
- 3) el objetivo no puede deducirse a partir de una parte del diálogo, sino debe deducirse a partir de toda la obra;
- 4) la definición del objetivo debe ser precisa;
- 5) debe admitirse que el objetivo del diálogo es bueno y noble;
- 6) la definición del objetivo debe estar en armonía con el contenido;
- 7) no puede ser objetivo del diálogo una crítica negativa;
- 8) el objetivo no es de naturaleza emocional;
- 9) no deben considerarse como el objetivo los medios para la presentación y el estudio del diálogo, y
- 10) los materiales del diálogo no deben ser asumidos para determinar el objetivo.⁷⁰

⁶⁸ Zeller, p. 7, n. 7, y Blumenthal, 1974.

⁶⁹ Dillon (1973a, p. 22) señala que hay referencias en Syrian., *In Metaph.*, p. 46, 24. Cardullo (1993) precisa la presencia de Jámblico en el *Comentario a la Metafísica* de Siriano. Establece cómo la así llamada escuela de Atenas (Plutarco, Siriano y Proclo) es la heredera del proyecto jambliqueano tanto de la pitagorización de la filosofía, de sus métodos de exégesis, del orden de lectura impuesto a los diálogos platónicos, así como de los desarrollos metafísicos pertinentes a las cuestiones relativas a la existencia de las ideas, a la extensión del mundo ideal, a la relación entre participante y cosa participada, a la dificultad de la procesión del Uno, como principio supremo, hacia lo múltiple, etcétera.

⁷⁰ Aunque estas reglas no se encuentran en ninguna de las obras de Jámblico, ellas forman lo que fueron sus criterios exegéticos, y fueron transmitidas por el autor anónimo que escribió los *Prolegómenos* a la vida de Platón (Dalsgaard Larsen, 1972, pp. 438-442). Las mismas normas las repite Stäcker (pp. 221 s.), pero, de una manera más acertada, las relaciona con las propiedades de los géneros superiores en *De mysteriis*. Así, por ejemplo, la regla 4), pertinente a la precisión, se relaciona con *Myst.*, II, 3 y 4, donde se habla de la precisión de las epifanías. La regla 5), más que con la “intención buena y noble”, mencionada por Dalsgaard Larsen, tiene que ver más de manera análoga con los géneros superiores de que se ocupa el *De mysteriis*. La regla 8) no tiene nada que ver propiamente con la emoción, sino con el hecho de que τὸ πάθος es característica de los compuestos de forma y materia y, por lo tanto, pasajero (Stäcker, p. 222, n. 900); por eso, no puede formar parte del objetivo, y por lo mismo, en la regla 10), se estipula, más bien, que la materia no sirve para

Hay que decir, además, que estos criterios de exégesis, por su visión holística de los textos, acusan valor más filosófico que los más parciales usados por la alegoría, privilegiados por Porfirio.⁷¹ Stäcker hace la precisión de que el pensamiento de Jámblico no debería valorarse en razón de sus trabajos exegéticos; con cierta sutileza precisa que más bien el carácter específico de su exégesis debe verse como consecuencia de su pensamiento, como fruto de introducir la teúrgia en el neoplatonismo. Para este estudioso no son los escritos religiosos el punto de partida para la exégesis filosófica, sino que, más bien, la santidad del intérprete garantiza la verdad de la interpretación.⁷²

Otra aportación de Jámblico, que conviene mencionar, es un canon para la lectura progresiva de los diálogos platónicos que fue seguido por el platonismo de los siglos subsiguientes. Se trata de 12 diálogos en total, de los cuales, los primeros cinco estaban destinados al orden natural: *Primer Alcibíades*, *Gorgias*, *Fedón*, *Cratilo*, *Teeteto*; después, otros cinco se ocupaban del orden teológico: *Sofista*, *Político*, *Fedro*, *Banquete*, *Filebo*. Estos dos grupos eran, por decirlo así, “coronados” respectivamente con la lectura del *Timeo* y del *Parménides*.⁷³ Presumiblemente Jámblico habría escrito un comentario para cada uno de estos diálogos; sin embargo, sólo se conservan fragmentos de los comentarios siguientes:

4.2.1 *Sobre el “Primer Alcibíades”*. El tema del diálogo es el conocimiento de uno mismo, que igualmente debe ser el inicio de la verdadera filosofía. De igual forma, el diálogo contiene en germen la filosofía. Jámblico, en consonancia con lo que dirá en el

precisar el objetivo. La regla 9) se puede interpretar, desde el punto de vista teológico, en el sentido de que los seres subordinados no deben ser tomados como los superiores.

⁷¹ Véase el trabajo de Pépin, y Wallis, pp. 134-137. Para Chiaradonna (p. 88, n. 29), “respecto de la tradición exegética precedente, el papel de Jámblico aparece, a la luz de las investigaciones más recientes, más como el de sistematizador que el de renovador”; Chiaradonna también señala que el establecimiento del objetivo como método de la exégesis no debe quizá adscribirse sólo a Jámblico.

⁷² Stäcker, pp. 23 y 182.

⁷³ Véase el artículo de Festugière, y Dalsgaard Larsen, 1972, pp. 332-340; Dillon, 1973a, pp. 22 s.

Acerca de los misterios de Egipto, trae a la luz el hecho de que lo divino es el bien; además, la soberanía e independencia divinas son absolutas, en oposición a las de lo humano y de lo terrestre.⁷⁴ Este comentario fue la fuente de los discursos del emperador Juliano, *Contra los cínicos incultos*, y *Contra el cínico Heraclio*. Se puede rastrear el comentario de Jámblico en los comentarios de Proclo y de Olimpiodoro al mismo diálogo, y en el tratado de Salustio, *Acerca de los dioses y el mundo*. También es posible seguir las huellas de este comentario de Jámblico en la exégesis de Simplicio del *Enchiridion* de Epicteto, y en otras obras de las literaturas cristiana y pagana posteriores a Constantino, así como en otros autores, como por ejemplo Temistio y Sinesio, o bien Eustacio y Gregorio Nacianceno, relacionados con Juliano a través de sus pensamientos y vocabulario.⁷⁵

4.2.2 *Sobre el “Fedón”*. El objetivo de este diálogo sería la inmortalidad del alma. En la catarsis del alma están implicados tanto los misterios como la filosofía; si esta última es soslayada, el fin de la iniciación mística no puede lograrse.⁷⁶

4.2.3 *Sobre el “Sofista”*. No es usual que este diálogo sea considerado como “físico”. El objetivo sería el demiurgo sublunar, cuya imagen es el pescador de caña. Por otra parte, el diálogo debe ser leído en correlación con el *Político*.⁷⁷

4.2.4 Εἰς τὸν τοῦ Πλάτωνος Φαῖδρον ὑπόμνημα: *Comentario al “Fedro” de Platón*. El objetivo de este diálogo no es ni el amor, ni la retórica, ni el alma, ni el bien, ni la belleza primera, sino, atentos a los principios del establecimiento del objetivo, el de este diálogo es lo bello de cualquier tipo (περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ).⁷⁸

⁷⁴ Dalsgaard Larsen, 1972, pp. 340. 346.

⁷⁵ Véase el trabajo de Asmus.

⁷⁶ Dalsgaard Larsen, 1972, p. 353.

⁷⁷ Dalsgaard Larsen, 1972, p. 357-361; véase también Charles-Saget, 1988.

⁷⁸ Dalsgaard Larsen, 1972, pp. 363-366. El diálogo del *Banquete*, incluido en el canon de Jámblico, pero del que no se conserva comentario alguno, tendría como objetivo, en Hermias, quien a su vez habría seguido a Jámblico, lo bello hacia lo cual el amor conduce todas las cosas (περὶ τοῦ καλοῦ..., εἰς ὃ Ἔρως πάντα ἀνάγει) (Dalsgaard Larsen, 1972, pp. 372 s.).

4.2.5 *Sobre el “Filebo”*. El objetivo de este diálogo es el bien, pero no se trata simplemente del bien absoluto y trascendente, sino del que se ve en los seres mismos, en el cual se afanan y al cual tienden todas las cosas.⁷⁹

4.2.6 Εἰς τὸν τοῦ Πλάτωνος Τίμαιον ὑπομνήματα: *Comentarios al “Timeo” de Platón*. Mientras que Porfirio había interpretado este diálogo como ético, Jámblico, en contraposición con él, pero en acuerdo con otra tradición anterior, consideraba el diálogo como físico. Es de notar que Jámblico, a pesar de sus afinidades pitagóricas, no interpretara el diálogo matemáticamente. Es decir, su interpretación ha rechazado la alegoría, y manifiesta, por otro lado, que él estaba convencido del acuerdo entre Platón y Aristóteles. El objetivo de este diálogo, según Proclo, que sigue a Jámblico, se establece así: el *Timeo* no estudia simplemente la naturaleza según lo hacen muchos estudiosos de ella, sino que enseña todas las cosas en cuanto son ordenadas por el único demiurgo.⁸⁰

4.2.7 Εἰς τὸν τοῦ Πλάτωνος Παρμενίδην ὑπομνήματα: *Comentarios al “Parménides” de Platón*. El diálogo es, según Jámblico, una síntesis de teología platónica. Del objetivo puede decirse que: “así como el *Timeo* hace remontar la causa de todas las cosas del cosmos hacia el primerísimo demiurgo, así mismo el *Parménides* hace depender del Uno la procesión de todos los seres”,⁸¹ o bien, que el diálogo trata “acerca de los seres en cuanto que éstos vienen del Uno”.⁸²

⁷⁹ Dalsgaard Larsen, 1972, pp. 374 ss. Véanse también los artículos de Van Riel, 1997, 1999, para quien la diferencia entre el bien absoluto y el bien que está en todas las cosas sólo es de énfasis; en el fondo se trata de un único bien.

⁸⁰ ὁ Τίμαιος οὐχ ἀπλῶς φυσιολογεῖ κατὰ τοὺς πολλοὺς φυσιολόγους, ἀλλὰ καθ’ ὅσον πάντα ἀπὸ τοῦ ἐνὸς δημιουργοῦ κεκόσμεται διδάσκει (Procl., *In Plat. Parm.*, p. 641, 15-18, citado en Dalsgaard Larsen, 1972, p. 392, n. 270; véase también ib., pp. 377, 378, 390-394).

⁸¹ ὡς γὰρ ὁ Τίμαιος πάντων τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὴν αἰτίαν ἐπὶ τὸν πρότιστον ἀνάγει δημιουργόν, οὕτως ὁ Παρμενίδης τῶν ὄντων ἀπάντων τὴν πρόοδον ἐξάπτει τοῦ ἐνός (Procl., *In Plat. Tim.*, I, p. 13, 23-24, citado en Dalsgaard Larsen, 1972, p. 422).

⁸² περὶ τῶν ὄντων καθ’ ὅσον ταῦτα ἐκ τοῦ ἐνός ἐστιν, Procl., *In Plat. Tim.* (sic), I, p. 13, 23-24, citado en Dalsgaard Larsen, 1972, p. 422, n. 337; pero en su texto, Dalsgaard Larsen afirma que esa interpretación la consigna Proclo en su *Comentario al “Parménides”*. Véanse también, allí mismo, pp. 421-422.

Dada su importancia para el neoplatonismo en general, y para comprender el pensamiento particular de Jámblico, es preciso extenderse un poco más en las implicaciones de la interpretación jambliqueana de este diálogo.

4.2.7.1 El *Parménides* platónico

En la segunda parte del *Parménides*, el anciano filósofo de Elea explica su método dialéctico a partir de nueve hipótesis en que se desarrolla el tema que él mismo ha expuesto en su filosofía: la unidad del ser.

Si debe sostenerse la absoluta unidad del Uno (hipótesis 1a. *Parm.*, 137 c 4-142 a 8), nada, ni siquiera la existencia, puede predicarse de él: no es múltiple, ni un todo de partes; no tiene límites, ni extensión, ni figura; no está en reposo ni en movimiento; no es idéntico ni diferente; no es semejante ni desemejante; no es igual ni desigual; no está sujeto al tiempo; no participa del ser. Pero si el Uno existe (hipótesis 2a. *Parm.*, 142 b 4-155 e 3), todos los predicados deben adscribirsele: el Uno es un Uno-Ser; es un todo de partes (uno y múltiple); se distinguen en él lo uno, el ser y lo otro, y se genera el número; es múltiple; tiene extensión y figura; está en sí mismo y en otro; está en movimiento y en reposo; es idéntico y diferente; es semejante y desemejante; está y no está en contacto consigo mismo y con otros; es igual y desigual; participa del tiempo y, por tanto, es y se hace más viejo y más joven que él mismo y que los otros, y, bajo otro aspecto, no es y no se hace más viejo y más joven que él mismo y que los otros; es cognoscible. Puede ser el caso (hipótesis 3a. *Parm.*, 155 e 4-156 b 5) de que el Uno exista y no exista a la vez: las conclusiones serán a la vez afirmativas y negativas, respecto del ser, del tiempo, del nacer y del perecer; es uno y es múltiple; semejante y desemejante; más grande, igual y pequeño; está en reposo y en movimiento; está en el instante.

El método de Parménides progresa con la enumeración de las consecuencias positivas y negativas para lo múltiple, si se acepta la hipótesis de que sólo existe el Uno (hipótesis 4a. *Parm.*, 156 b 6-159 b 1, [el límite y lo ilimitado; los otros tendrán todas las determinaciones opuestas a la segunda hipótesis], y 5a. *Parm.*, 159 b 2-160 b 4), y, viceversa, con las consecuencias positivas y negativas para el Uno, si se acepta que sólo existe lo múltiple (hipótesis 6a. *Parm.*, 160 b 5-163 b 6 [aunque el Uno no es, está sujeto a relaciones, y de cierto modo es]; 7a. *Parm.*, 163 b 7-164 b 4; 8a. *Parm.*, 164 b 5-165 e 1, y 9a. *Parm.*, 165 e 2-166 c 5).

4.2.7.2 El neoplatonismo: Plotino, Porfirio y Jámblico

En términos generales se ha podido caracterizar el neoplatonismo como un esfuerzo por fundir la doctrina griega de Platón con las especulaciones religioso-filosóficas de oriente, que desde los tiempos del estoico Posidonio estaban cada vez más compenetradas por la filosofía griega.⁸³ Sin embargo, siendo más específicos, Plotino, Porfirio y Jámblico, que fueron llamados simplemente *platónicos*,⁸⁴ se caracterizan más bien por haber querido encontrar en el *Parménides* la pieza clave del pensamiento platónico.⁸⁵ De acuerdo con su interpretación, las distintas hipótesis del diálogo no son mero ejercicio dialéctico, sino descripción ontológica de distintos niveles jerárquicamente ordenados que conforman la realidad.⁸⁶ Dicha interpretación encuentra su primera formulación en las *Enéadas* de Plotino; de allí que se considere a éste el iniciador de esa corriente de pensamiento.

⁸³ Hopfner, p. XII.

⁸⁴ Aug., *C. D.*, VIII, 12 (cfr. infra n. 318).

⁸⁵ Cfr. supra n. 6.

⁸⁶ A propósito de las distintas interpretaciones que pueden hacerse del *Parménides*: lógico-aporética, en cuanto ironía antieleática; lógica-propedéutica; ontológica y metafísica, cfr. Halfwassen, y Wallis, p. 21. Según Echandía (pp. 7 s.), la interpretación neoplatónica del diálogo (perdido durante la Edad Media), se recuperó junto con el texto en el Renacimiento y se mantuvo hasta comienzos del siglo XIX; Leibniz –dice Echandía (p. 8, n. 4)–, “que parece haber estudiado cuidadosamente los textos, repite, sin embargo, las apreciaciones de Jámblico al respecto: *qui specimen profundissimae Platonis Philosophiae cupit, is legat...*

Los antecedentes platónicos decisivos del pensamiento plotiniano son, aparte del Uno del *Parménides*, la idea del Bien en la *República*; la Belleza en sí, del *Banquete*, y de manera particular, la *Epístola II* (312 e 1-4), que habla de los “tres reyes”, en la cual Plotino creyó encontrar sus tres primeros principios: Uno, Intelecto y Alma. Sin embargo, hay que aprender a valorar el neoplatonismo no por su mayor o menor fidelidad a Platón, sino como una manera de pensar autónoma, valiosa por derecho propio; su novedad estriba, sobre todo, en la postulación de un principio totalmente trascendente y separado del ser, y en preguntarse no por la causa (αἰτία) de las cosas, sino por el principio (ἀρχή), que por no contener ninguno de los seres, todos vienen de él; el neoplatonismo no debería ser considerado, a pesar de formulaciones semejantes o idénticas, como una mera continuación del platonismo.⁸⁷

La interpretación plotínica del *Parménides*, aunque muy simplificada y reducida a las tres primeras hipótesis del diálogo, puede ser la siguiente:⁸⁸ por encima de todos los seres está el Uno (=1ª hipótesis), que es anterior y superior a los seres, y no se identifica con ninguno de ellos, pero es su principio; gracias a su sobreabundancia, sin estar inclinado hacia abajo, sin que deba suponerse ninguna pérdida de su parte, se genera la segunda realidad: el Intelecto (=2ª hipótesis, en cuanto que es uno-ser, está en sí mismo, en reposo, es idéntico, semejante; está en contacto consigo mismo; es igual; no participa del tiempo), en que se encuentran todos los seres inteligibles, i. e., los predicados del ser. A su vez, el Intelecto, cuando éste se vuelve hacia el Uno, se plenifica, se llena de los contenidos del pensamiento, y, entonces, a su vez, por su sobreabundancia, se origina el Alma (=3ª

ipsum Parmenides... (qui) de uno et Ente, id est Deo (nam nulla creatura est ens sed entia) admiranda ratiotatur” (Leibniz, G. W., *Philos. Schr.*, IV, p. 176, ed. Gerhardt)”.

⁸⁷ Stäcker, pp. 27-32. Véase también Des Places, 1975, pp. 71-77, donde trata de la jerarquía divina en el *De mysteriis*, y de sus principales antecedentes, partiendo desde el Uno de Parménides hasta el *Corpus hermeticum*, pasando por Platón, Numenio, los *Oráculos caldeos* y Plotino.

⁸⁸ Plotino no escribió ningún comentario al *Parménides*, pero sus tres primeros principios, Uno, Intelecto y Alma, se corresponden con las tres primeras hipótesis positivas (Plot., *Enn.*, V, 1).

hipótesis, en cuanto que es múltiple, es otro; tiene extensión y figura; está en otro, en movimiento, es diferente, desemejante, no está consigo mismo, participa del tiempo), que con el Intelecto y el Uno forma los principios supremos de todo cuanto existe. Ahora bien, el Intelecto y el Alma son “hipóstasis”, esto es, manifestaciones sustanciales necesarias de la plenitud de la “entidad” que las precede (el Intelecto, del Uno; el alma, del Intelecto); cada hipóstasis reciben su ser, su sustancia, de la “sustancia” anterior; gracias al Uno, el Intelecto se sustancializa; y el alma, gracias al Intelecto. El todo es, pues, una realidad jerárquica, pero, además, es dinámica: su origen primero, su principio, el Uno, no sólo es el fundamento en que todo tiene su ser, del que todo procede, sino la meta a la que todo tiende y se dirige. El Uno es el origen de una procesión y el término de una regresión en que toda la realidad se mueve. Al final de la procesión está la materia, que carece en absoluto de unidad, de ser; es “origen” de indeterminación y de multiplicidad, y ni siquiera puede emprender la regresión.

Porfirio y Jámblico, siguiendo a Plotino, coincidieron en hacer una lectura ontológica del *Parménides*, pero hay algunas diferencias en la manera específica en que interpretaron las distintas hipótesis expuestas en el referido diálogo,⁸⁹ como puede verse en el siguiente cuadro:⁹⁰

⁸⁹ Suele decirse que cada hipótesis en la interpretación neoplatónica es una hipóstasis, dado que cada una de las entidades, a partir de la superabundancia de la entidad que la precede, “recibe” su sustancia, se sustancializa. Y así el Alma proviene del Intelecto, y el Intelecto, del Uno. Pero, en sentido estricto, el Uno, en oposición al Intelecto y al Alma, no es una hipóstasis, porque no hay entidad que lo preceda (Stäcker, p. 32, n. 82).

⁹⁰ Iambl., *in Prm.*, fr. 2 Dillon (1973a, pp. 206 s.). Para la comparación entre Porfirio y Jámblico, con respecto a su interpretación del *Parménides*, cfr. Saffrey y Westerink, en Proclus, 1978, pp. XXVIII-XXIX; Dillon, 1988, y Steel, 1997. Aquí sólo me interesa mostrar las interpretaciones de Porfirio y Jámblico, que permitirán ulteriormente ubicar el debate entre ambos personajes en el *Acerca de los misterios de Egipto*, de Jámblico. Proclo criticó ambas interpretaciones, en parte porque en ellas no todas las hipótesis funcionan como principios; además, en el caso de Porfirio, las últimas repiten sus elementos, y, en el caso de Jámblico, la inclusión de ángeles, demonios y héroes en la tercera hipóstasis no es adecuada, porque no es claro si pertenecen al orden intelectual o al anímico (Saffrey-Westerink, en Proclus, 1968, pp. LXXXI-LXXXII). A propósito de las interpretaciones de Amelio, anterior a Porfirio, y de otros neoplatónicos posteriores a Jámblico (Teodoro de Asina, Plutarco de Atenas, Siriano, los cuales consideraron el grupo de las hipótesis no

	Porfirio	Jámblico
1ª hipótesis	El dios primerísimo	Dios y los dioses
2ª hipótesis	El ámbito inteligible	El ámbito inteligible
3ª hipótesis	El alma entera	Ángeles, demonios, héroes
4ª hipótesis	El cuerpo puesto en orden	Las almas racionales
5ª hipótesis	El cuerpo sin orden	Las almas inferiores
6ª hipótesis	La materia puesta en orden	Las formas unidas a la materia y todas las razones seminales
7ª hipótesis	La materia sin orden	La materia
8ª hipótesis	Las formas unidas a la materia, consideradas en su sujeto	El cuerpo celeste
9ª hipótesis	Las formas unidas a la materia, consideradas en sí mismas	El cuerpo generado y sublunar

De estas diferencias, debe destacarse en la interpretación de Jámblico,⁹¹ en primer lugar, que se incluyen los dioses en la primera hipótesis, pues de esa manera Jámblico los pone por encima del orden ontológico (el cual es el mismo nivel que el del intelecto), y, en

como una procesión continua, sino como dos grupos alternativos de hipóstasis, positivas y negativas), cfr. Saffrey-Westerink, en Proclus, 1968, pp. LXXX-LXXXIX; y Combès, en Damascius, 2002a, pp. XII-XIV.

⁹¹ Según Stäcker (p. 269, n. 1083), es posible que esta disposición jambliqueana de las hipótesis se corresponda con la disposición que dio Macrobio a los planetas (*In Somnum Scipionis*, 1, 19 1 ss.). Steel (1997) hace ver que el desarrollo del neoplatonismo estuvo íntimamente ligado a la interpretación de este diálogo; que la interpretación jambliqueana fue original y distinta de las de sus predecesores y sucesores (Proclo ataca, por ejemplo, que la primera hipótesis del *Parménides* tuviera por objeto a Dios y los dioses, y no el Uno o el Bien), y que la base de esa interpretación era filosófica. Según Damascio, explica Steel, la innovación jambliqueana radica en hacer suprasustanciales a todos los dioses, mientras que Siriano y Proclo pusieron a los dioses en la segunda hipótesis del *Parménides*. Los inteligibles, que podrían debatiblemente estar en la primera o en la segunda hipótesis, parecen estar para Jámblico, a diferencia de Siriano y de Proclo, más relacionados con el Uno, cuyas negaciones parecen aplicarse también a los inteligibles. Otro punto debatido por Steel es el lugar de las llamadas *hénadas* (aspectos de participabilidad del Uno); dado que Jámblico parece negar incluso que la primera hipótesis sea el sitio del Uno totalmente trascendente, entonces podría ser justamente que el lugar de las *hénadas* fuera la primera hipótesis. Compárese también este orden de la hipóstasis con el de la *Colección de las doctrinas pitagóricas* (cfr. supra n. 61).

Saffrey y Westerink (en Proclus, 1978, pp. XVII-XL) discurren sobre la interpretación jambliqueana de la primera hipótesis del *Parménides*, de acuerdo con el testimonio de Proclo y de Damascio. A propósito del debate sobre el origen de las *hénadas*, véase Dillon (1972 y 1993), quien lo atribuye a Jámblico, y Saffrey y Westerink (Proclus, 1978, p. LI), quienes lo atribuyen a Siriano; la cuestión parece deberse a un malentendido, aclarado en el artículo de Bechtle.

segundo lugar, que en la tercera hipótesis se encuentran, entre las almas y el ámbito intelectual, ángeles, demonios y héroes, de los cuales se ocupará en la obra *Acerca de los misterios de Egipto*, como agentes de obras divinas (teúrgia) que ayudan al alma a remontar hacia el Uno. También debe notarse la inclusión del cuerpo generado y sublunar como último estadio de la procesión desde el Uno, pues de esa manera se acepta, en conformidad con la doctrina platónica del *Timeo*, que los cuerpos pueden participar de la unidad, y con ello hay una revaloración del mundo material.⁹² Así pues, la visión de Jámblico sobre el mundo no es dualista –como ciertas visiones maniqueas o gnósticas de la época,⁹³ las cuales

⁹² Según Nasemann (p. 297), Jámblico postula una materia pura y divina (*Myst.*, V, 23), inspirado en la concepción platónica del *πατήρ καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων*, “padre y demiurgo de todas las cosas”, entre las cuales, por influencia caldaica, fuente de la irracionalidad jambliqueana, se cuenta la materia. La materia es creación del padre, que es a su vez el nivel más alto de la tríada del intelecto, y el más bajo de la tríada del Uno.

Stäcker (p. 275) concluye lo siguiente: Jámblico parte del principio trascendental de Plotino, el Uno, el cual, siendo totalmente trascendente, determina espontáneamente el pensamiento. Porfirio, al parecer, efectuó sobre este principio cierta sustancialización que hizo figurar al Uno no como algo distinto del intelecto, sino como el primer momento de la tríada noética, es decir, el Uno habría perdido su trascendencia y el pensamiento humano habría sido capaz de aprehenderlo, podría decirse, casi con inmediatez. Jámblico no estuvo de acuerdo con esto; por ello, aunque conservó de Porfirio la estructura triádica (i. e., toda realidad tiene tres elementos constitutivos: esencia-potencia-actividad), hizo al Uno que estaba ciertamente “más allá” del intelecto, absolutamente trascendente, totalmente inefable. Para Jámblico, la postura de Porfirio no sólo era arbitraria, sino soberbia, llena de ὑβρις, y, consecuentemente, el intelecto humano no podía ser vínculo con el Uno. De manera que el don de estar unido al Uno (o a los géneros divinos superiores), conferido por el Uno mismo (o por los géneros superiores) al hombre, no podía realizarse ya mediante el intelecto, sino mediante cierta materia, susceptible de ser interpretada simbólicamente. Así pues —continúa Stäcker—, la teúrgia fue una respuesta en contra de la arrogancia porfirica, que consideraba al principio superior al intelecto como acto puro del mismo. Era necesario entonces señalar la diferencia insuperable entre la divinidad y el ser humano. Ahora bien, para hacerlo, era preciso que de haber un vínculo, venido desde la divinidad, éste fuera externo. La teúrgia apareció así, como el medio (paradójicamente razonable) para conectar al hombre con la divinidad, que ya aparecía, como corresponde a su esencia, de una manera misteriosa. Para Stäcker, ambos, Porfirio y Jámblico, atrofiaron tanto el principio trascendente como el intelecto de Plotino. Porfirio dejó escapar la trascendencia de la divinidad, y Jámblico el intelecto humano como base de la comunicación.

⁹³ En mi opinión, Jonas (p. 187 s.) se equivoca, al interpretar como un rasgo gnóstico la doctrina de Jámblico de las dos almas, mencionada en *Myst.*, VIII, 6; de acuerdo con esta doctrina, el ser humano tiene dos almas, una perteneciente al mundo inteligible y otra originada con la revolución de los cielos. Según Jonas, el texto de Jámblico muestra claramente la base que sustenta la mitológica fantasía que es esta doctrina del alma “planetaria”: la escisión entre el hombre y la naturaleza, que implica el rechazo del universo físico a la luz del pesimismo; en lo más profundo, el hombre no pertenece a este mundo. Sin embargo, la verdad es que, para Jámblico, la naturaleza no está escindida del ser humano, sino que el alma humana es doble por naturaleza (Steel, 1978), y el mundo puede ser también receptáculo apto de la acción de los seres superiores, e incluso hay una materia “pura y divina” (Iambl., *Myst.*, V, 23); además, el alma puede encarnarse en un cuerpo no sólo para expiar sus faltas cometidas en vidas anteriores, sino también para cumplir con un designio

consideraban la materia como mala—, sino monista, y de esta manera, la materia o, mejor dicho, algunos cuerpos, en tanto que pueden ser receptáculos adecuados de algunas potencias superiores, pueden y deben ser usados en los ritos teúrgicos, que a su vez sirven para que el alma humana organice y ordene la materia y la pueda usar como vía de ascenso hacia los dioses.

4.3 *Comentario a los “Versos Dorados”*. Hay traducción al árabe.⁹⁴ El capítulo tercero del *Protréptico a la filosofía* también se ocupa de la interpretación de algunos versos.

4.4 Ἡ Χαλδαϊκὴ Θεολογία: *La Teología caldaica*. Esta obra, en al menos 28 libros, era un comentario sobre los *Oráculos caldeos*; desgraciadamente está perdida. Damascio ofrece el siguiente testimonio:

Después de estas cosas, examinemos lo siguiente: si son dos los primeros principios antes de la primera tríada inteligible, el absolutamente inefable y el no coordinado con la tríada, como pensó el gran Jámblico en el libro 28 de su perfectísima *Teología caldaica*, o si, como la mayoría posterior a él opinaron, después de la causa inefable y única está la primera tríada de los inteligibles, o también descenderemos de esta hipótesis, y diremos, según Porfirio, que el único principio de todo es el padre de la tríada inteligible.⁹⁵

divino, pues los dioses pueden enviarla para que regrese hacia ellos (Iambl., *Myst.*, VIII, 8). Las coincidencias con los gnósticos pueden verificarse, pero no en el sentido que señala Jonas. Edwards (1997b, p. 203) muestra algunas semejanzas con Jámblico, porque fueron los gnósticos quienes hablaron de la materia como una “sustancia bendita”, y quienes, junto con los pitagóricos, construían el mundo con base en la numerología; sin embargo, dice el mismo Edwards, esas similitudes pueden explicarse no por influencia histórica directa, sino por el hecho de que quienes comparten la misma época y la misma sociedad pueden tener las mismas creencias, y porque pensadores movidos por distintos intereses y con métodos distintos pueden llegar a veces a los mismo resultados. Por otro lado, Pearson muestra cómo algunas de las prácticas rituales de los gnósticos podían ser entendidas en los términos en que Jámblico explica la teúrgia, dejando claro que los ritos gnósticos y los de la teúrgia no son los mismos ni por su contenido ni por su fondo mitológico. Pearson también hace ver que algunos textos gnósticos, tales como *Estelas de Seth* o *Marsanes*, presentan rasgos en su cosmovisión compatibles con el optimismo platónico, y por ende, son cercanos a Jámblico y a su visión del mundo y de la materia; asimismo, Jámblico, dice Pearson, no debe ser tenido como un gnóstico, pero, aunque debió de disentir de las visiones gnósticas referentes a la desviación del alma, consideró esas visiones dignas de ser mencionadas; además, Jámblico podría no haber compartido el criticismo de Plotino respecto de la actividad ritual de los gnósticos. Véase también supra n. 48 e infra n. 121.

⁹⁴ Esta obra no está en el catálogo de Dillon, pero Zeller la refiere como citada en Hieron. *c. Rufin.* III, 39 (Zeller, p. 6, n. 7). Staab, en su bibliografía (p. 489), cita la edición, que desgraciadamente no he podido consultar, de este comentario jambliqueano a los *Versos dorados*, conservado en traducción al árabe: Daiber, H. (ed.), *Neuplatonische pythagorica in arabischem Gewande. Der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina aurea. Ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung*, Amster-dam, 1995.

⁹⁵ Dam., *Pr.* 43 (II p. 1 Westerink-Combès): Μετὰ δὲ ταῦτα ἐκεῖνο προβαλλόμεθα εἰς ἐπίσκεψιν, πότερον δύο εἰσὶν αἱ πρώται ἀρχαὶ πρὸς τῆς νοητῆς πρώτης τριάδος, ἢ τε πάντα ἄρρητος καὶ ἡ ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα, καθάπερ ἤξιώσεν ὁ μέγας Ἰάμβλιχος ἐν τῷ κη' βιβλίῳ τῆς Χαλδαϊκῆς τελειοτάτης θεολογίας, ἢ ὡς οἱ πλείστοι τῶν μετ' αὐτὸν ἐδοκίμασαν, μετὰ τὴν ἄρρητον αἰτίαν καὶ μίαν εἶναι τὴν πρώτην τριάδα τῶν νοητῶν· ἢ καὶ ταύτης

Este fragmento también es interesante desde el punto de vista de la metafísica jambliqueana, que, a fin de salvar la absoluta trascendencia, propuso dos Unos, en fuerte contraste con Porfirio, quien habría hecho del elemento superior de la tríada que compone al Intelecto (ser (ὄν)-vida (ζωή)-intelecto (νοῦς)) una identificación con el Uno, el cual, en principio, debía estar por encima del Intelecto. En el texto de Damascio se aclara que otra fuente básica del pensamiento jambliqueano, aparte de los diálogos platónicos, son los *Oráculos caldeos*,⁹⁶ y se mencionan al menos dos innovaciones metafísicas que están intrínsecamente vinculadas:⁹⁷ por una parte, la postulación de dos Unos,⁹⁸ y, por otra, la estructuración, mediante la tríada inteligible mencionada por Damascio, del mecanismo de la procesión en que la realidad múltiple se genera desde la simplicidad del Uno.

En los *Oráculos caldeos* se habla de que el considerado único guía del cosmos es, en realidad, doble, o al menos tiene dos momentos,⁹⁹ que inspiraron a Jámblico la postulación de dos Unos. El primer Uno es totalmente inefable (πάντη ἄρρητος), y no sólo en el sentido

ὑποβησόμεθα τῆς ὑποθέσεως, κατὰ δὲ τὸν Πορφύριον ἐροῦμεν τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν εἶναι τὸν πατέρα τῆς νοητῆς τριάδος. Véase infra n. 303.

⁹⁶ Véanse infra nts. 154-158.

⁹⁷ Lloyd (pp. 297-301) hace una breve exposición de la metafísica de Jámblico; Wallis (pp. 123-134) expone la metafísica del neoplatonismo tardío, y llega a afirmar (p. 123) que la mayoría de las teorías metafísicas de Jámblico “pueden verse como una sistematización y desarrollo hacia las conclusiones lógicas de ideas ya presentes en sus predecesores”; sin embargo, quien lea, por ejemplo, las *Enéadas* de Plotino, no puede sino agradecer y no menospreciar que alguien sistematice y desarrolle las ideas allí expresadas. Dillon (1987, pp. 878-907) expone más detalladamente la filosofía jambliqueana, bajo los siguientes apartados: 1. Física: A. El Uno. B. El ámbito inteligible: a) el ámbito inteligible; b) εόν; c) el paradigma; d) la tríada inteligible; e) otras tríadas; f) el demiurgo. C. El ámbito psíquico: a) tiempo; b) espacio; c) el alma individual; d) el vehículo del alma. D. Naturaleza y materia. E. Los dioses y demonios. 2. Ética. 3. Lógica. Stäcker (pp. 32-75) hace, en mi opinión, la más clara y detallada exposición de la estructura triádica.

⁹⁸ Esta doctrina de los dos Unos aparecerá también en el *De mysteriis*; Jámblico distinguirá entre el Bien que está más allá de la esencia, y el Bien que es de acuerdo con la esencia (*Myst.*, I, 5), y, cuando expone su propia metafísica, hablará (*Myst.*, VIII, 2) del “dios uno, más excelente incluso que el primer dios y rey”, “paradigma del dios padre de sí mismo que es engendrado de sí mismo y padre único del bien auténtico”, y del “uno anterior a la esencia y principio de la esencia”.

⁹⁹ *Orac. Chald.*, 169: ἅπαξ ἐπέκεινα (δις ἐπέκεινα). El fragmento, que García Bazán traduce “más allá unitariamente (más allá dualmente)”, se refiere a los “padres fuente”, quienes, junto con Hécate, son los guías cósmicos (García Bazán, 1991, p. 94, n. 291). El mismo estudioso (*Orac. Chald.*, 50, García Bazán, 1991, p. 71, n. 115) se refiere a ἅπαξ ἐπέκεινα, como “el padre que sólo entiende”, y a δις ἐπέκεινα, como “el que entiende y opera”. Aunque en sí mismo el fragmento no se refiere a los principios neoplatónicos, el fragmento pudo inspirar a Jámblico la solución que requería la postulación de un principio totalmente trascendente, porque decir que el Uno es principio de la multitud, o bien, asimilarlo a la tríada noética, como Porfirio, implicaba ya cierta predicación respecto de algo que debía ser totalmente inefable y estar separado del todo. Véase Stäcker, p. 34.

de que no puede decirse nada de él, pues no puede atribuírsele ninguna categoría (sentido plotínico de “inefable”), sino también en sentido “caldaico”, que supone la revelación mediante símbolos y contraseñas divinos, a los cuales el hombre sólo tiene acceso en el rito, en las “obras divinas”, y que no son comprensibles para el intelecto, ni son efectuadas por el intelecto. El segundo Uno no está coordinado (ἀσύντακτος) todavía con la tríada inteligible, y aunque contiene en sí todas las cosas, éstas no están en él diferenciadas; en este segundo Uno, la multitud sigue siendo una, en cuanto a su sustancia, pero el Uno es entonces todo, en cuanto que se ordena a hacer partícipe de la multitud en él contenida a todas las cosas que todavía no existen. En el fondo, esta postulación de dos Unos sólo debe entenderse como una doble perspectiva: el Uno en cuanto Uno, y el Uno en relación con la multitud que de él procede y a la que trasciende (cabría por ello asumir que para Jámblico son distintos el Uno y el Bien, pues este último es el que de alguna manera se relaciona con toda la realidad restante; pues el Bien, de acuerdo con la doctrina platónica (*R.*, 509b), está más allá de la esencia, pero da a los inteligibles inteligibilidad, esencia y existencia; mientras el primer Uno está incluso por encima de cualquier relación con cualquier otra entidad. En todo caso, lo importante es que la doctrina jambliqueana de los dos Unos se establece en oposición a Porfirio, quien llegaba a considerar al Uno sólo como parte superior de la siguiente hipóstasis, la del Intelecto. Jámblico, por su parte, restituye al Uno su total trascendencia, la cual había sido anulada en la interpretación porfiriana.

Ahora bien, en cuanto la estructura triádica de las hipóstasis, heredado de Porfirio, Jámblico recurrió a varias fuentes para aclarar su doctrina e hizo más precisa su estructuración, para evitar la confusión en que cayó Porfirio, la de considerar a la hipóstasis superior sólo como la parte más elevada de una misma hipóstasis.

Jámblico recurrió al menos a tres modelos para la comprensión de la tríada noética, pero considerando siempre al Uno como algo anterior e independiente de la tríada. El primer

modelo fue la tríada pitagórica, cuyos tres momentos son: la mónada (μονάς), la díada indefinida (δυάς ἀόριστος) y la tríada (τριάς); el segundo modelo fue la tríada platónica (que considera al Uno como causa de la mezcla), cuyos tres momentos son: el límite (περάς), lo ilimitado (ἄπειρον), y lo mezclado (μικτόν), y, finalmente, el tercer modelo fue la tríada caldaica (que llama al Uno, Padre Uno (εἷς πατήρ)), cuyos elementos son: el padre (πατήρ), la potencia (δύναμις) y el intelecto (νοῦς); este último modelo fue el que ganó más peso e influencia en el pensamiento jambliqueano.

Además, siguiendo con la explicación de la tríada noética, para Jámblico, la hipóstasis del Intelecto se configura a través de tres momentos, que sólo se distinguen de manera lógica, pues permanecen sustancialmente unidos: 1º “permanencia” (μονή); 2º “procesión” (πρόοδος), y 3º “conversión” (ἐπιστροφή). A su vez, cada uno de estos momentos coincide con los elementos que, juntos, forman la hipóstasis: la permanencia coincide con la “esencia” (οὐσία); la procesión, con la “potencia” (δύναμις), y la conversión, con la “actividad” (ἐνέργεια).¹⁰⁰ La unidad de sustancia de estos tres elementos es el vínculo que los une a su principio superior: el Uno; pero la tríada noética no se relaciona con el Uno totalmente trascendente, el inefable; ni tampoco con el segundo Uno de Jámblico, porque este segundo Uno, se dijo, no está aún coordinado con la tríada. Así pues, hay “otro” Uno, “tercero”, que se coordina con la tríada, que es el mismo, pero teniendo como perspectiva el hecho de que es principio del Intelecto; ese Uno se denominó “Uno que es” (ἐν ὄν) o “mónada” (μονάς).

¹⁰⁰ En términos análogos, Plotino se había referido a estos tres elementos; para él, al hablar de la tríada noética, su permanencia es el ser (ὄν); su procesión es la vida (ζωή), y su conversión es el intelecto (νοῦς). Para la formulación de tríadas, las cuales no siempre son intercambiables con los términos usados por los *Oráculos caldeos* o por Porfirio (sobre todo en relación con formulaciones triádicas en el cristianismo, en particular en el caso de San Agustín), cfr. Edwards, 1997b; según este autor, Jámblico fue el primero en dar expresión canónica a la tríada ser, vida, intelecto, aunque sus predecesores no vieron allí sino pensamientos incompletos; además, a decir de Edwards (1997b p. 201, basado en Iambli., *In Ti.*, fr. 38 Dillon, y en Shaw, 1988, pp. 41 ss.), “la construcción de Jámblico de la verdadera tríada noética es una consecuencia de una innovación impactante en cosmogonía”, sobre todo por la inclusión de la materia: “Jámblico obtuvo el orden clásico (sc. de la tríada noética) haciendo a la materia la sede y el origen de la vida (Edwards, 1997b, p. 203)”. Jámblico, en *Myst.*, I, 4-7 (véase también *Myst.*, II, 1-2), al exponer las peculiaridades de los géneros divinos (i. e., dioses, héroes, demonios y almas), utilizará estas especificaciones de esencia, potencia y actividad. Véase también Stäcker, pp. 50-62.

Ahora bien, conviene recordar que, cuando el principio generado se vuelve hacia su origen, se plenifica, y de esa plenitud se origina un siguiente principio. Es decir, el Intelecto “se llena” de los inteligibles cuando se vuelve hacia el Uno, esto es, cuando hace su conversión (ἐπιστροφή) hacia el Uno, y entonces, por su actividad (ἐνέργεια), se genera el Alma, o, más bien dicho, la esencia (οὐσία) del Alma. En otras palabras, el tercer momento del Intelecto coincide de alguna manera con el primer momento del Alma; podría decirse que son lo mismo, bajo perspectivas distintas. Esto explica la postura de Porfirio (quien tiende a suprimir las distinciones entre las hipóstasis, considerando el Uno como la parte superior del Intelecto, y considerando al Alma en unión directa con el Intelecto),¹⁰¹ y en cierto sentido, muy limitado, él tiene razón al considerar el momento primero y superior de la tríada inteligible “como” el Uno; pero Jámblico hace la precisión de que ese primer momento no es el Uno, o no todo el Uno, sino, más bien, sólo el último momento de la dimensión del Uno, i. e., el “Uno que es”. Así pues, Jámblico restableció la absoluta trascendencia del Uno, y, no hay que olvidarlo, entre el Alma y el Intelecto colocó ángeles, héroes y demonios.

Jámblico, además, evitó la posibilidad de que las hipóstasis pudieran confundirse, incluyendo algunas distinciones en las relaciones que guarda un principio con otro, y explicando la manera en que el orden inferior participa del superior. Según Jámblico, en el proceso por el cual una hipóstasis “procede” hacia otra, es determinante el mecanismo de la participación. En cada hipóstasis, pero de manera plena sólo en la del Intelecto, el proceso muestra tres perspectivas que hay que tomar en cuenta. La primera perspectiva considera a cada hipóstasis como algo “imparticipable” (ἀμέθεκτος); la segunda la considera como participada (μετεχόμενος), y la tercera, como algo que se encuentra “en participación” (κατὰ μέθεξιν) o en relación (ἐν σχέσει). Estas tres perspectivas, huelga decirlo, también se corresponden con los tres momentos antes mencionados: 1º permanencia (μονή); 2º

¹⁰¹ Wallis, p. 111.

procesión (πρόοδος), y 3º conversión (ἐπιστροφή), y también debe tenerse presente que estas distinciones son solamente lógicas, pues las hipóstasis son tales, en cuanto que participan de la unidad sustancial; la hipóstasis del Intelecto, considerada en su unidad, participa toda ella del Uno; por eso se dice que el intelecto es participante (μετέχον) del Uno, pero el Uno que es, en el primer momento del intelecto, es Uno “en participación” (κατὰ μέθεξιν); en el segundo momento del intelecto, es Uno “en existencia” (καθ’ ὑπαρξιν), en el tercero es Uno “en cuanto causa” (κατ’ αἰτίαν).

A pesar de que estos momentos, elementos y perspectivas, correspondiéndose o combinándose entre sí, pueden parecer complicados, lo importante es resaltar que, para Jámblico, la manera en que se relacionan impide que una hipóstasis se confunda con otra, toda vez que siempre habrá un aspecto bajo el cual, por una parte, la hipóstasis superior no se participa con la hipóstasis inferior, y, por la otra, la participación que la hipóstasis inferior tiene del principio superior, siempre estará limitada y no será total, de manera que no puedan identificarse.

Acaso el siguiente fragmento, que menciona dos principios metafísicos, pueda arrojar luz sobre las restricciones que se dan en los procesos de participación que existen entre las hipóstasis:

Jámblico entiende que este intelecto es más importante que el alma, porque desde arriba la contiene y la perfecciona, y contiene o bien contra quienes ponen en contacto inmediatamente al alma con el intelecto total (pues es preciso que la transición no se dé toda a la vez desde los trascendentes hacia los participantes, sino que haya esencias intermedias que se coordinen con los participantes) o bien contra quienes suponen que el intelecto es una disposición del alma (pues es preciso que lo que es en sí mismo sea antes de lo que es en otro).¹⁰²

Tenemos, pues, en Jámblico, un universo de distintos niveles, jerárquicamente ordenados, con un orden fijo e intrasgredible; pero también, en otra perspectiva, los distintos órdenes

¹⁰² Iambli., *in Tim.*, fr. 60 (Dillon, 1973a, p. 170): Ἰάμβλιχος δὲ τὸν νοῦν τούτου πρεσβύτερον ἀκούει τῆς ψυχῆς, ἄνωθεν αὐτὴν συνέχοντα καὶ τελειοῦντα, καὶ διαγωνίζεται πρὸς τοὺς ἢ αὐτόθι τῷ παντελεῖ νῷ συνάπτοντας τὴν ψυχὴν (δεῖν γὰρ μὴ ἀθρόαν γίνεσθαι τὴν μετάβασιν ἀπὸ τῶν ἐξηρημένων ἐπὶ τὰ μετέχοντα, ἀλλὰ μέσας εἶναι τὰς συντεταγμένας τοῖς μετέχουσιν οὐσίας) ἢ τὸν νοῦν ἕξιν ὑποτιθεμένους τῆς ψυχῆς (δεῖν γὰρ εἶναι τὸ ἐν αὐτῷ ὄν πρὸ τοῦ ἐν ἄλλῳ ὄντος).

se encuentran fuertemente vinculados entre sí, de manera que un determinado nivel, manteniendo sus peculiaridades, es, al mismo tiempo, modelo para el orden inferior, e imagen del orden superior. Pero incluso los niveles más bajos de la materia mantienen alguna relación con los órdenes superiores, y adquieren un valor simbólico. Dicho de otra manera: “todo está en todo, pero en cada caso a la manera propia”, divisa que llegó a ser una especie de dogma del neoplatonismo.¹⁰³

5. Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις: *Respuesta del maestro Abamón a la “Epístola a Anebón” de Porfirio, y soluciones de las dificultades que se encuentran en ella*. De esta obra, conocida como *Acerca de los misterios de Egipto*, o bien, *De mysteriis*, hablaremos más ampliamente en los capítulos siguientes. Pero, cabe adelantar que Jámblico en esta obra considera la teúrgia (i. e., la obra de los dioses) como el único camino para el alma humana, mientras está encarnada en un cuerpo, para poder unirse con el Uno, a diferencia de Plotino, que consideraba la unión con el Uno como una tarea del intelecto.

6. Περὶ θεῶν: *Acerca de los dioses*. Este libro fue aprovechado, sobre todo, por el emperador Juliano, en sus *Discursos* IV y V; por Salustio, en su *Acerca de los dioses y del mundo*, y acaso por Macrobio, en sus *Saturnalia* (I, 17-23); probablemente también sea una crítica a la obra *Acerca de los nombres divinos*, de Porfirio. En esta obra, Jámblico hace la distinción entre el significado de εἶναι, “ser”, y ὑπάρχειν, “subsistir”, pues la esencia (οὐσία < εἶναι) se hace acompañar tanto de la potencia (δύναμις), la cual es la fuerza con que la esencia genera, como de la actividad (ἐνέργεια), la cual tiende hacia las cosas de

¹⁰³ Procl., *ET*, 103: πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἐκάστῳ. Se trata de la formulación consagrada de un pensamiento que tiene su origen en Plotino, pero que Jámblico explotó de manera determinante, por ejemplo, Iambli., *Myst.*, V, 20: ὁ δὲ τῆς θρησκείας νόμος τὰ ὅμοια δηλονότι τοῖς ὁμοίοις ἀπονέμει, καὶ διατείνει δι’ ὅλων οὕτως ἄνωθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων, ἀσώματα μὲν ἀσωμάτοις, σώματα δὲ σώμασι, τὰ σύμμετρα κατὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν ἐκατέρους ἀποδιδούς. “La ley del culto asigna lo semejante a lo semejante, y lo extiende de esta manera a través del todo desde arriba hasta lo último; los incorpóreos a los incorpóreos, y los cuerpos a los cuerpos, regresando a cada uno lo adecuado de acuerdo con su propia naturaleza”. Véase también Stäcker, p. 48, n. 148, y Cocco, pp. 29-31

fuera, mientras que la substancia (ὑπαρξις < ὑπάρχειν) es anterior a ellas, pues es la causa de que toda esencia subsista, pueda y actúe. Además, en la esencia misma, hay también otra potencia y otra actividad, que también son antecedidas por la substancia. La substancia (que en español a veces se denomina con las expresiones “hay” o “existe”) es una propiedad que se distingue sólo lógicamente de la esencia para sugerir el primer principio; sin embargo, desde el punto de vista del ser concreto, es decir, de la hipóstasis, sustancia y esencia son lo mismo.¹⁰⁴

7. Περὶ ἀγαλμάτων: *Acerca de las estatuas*. Esta obra refutaba a la homónima de Porfirio, y fue, según testimonio de Focio, refutada a su vez por el cristiano Juan Filopono.¹⁰⁵ El fragmento de Focio afirma lo siguiente:

El objetivo de Jámblico es mostrar que los ídolos –se refiere a éstos mediante el término “estatua”– son divinos y están llenos de participación divina; no sólo los que, merced a que los elaboraron artísticamente manos de hombres con una acción oculta, por lo incógnito del artista nombraron, “caídos del cielo” (pues se estableció que éstos eran de naturaleza celeste y que desde allí cayeron sobre la tierra, a partir de lo cual incluso llevan su sobrenombre), sino también los que el arte de la forja y el de la piedra y el de los carpinteros conformó por conocida paga y fabricación. Así pues, obras de todos éstos son sobrenaturales y superiores a la opinión humana, escribe Jámblico, al referir fabulosamente muchas cosas increíbles, y al atribuir muchas cosas a causas desconocidas, sin avergonzarse de escribir muchas cosas contrarias incluso a las que se ven.¹⁰⁶

La valoración de este fragmento debe tener en cuenta la posición cristiana que hace “ídolos” de las imágenes religiosas paganas. Suele confundirse la “teúrgia” con la “fabricación” de dioses, esto es, la animación de estatuas, en las cuales la divinidad se

¹⁰⁴ Dam., *Pr.*, 61 (II, pp. 71 s. Westerink-Combès, 2002b). La referencia concreta a Jámblico dice: ἄρα οὖν ἄλλο παρὰ τὸ εἶναι τὸ ὑπάρχειν, ὡς δοκοῦσι ποιεῖν οἱ φιλόσοφοι, καὶ αὐτὸς ὁ Ἰάμβλικος ἄλλοθι τε πολλαχοῦ καὶ ἐν τῇ Περὶ θεῶν; “¿Acaso ‘subsistir’ es algo distinto que ‘ser’, como parecen establecer los filósofos, y el mismo Jámblico en otros lugares y a menudo también en el *Acerca de los dioses*?”

¹⁰⁵ Los fragmentos de la obra de Porfirio están editados como apéndice en Bidez, 1964, 1*-23*.

¹⁰⁶ Phot., *Bibl.*, cod. 215: ἔστι μὲν οὖν ὁ σκοπὸς Ἰαμβλίχου θεῖα τε δεῖξαι τὰ εἰδῶλα (ταῦτα γὰρ ὑποβάλλει τῷ ὀνόματι τοῦ ἀγάλματος) καὶ θείας μετουσίας ἀνάπλεα, οὐ μόνον ὅσα χεῖρες ἀνθρώπων κρυφίᾳ πράξει τεχνησάμεναι διὰ τὸ ἄδηλον τοῦ τεχνίτου διοπετῆ ὀνόμασαν (ταῦτα γὰρ οὐρανίας τε φύσεως εἶναι κάκειθεν ἐπὶ γῆς πεσεῖν, ἐξ οὗ καὶ τὴν ἐπωνυμίαν φέρειν συνεστήσαντο), ἀλλὰ καὶ ὅσα τέχνη χαλκευτική τε καὶ λαξευτική καὶ ἡ τεκτόνων ἐπὶ δήλω μισθῷ καὶ ἐργασίᾳ διεμορφώσαντο. τούτων οὖν ἀπάντων ἔργα τε ὑπερφυῆ καὶ δόξης ἀνθρωπίνης κρείττονα γράφει ὁ Ἰάμβλικος, πολλὰ μὲν ἀπίθανα μυθολογῶν, πολλὰ δὲ εἰς ἀδήλους φέρων αἰτίας, πολλὰ δὲ καὶ ὀρωμένοις ἐναντία γράφειν οὐκ αἰσχυρόμενος. Es pertinente, a propósito de las imágenes como dioses o como caídas del cielo, a las que se opuso el cristianismo, leer el pasaje de los *Hechos de los Apóstoles*, 19, 23-40. Allí se habla de la Artemisa de los efesios, la cual supuestamente había “caído del cielo”.

apostata, a veces, obligada por el rito;¹⁰⁷ sin embargo, cabe precisar que las imágenes del fragmento no son para el mismo Jámblico “dioses”, como puede creerse superficialmente, haciendo a Jámblico supersticioso, sino que dichas estatuas participan de la divinidad; pero, a partir de este fragmento, es difícil saber a qué se refería Jámblico exactamente.

8. Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ τοῦ Διὸς δημηγορίας: *Acerca del discurso de Zeus en el “Timeo”*. Hay indicios que permiten pensar que se trata de una obra distinta e independiente del *Comentario al “Timeo”*, pues su esquema metafísico es más elaborado y revela una mayor influencia de los caldeos.¹⁰⁸

9. Ἀντιρρήσεις πρὸς τοὺς ἀμφὶ Ἀμέλιον: *Controversias contra los seguidores de Amelio*. Este trabajo, mencionado por Proclo en su *Comentario al Timeo* (II, p. 227, 26 ss.), estaba también dirigido en contra de Numenio, el maestro de Amelio.

10. Θεολογία Πλατωνική: *Teología Platónica*. Este trabajo es citado por Proclo en su obra homónima.

11. Περὶ ἀρετῆς: *Acerca de las virtudes*. Esta obra se ocupaba de la doctrina de Jámblico sobre las virtudes, las cuales estaban ordenadas jerárquicamente: naturales, éticas, cívicas, catárticas, teoréticas (postuladas por Plotino),¹⁰⁹ paradigmáticas (añadidas por Porfirio)¹¹⁰ y teúrgicas o hieráticas (añadidas por Jámblico).¹¹¹

¹⁰⁷ Por ejemplo, Dodds, 1984, pp. 292 ss. Pero véase infra n. 377. Sobre Jámblico y las estatuas de los dioses, y sobre la relación del tratado *Acerca de las estatuas* con el *De mysteriis*, cfr. Fazzo, pp. 235-275.

¹⁰⁸ Dillon, 1973a, pp. 23 s.

¹⁰⁹ Plot., I, 2.

¹¹⁰ Lloyd (pp. 293 y 294, n. 1) presenta así la lista de las virtudes de Porfirio: A. Psíquicas: cívicas, purificadoras; B. Intelectuales: contemplativas y paradigmáticas.

¹¹¹ Lloyd, p. 295, n. 3. Saffrey (1990a), con base en el esquema de estas virtudes, supone que el pseudónimo escogido por Jámblico en su obra *Acerca de los misterios de Egipto* –Abamón, que querría decir “Padre de Amón”–, sería una manera velada de hacer referencia al teúrgo, que lleva a cabo la divinización de los hombres, mediante los ritos (cfr. infra n. 265). *La Vida de Proclo*, que escribió Marino de Neápolis, sigue, precisamente, el esquema de esas virtudes: físicas, éticas, políticas, catárticas, teoréticas y teúrgicas; al hablar de estas últimas, Marino dice: “se alzó (sc. Proclo) hasta las más elevadas virtudes, según le es dado al alma humana, que el divino Jámblico llamó, de un modo extraordinario, teúrgicas” (tr. Jesús María Álvarez Hoz y José Miguel García Ruiz). Al parecer, la misma *Vida Pitagórica*, de Jámblico, se escribió siguiendo de cerca

12. *Acerca de la Providencia y del Destino: De Providentia et Fato*.¹¹²

13. Περὶ συμβόλων: *Acerca de los símbolos*. Obra mencionada en el capítulo 21 del *Protréptico*.

14. Μονόβιβλον: *Libro único*. Esta obra llevaba como subtítulo ὅτι οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων εἰς ζῶα ἄλογα, οὐδὲ ἀπὸ ζῶων ἀλόγων εἰς ἀνθρώπους αἱ μετενσωματώσεις γίνονται, ἀλλὰ ἀπὸ ζῶων εἰς ζῶα, καὶ ἀπὸ ἀνθρώπων εἰς ἀνθρώπους: “que no se producen cambios de cuerpo de hombres a animales irracionales, ni de animales irracionales a hombres; sino de animales a animales y de hombres a hombres”. Probablemente se trate de la misma obra mencionada por Damascio (*In Prm.*, 402; Westerink-Combès, 2003, IV, p. 24, 2-4) con el título Περὶ τῆς ψυχῆς μεταναστάσεως: *Acerca de la migración del alma*; o quizá se trate de una parte del *Acerca del Alma*.

15. Περὶ κρίσεως ἀρίστου λόγου: *Acerca de la crítica del mejor discurso*. Lo que se conserva de este tratado es tan breve, que es fácil citarlo:

es necesario que ni lo breve sea obscuro, ni lo claro, vulgar; que lo majestuoso no sea muy rebuscado, y que lo común no sea fácilmente despreciable, sino que tenga alguna característica sobresaliente; esta perfección puede verse fácilmente, e incluso plenamente realizada por las bellezas íntegras de los poemas de Homero, de los diálogos de Platón y de los discursos de Demóstenes.¹¹³

16. Πυθαγορικὰ αἰρέσεις: *Escuelas pitagóricas*.¹¹⁴

el esquema de las virtudes (Von Albrecht, 2002b, pp. 260-265). De hecho, la lectura de los diálogos platónicos se ordenó de acuerdo con la adquisición de las virtudes (véase el artículo de Festugière), y, de acuerdo con lo que dice Marino (*Proclo o de la felicidad*, caps. XXVI s.), para las virtudes teúrgicas se leían y comentaban los poemas órficos y los *Oráculos caldeos*. Véase también Dillon, 1987, pp. 902-904.

¹¹² Procl., *De Prov.*, III, 3-4: *hoc quidem enim Iamblichus in hiis que de providentia et fato mille accesibus elaboravit*.

¹¹³ Syrian., *In Hermog.*, I, 9, 11 ss., citado en Dillon, 1973a, p. 17, n. 1: δεῖ γὰρ μήτε τὸ σύντομον εἶναι ἄσαφές μήτε τὸ σαφές ἰδιωτικὸν καὶ τὸ μὲν σεμνὸν μὴ εἶναι ἄγαν ἐξηλλαγμένον τὸ δὲ κοινὸν μὴ εἶναι εὐκαταφρόνητον, ἔχειν δὲ τινα ἐξάριετον ὑπεροχὴν· τὸ γὰρ παντελὲς τοῦτον καὶ συμπληρωμένον τοῖς ὅλοις κάλλεσι τῶν λόγων παρ' Ὀμήρω τε καὶ Πλάτωνι καὶ Δημοσθένει γνωριστὸν ἐστὶν ἰδεῖν. No está por demás recordar que entre sus alumnos, Sopatro, por ejemplo, hubo personajes muy destacados por su retórica.

¹¹⁴ Cfr. K. Tsantsanoglou, “Τὰ ψευδο-πυθαγόρεια Χρυσᾶ Ἔπη στὸν κώδικα 95 τῆς Ζάβορδας”, *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*, XIII, Athènes, Typ. Myrtidou, 1974, pp. 9-18. La reseña de *L' Année philologique* (XLV, 1974, p. 163) de este artículo, dice que “el manuscrito del s. XIV que contiene los *Versos de Oro* da, en una nota que precede al texto, precisiones que conciernen a la obra de Jámblico, de la cual mencionan notablemente una obra intitulada *πυθαγορικὰ αἰρέσεις*”.

17. Βίος Ἀλυπίου: *Vida de Alipio*. Mencionada en la vida de Jámblico que Eunapio incluyó en su *Vida de sofistas*. Cabe mencionar que Jámblico escribió esta obra, a pesar de que en un principio tuvo un altercado con Alipio.¹¹⁵

18. Ἐπιστολαί: *Epístolas*. Entre las *Églogas* del obispo Juan Estobeo, quedan fragmentos de 16 cartas, dirigidas a varios personajes, a Dexipo, a Sopatro, a Macedonio, a Anatolio, etcétera.¹¹⁶ La más importante, desde el punto de vista filosófico, es la *Epístola a Macedonio sobre el destino*.¹¹⁷

La importancia de Jámblico en la antigüedad tardía

Una visión general sobre el “catálogo” de las obras de Jámblico revela diversos intereses y el carácter ecléctico de su pensamiento. Destaca, por supuesto, su labor exegética en torno de la obra platónica y aristotélica, pero se descubren igualmente sus tendencias aglutinantes, que, si atendemos a su *Colección de las doctrinas pitagóricas* y a las obras vinculadas con los *Oráculos caldeos*, tienen la mira puesta en el pensamiento de Nicómaco de Gerasa¹¹⁸ y de Numenio de Apamea.¹¹⁹ Sin embargo, también se percibe que ese eclecticismo no es aleatorio, sino que tiene un proyecto definido y ordenado que consigue formar un todo unitario bajo la égida de la filosofía griega,¹²⁰ cuyo principal representante, para Jámblico, fue Pitágoras por su preeminencia en el tiempo y su carácter emblemático.

¹¹⁵ Cfr. infra n. 305.

¹¹⁶ Los fragmentos que se conservan de estas epístolas se encuentran en Stob., I, 6; II, 8; III, 55, IV, 61ss.; V, 136; X, 14 (algunos fueron traducidos al inglés por Thomas Moore Johnson). Actualmente Daniela Patrizia Taormina y Rosa Maria Piccione están trabajando la edición de los fragmentos de las *Epístolas* de Jámblico (“Arbeitsvorhaben”, *Gnomon*, 77, Heft 2, 2005, p. 192).

¹¹⁷ A propósito de esta epístola, véase Molina, 2005.

¹¹⁸ Dillon, 1977, pp. 352-361; véase supra n. 33.

¹¹⁹ Dillon, 1977, pp. 361-380; véase supra n. 33, e infra nts. 155 y 158.

¹²⁰ Athanassiadi, 1993b. El máximo testimonio es, precisamente, el *De mysteriis*, al que Fowden (“Religious Communities”, en Bowersock, p. 86), llega a llamar “la única versión sobreviviente de politeísmo antiguo como un sistema cerrado y coherente”.

También se nota que es una obra relacionada críticamente con los distintos personajes de su tiempo,¹²¹ en temas que se vinculan muy de cerca con lo religioso: el alma, el destino, los símbolos, los dioses, las imágenes.

La filosofía de la antigüedad tardía fue el neoplatonismo, y Jámblico lo revolucionó. Primero: desarrolló un programa pedagógico filosófico, que se puede vislumbrar en lo que quedó de su *Colección de las doctrinas pitagóricas*; se trata de la pitagorización, i. e., matematización de la filosofía, por el hecho de ser la matemática el instrumento idóneo para comprender una realidad jerárquicamente ordenada.¹²² Segundo: implementó un método de hacer la interpretación de los textos platónicos: frente a la excesiva utilización de la alegoría, Jámblico propuso un método más unitario y profundo para hacer la exégesis, mediante la búsqueda de un objetivo para cada diálogo platónico y para cada una de las obras aristotélicas que comentó; además, simplificó el estudio de Platón, al establecer, con cierto escolasticismo, el orden de lectura de los que le parecieron ser los doce fundamentales. Tercero: desarrolló la explicación de la manera en que a partir del Uno, origen de todo lo que existe, se generaron el intelecto y los inteligibles, y tras éstos, el alma

¹²¹ Según Shaw (1995, p. 237), Jámblico critica de Plotino y, sobre todo, de Porfirio, sus aires de gnosticismo: 1) dualismo cósmico, que suponía a la materia como algo malo; 2) asimilación del alma humana con el alma del cosmos, o con el intelecto (lo cual era una manera de cometer *hybris*), y 3) desacralización y demonización del cosmos, por lo cual el alma debería buscar permanentemente escapar de él. Estas doctrinas, continúa Shaw, en la opinión de Jámblico, eran erróneas e incapaces de conducir al alma a su genuina transformación y a su apoteosis. Véase supra nts. 48 y 93.

¹²² Romano, 1997. Shaw (1995, pp. 239 s.) resalta el carácter crítico que tuvo la influencia del pitagorismo en Jámblico: le proporcionó, ciertamente, un marco conceptual y una justificación teórica para la teúrgia, y así Jámblico descubrió el pitagorismo como un método revolucionario de identificarse con las “viejas formas”: los principios cosmológicos pitagóricos le permitían aglutinar las distintas prácticas religiosas de diversas culturas, pues la apoteosis del alma era el resultado de su homologación con los *arithmoi* del alma universal, provistos de distintas maneras en los distintos cultos. Las proporciones matemáticas inmutables eran la constante de las valencias variables de la teúrgia. El signo cosmológico distintivo de la teúrgia era posición central que en ella tenía sol. El sol tenía un papel decisivo en la apoteosis del alma, pues, primero, la despertaba a través de los sentidos, y, después, la conducía poéticamente hacia los *arithmoi* eternos (Pl., *Tim.*, 38 b-c). Y como coreógrafo de los cielos, el sol conduce a las almas dentro de sus cuerpos matemáticos (Pl., *Epin.*, 977 b). Como Platón, Jámblico intentó abrazar las “viejas formas” de las religiones tradicionales reinterpretándolas con el esquema cosmológico y aritmético. Pero, a decir de Shaw, más que Platón, Jámblico preservó estos esquemas en sus propias expresiones culturales, creyendo que el poder de los ritos no podría ser nunca explicado intelectualmente; tenían que ser realizados y corporeizados.

del Universo y las demás almas, y de cómo la materia cósmica es ordenada por el Alma del Universo y por las demás almas. Dicho de otro modo, estableció un orden jerárquico fijo y definido de los diferentes seres que proceden del Uno, para lo cual debió de desarrollar sutiles doctrinas metafísicas, donde, frente a Plotino, la materia pierde su connotación negativa y, frente a Porfirio, el Uno recupera su trascendencia; el precio de estas modificaciones fue la “pérdida” del intelecto como vehículo inmediato y único del ascenso del alma hacia el Uno. Cuarto y último: postuló la doctrina según la cual la unión con el Uno sólo puede ser conseguida mediante la teúrgia, que incluye prácticas adivinatorias y rituales, tales como el sacrificio y la plegaria, en que el agente de la acción unificadora son los dioses, y en que los hombres deben estar convenientemente dispuestos para participar de la acción divina, que se realiza porque los dioses son benévolos, generosos y aman al ser humano.¹²³ La aclaración siempre necesaria es que la teúrgia se distingue de la magia en que esta última pretende vanamente que seres superiores se subordinen a seres inferiores, lo cual es imposible por distintas razones.¹²⁴

Son varios los motivos de la postulación de la teúrgia como vía prominente y única para unirse con los seres superiores; todos ellos en polémica contra Plotino o Porfirio; mencionaré los más relevantes. Motivo antropológico: la doctrina según la cual el alma humana no pertenece en sentido estricto sólo al orden inteligible, y al encarnarse en un cuerpo, lo hace completamente, sin que haya una parte de ella que permanezca unida al intelecto. El culto, consecuentemente, debe estar ordenado de conformidad con el grado de vinculación que el alma humana tenga con su corporeidad; por eso, las acciones culturales

¹²³ Esta disposición de los dioses hacia los hombres es un componente importante del cariz religioso del pensamiento de Jámblico. Nasemann (p. 291) lo atribuye a los *Oráculos caldeos*; ciertamente se encontraba ya en el *Timeo* platónico (29d6-e2). Véase también Stäcker, pp. 95 ss.

¹²⁴ Buena parte del *De mysteriis* (por ejemplo, los libros del IV al VI) se ocupa en solucionar contradicciones que provienen de este equívoco. Véase además infra n. 324.

están dirigidas, más que a suscitar la acción divina sobre el cosmos, la cual es permanente, a conseguir que el ser humano se haga cada vez más apto para percibir dicha acción; la teúrgia, en su más alto grado, que implica la unión con el Uno, sólo puede ser practicada rara vez durante la vida corporal del hombre y sólo después de una prolongada y consuetudinaria praxis del culto. Motivo metafísico: una vez restablecida la total trascendencia del primer principio, se establece que los dioses se “sitúan” por encima del orden intelectual; además, entre el orden intelectual y el orden anímico, se intercala a su vez otro nivel asignado a ángeles, demonios y héroes. Así pues, el ascenso del alma hacia el Uno deberá pasar, antes que por el intelecto, por esos seres intermedios, y después de pasar por el intelecto, deberá pasar por los dioses.¹²⁵ Motivo cosmológico (se encuentra expresado en el tratado *Acerca de los misterios egipcios* y tiene que ver con la finalidad propia de la teúrgia): purificar al alma, liberarse del destino y unirse con los dioses. El ser humano, o mejor, el alma humana encarnada en un cuerpo, mediante la teúrgia imita la acción de los dioses –propriadamente la del demiurgo platónico–, sobre el cosmos, de modo que la teúrgia “repite” ritualmente el orden en que los dioses y los otros géneros superiores al alma crearon el cosmos, y de esa manera permite al ser humano ascender, digamos, “por la misma escalera”, hasta llegar a unificarse con los distintos seres que lo preceden en su camino hacia el Uno. Dice Jámblico:

Así pues, impulsados desde otro principio, del cosmos y de los dioses cósmicos, y de la distribución en aquél de los cuatro elementos, y de la mezcla de los elementos de acuerdo con las medidas, y de la revolución que gira en orden en torno a los centros, tenemos un ascenso accesible hacia la verdad del ritual acerca de los sacrificios.¹²⁶

¹²⁵ Para una mejor comprensión, cfr. Cocco, que abunda sobre los nexos que existen entre metafísica y teúrgia en Jámblico. Véase supra n. 92.

¹²⁶ Iambl., *Myst.*, V, 20: Ἐπὶ ἄλλης τοίνυν ἀρχῆς ὁρμώμενοι τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἐγκοσμίων θεῶν, τῆς τε ἐν αὐτῷ τῶν τεττάρων στοιχείων διανομῆς, καὶ τῆς κατὰ τὰ μέτρα τῶν στοιχείων συλλήξεως, καὶ τῆς ἐν τάξει περὶ τοῖς κέντροις περιδινουμένης περιφορᾶς, εὐβατον ἔχομεν ἄνοδον ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν τῆς περὶ θυσιῶν ἀγιστείας. Véase también VII, 1, en que se afirma que los egipcios, al revelar sus símbolos, imitan la naturaleza del universo y la obra creadora de los dioses.

Por esta razón, también la teúrgia, para realizar adecuadamente los ritos, debe considerar el orden jerárquico de toda la realidad y el necesario conocimiento matemático.¹²⁷ Cabe señalar que el orden irracional está por debajo del alma, de modo que la teúrgia, en sentido estricto, no es una manera irracional de conseguir la unión con el Uno, ni antirracional, sino más bien, superrracional, pues los agentes de la acción son los dioses, que pueden valerse de elementos materiales, i. e., irracionales, en la medida en que éstos están en relación con los seres superiores.

Habida cuenta de que, al decir de Cumont, “la propagación de los cultos orientales fue, junto con el desarrollo del neoplatonismo, el hecho capital de la historia moral del imperio pagano”,¹²⁸ no es pequeño el mérito de Jámblico, pues “concentra en él mismo todas las tradiciones, antiguas y nuevas, filosóficas y religiosas”.¹²⁹ En la base, por supuesto, está Plotino, pero como reconoce Armstrong, traductor inglés de las *Enéadas*, Jámblico

¹²⁷ A propósito de este aspecto platónico de la teúrgia, Shaw (1995, p. 240) dice que el descenso del alma al cuerpo obligaba a emplear de nuevo, para unirse con los dioses, todas las energías que se habían usado en ese descenso, y a transformarlas en receptáculos teúrgicos: un mundo ritualizado en las *energiái* de los dioses. Así pues, según Shaw, las diferencias entre Plotino y Jámblico podrían soslayarse, dado que los dioses jambliqueanos, como para el alma plotínica que no desciende del todo al cuerpo, estaban siempre presentes y asequibles para el alma que era apta para recibirlos. Sin embargo, el alma era incapaz, dado su estado revuelto (*anatrópico*). Por eso cobra importancia el elemento caldeo-egipcio. Los sacerdotes y las razas sagradas de los egipcios y de los caldeos habían preservado precisamente el conocimiento por el cual el alma puede preparar los receptáculos adecuados para la recepción de los dioses. Su mistagogía era una reflexión de la cosmogonía, y los receptáculos recapitulaban el acto de creación. La apoteosis era realizada por el alma mediante la mimesis de la cosmogonía. Por esa razón, el afán por escapar del mundo, sin involucrarse en él de una manera más causal y más responsable, era indeseable e imposible, sólo explicable por un sentido exagerado de la importancia personal; tal escape no representaba más libertad, sino mayor vinculación con una fantasía transtornada.

¹²⁸ Cumont, p. 9. Respecto del tema de las religiones orientales en el imperio romano, véase además el libro de Alvar. Se debe a Cumont el inicio de la valoración de los cultos helenísticos y romanos como superiores a los viejos sistemas de la religión cívica de Grecia y Roma. Más que de cultos orientales, se trata de cultos sincréticos, cuya característica sobresaliente se halla, es cierto, en su carácter soteriológico; pero también dichos cultos se relacionan con las circunstancias sociales y políticas de los pueblos de la época imperial; en otras palabras, además de la salvación del alma después de la muerte, también enarbolaban ofrecer una cierta praxis para poder encontrarle sentido a esta vida.

¹²⁹ Dalsgaard Larsen, 1975, p. 24. Este estudioso se refiere a las tradiciones que confluyeron en Alejandría, porque supone que Jámblico pasó allí gran parte de su vida (Dalsgaard Larsen, 1975, p. 4); no es pertinente abordar esta cuestión en este momento (véase infra n. 294), ni de particular relevancia para lo que se quiere señalar: Jámblico como figura central de su época.

significó un nuevo comienzo y tuvo reconocidamente más autoridad que Plotino;¹³⁰ y Praechter y Lloyd llegan a referirse a Jámblico como el Crisipo de la escuela, es decir, el segundo fundador.¹³¹ Es significativo que también se haya dicho de Jámblico, en gran parte por su influjo en los siglos posteriores, que él fue algo así como “el Hegel del siglo IV”.¹³² La frase de Damascio, según la cual “unos prefieren la filosofía, como Porfirio, Plotino y otros muchos filósofos; otros, la hierática, como Jámblico, Siriano, Proclo y los hieráticos todos”,¹³³ es significativa, porque, aunque no se entendiera esa diferencia como contraposición absoluta, no menciona autores posteriores a Porfirio que hayan preferido la

¹³⁰ Armstrong, 1967b, p. 215: “Plotino no fue el fundador del neoplatonismo en el sentido de que él hubiera fundado una escuela con una tradición continua basada en su enseñanza. La sobrevivencia de su pensamiento auténtico dependió enteramente de la actividad literaria y editorial de Porfirio. Él se colocó aparte de los filósofos de su tiempo (los cuales son tan oscuros para nosotros como lo hubiera sido Plotino sin Porfirio). El más notable de entre ellos, Longino, habló de él con respeto, pero tuvo profundos desacuerdos con él. El neoplatonismo de Jámblico fue en muchas maneras un fresco comienzo, que ayuda a dar razón del hecho de que esa gente inclinada a la autoridad, los neoplatonistas posteriores, nunca miró a Plotino como una autoridad de primer rango, con quien no fuera propio estar en desacuerdo”. Fowden (1981, p. 179) hace la siguiente consideración: “tomando en cuenta el hecho de que la evidencia de una cercana familiaridad con los escritos de Plotino entre los paganos de la antigüedad tardía es sorprendentemente exigua –es más fácil encontrarla en el Oeste que en el Este, y entre los cristianos que entre los paganos–, uno comienza a preguntarse si el centro de gravedad intelectual en el paganismo tardoantiguo no cae de hecho más cerca de los teúrgos jambliqueanos que de aquellos que caminaron en senderos más tradicionales”; y más adelante (ib. p. 182): “con Jámblico sentimos que hemos entrado en una nueva fase, porque él resolvió la ambigüedad del tratamiento de Porfirio de la teúrgia, integrando exitosamente el aspecto ritual de la relación del hombre con Dios dentro del esquema del platonismo místico que heredó de Plotino”. Véase también Zintzen, 1977, p. 417, para quien Jámblico tuvo una influencia más fuerte y más amplia que la de Plotino. Criscuolo (p. 407) afirma: “la razón de su (sc. de Jámblico) imponente presencia en el neoplatonismo y en Proclo puede ser explicada con A. J. Festugière: si la exégesis de Platón tenía como meta el conocimiento del mundo divino, la ὁμοίωσις θεῶν, y la conquista de aquella ‘sabiduría contemplativa’, que ‘permitía ascender hasta el dios de los filósofos’, la teúrgia, por el contrario, ‘permitía entrar directamente en contacto con los dioses tradicionales’”.

¹³¹ Lloyd, p. 273. Romano (1997, pp. 62 s.) dice también, por ejemplo: “el título que he sugerido para el volumen de Rusconi que contiene los escritos matemáticos de Jámblico, *Il Numero e il Divino*, encierra un binomio que no vale sólo como indicación bibliográfica limitada a algunos escritos de un maestro neoplatónico, sino también como código de lectura y de interpretación de todo el pensamiento de Jámblico y, querría decir, de la entera filosofía tardoneoplatónica, si es verdad que ésta parece, y lo está real y enteramente, llena de la influencia de Jámblico”.

¹³² Geffcken, p. 134 s., citado por Fowden, 1977, p. 381. La frase se refiere, sin duda, a la gran influencia que tuvo Jámblico, pero, como se verá más adelante, también se le puede vincular con Hegel desde ciertas perspectivas de los contenidos de su pensamiento.

¹³³ Fr. 165, Dalsgaard Larsen: ὅτι οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν, ὡς Πορφύριος καὶ Πλωτῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι· οἱ δὲ ἱερατικὴν, ὡς Ἰάμβλιχος καὶ Συριανὸς καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἱερατικοὶ πάντες. La frase, según Sheppard (1982, p. 212, n. 4, que se basa en Westerink), atribuida durante mucho tiempo a Olímpodoro, debe atribuirse a Damascio. Según Clark (p. XV), Jámblico habría rechazado esta distinción, lo mismo que aquella entre filosofía y teología.

sola filosofía,¹³⁴ y entre los hieráticos, con Jámblico, figuran Siriano y Proclo, quienes, además de Damascio, son los representantes más conspicuos de la escuela neoplatónica en sus postrimerías. En otras palabras, Jámblico representa un cambio de rumbo definitivo en el neoplatonismo.

Ahora bien, el *De mysteriis*, la sola obra de Jámblico que ha llegado completa hasta nuestros días, es precisamente el testimonio de esa transformación, de esta vuelta de tuerca; de allí su importancia capital en la historia del pensamiento de la antigüedad tardía.

¹³⁴ Cabe hacer notar el orden cronológico en que menciona a los personajes: hacia atrás, en el caso de Porfirio y Plotino; hacia adelante, en el caso de Jámblico, Siriano y Proclo. De acuerdo con Shaw (1995, pp. 241 s.), Jámblico tuvo éxito al crear una síntesis de culto y filosofía divina. En la teúrgia se unía el pensamiento filosófico más alto con las formas del culto, los dioses con los demonios sublunares, el cielo con la tierra, a través de las estructuras matemáticas comunes de la ciencia pitagórica. Las soluciones pitagóricas que mediaban entre el Uno y lo múltiple fueron llevadas por Jámblico a las tensiones del siglo IV. El resultado fue una visión omnicomprendiva del cosmos, conectada por todas partes por los números y accesible a cualquiera que ritualmente los corporeizara. Esta visión acuñó el pensamiento de los platónicos posteriores Siriano, Proclo y Damascio, e incluso influyó fuera de los círculos platónicos, acaso en las prácticas sacramentales del cristianismo. Cabe hacer la aclaración de que, según Sheppard (1982, p. 214), el sentido dado por Proclo a la teúrgia no es exactamente el mismo que el de Jámblico. Sheppard basaba su anotación en la división que Smith proponía de la teúrgia en “alta” y “baja”, más adecuada, según ella, para Jámblico. Sin embargo, aunque ambas visiones fueran diferentes, cabe mencionar que, de acuerdo con Shaw (1985, pp. 7-9), Smith estaba equivocado, puesto que toda teúrgia, incluso la que puede ser tenida como “baja” u “horizontal”, por hacer uso de símbolos materiales y no intelectuales, depende, según Jámblico, de los dioses. Así pues, puede ser que la teúrgia jambliqueana y la procliana no sean tan diferentes del todo. Por otra parte, Damascio consideraba que Proclo no había entendido a Jámblico, y Amonio, el hijo de Hermeas, daba menos importancia a las prácticas religiosas (Sorabji, pp. 9, 10 y 369). Criscuolo ha analizado los problemas de la tradición neoplatónica, básicamente a través de la lectura crítica de las *Vidas de Sofistas* de Eunapio; de su extenso e interesante artículo, cabe señalar lo siguiente: la tarea predominante de Jámblico y sus sucesores habría sido la exégesis de los textos de Platón y de Aristóteles; aunque Edesio y Sopatro habrían sido los principales herederos de Jámblico; Criscuolo (pp. 420-423) revalora como filósofo y exégeta a Máximo de Efeso, el maestro del emperador Juliano, a menudo tenido como charlatán, por sus habilidades taumatúrgicas de que gustaba hacer gala. Asimismo, Criscuolo reemprende la crítica a la atribución del *De mysteriis* a Jámblico (cfr. infra *El autor del De mysteriis*), con base en la ausencia de este escrito en Juliano el apóstata (Criscuolo, pp. 410-413). Teodoro de Asina –continúa Criscuolo (pp. 428-431)–, habría tomado en cuenta ciertas doctrinas de los platónicos anteriores a Jámblico: Plotino, Porfirio y Amelio, y, con base en ellas, asumió posiciones críticas con respecto a la teúrgia, de modo de no considerarla la vía única para unirse a los dioses y de considerar dentro del alma capacidades inherentes para asimilarse por sí misma con lo divino. La relación entre las enseñanzas de Jámblico y la llamada escuela de Atenas (Plutarco, Siriano y Proclo), se habría establecido mediante Prisco –que se estableció en Atenas–, Teodoro de Asina y Jámblico II (el joven; hijo de Himerio, hijo de Sopatro, el discípulo de Jámblico); Plutarco de Atenas se habría iniciado en el neoplatonismo gracias a Prisco y a Jámblico el joven. Criscuolo (p. 435) considera a Teodoro de Asina como un personaje intermedio entre Jámblico y Proclo.

II

“Acerca de los misterios de Egipto”

El título

La obra atribuida al filósofo Jámblico, conocida con el falso título *De mysteriis* o *De mysteriis Aegyptiorum*¹ –forma abreviada del título que con su autoridad sancionara el renacentista Marsilio Ficino,² al hacer hacia el 1489 su traducción latina:³ *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldeorum, Assyriorum*, es decir, *Acerca de los misterios de los egipcios, de los caldeos, de los asirios*–, lleva como verdadero título: Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβῶ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις, esto es, *Respuesta del maestro Abamón a la “Epístola a Anebón” de Porfirio y soluciones de las dificultades que se encuentran en ella.*⁴

¹ Dalsgaard Larsen, 1972, p. 48, n. 83.

² Marcilio Ficino, célebre humanista italiano y comentarista de Platón, vivió del año 1433 al 1499.

³ Ficino afirma de su trabajo, al que a veces se toma como paráfrasis: *singula ferme non verba, sed sensa traduxi, ut non mirum putari debeat, sicubi divulsa videatur oratio, praesertim inter ipsa disputandi principia, ubi levior iactura verborum. Iam deinceps verborum etiam contextus magis perpetuus apparebit, coactus vero sum interdum meum aliquod verbum, vel continuationis vel intelligentiae gratia interserere.* “Casi no traduje las palabras una por una, sino los sentidos, de modo que no debe extrañar que en alguna parte el discurso parece cortado, sobre todo entre los principios mismos del disputar, donde el alijo de palabras es más leve. Ya a continuación, incluso el contexto de las palabras aparecerá más ininterrumpido, pero fui obligado a veces a insertar alguna palabra mía, por gracia o de la continuidad o de la inteligencia”, citado en Parthey, p. XIV.

⁴ Los manuscritos principales, según Des Places (1966, p. 36) son dos, el V (Vallicellanus F 20, s. XV med., in parte jamblichea a Joanne Scutariote [sic] conscriptus) y el M (Marcianus graecus 244, s. XV med.). El cardenal Bessarion, dueño de este manuscrito, había añadido en el margen superior del primer folio: “Del gran Jámblico a la carta de Porfirio” (Sodano, 1984, pp. 7 s.). Para su traducción Ficino se basó en V. Debe

Nicolaus Scutellius, repitiendo parcialmente el título de la paráfrasis de Ficino, realizó en Roma, en 1556, la primera traducción completa del texto –al latín, naturalmente–, intitulándola: *De mysteriis Aegyptiorum, nunc primum ad verbum de graeco expressus*. La *editio princeps* del texto griego, a cargo de Thomas Gale en 1678, lleva el título: *De mysteriis liber. Praemittitur Epistola Porphyrii ad Anebonem Aegyptium*.⁵ Así mismo, Gustave Parthey publicó su edición con el título: *Jamblichi de mysteriis Liber* (Berlín, 1857).

Las ediciones y traducciones modernas suelen, aun censurándolo, repetir el “error” de Scutellius (i. e., seguir el título de Ficino), y aclararlo en páginas interiores;⁶ pero no faltan quienes ya se refieren a la obra con su verdadero título, completo o abreviado como *Respuesta* o *Respuesta del maestro Abamón*;⁷ también hay quien, aun conociendo el título verdadero de la obra, no ve por qué cambiar la tradición a que diera inicio el famoso renacentista.⁸

I. La verdad del título falso

Ciertamente hay razones, o bien, para adoptar uno u otro título, el “falso” o el verdadero; o bien, para usarlos indistintamente: el título de Ficino, por conocido y breve, resultó y acaso sigue resultando más cómodo y más útil; tenía la “ventaja” de aceptar, sin más, que el autor

mencionarse que algunos de los manuscritos secundarios ya llevaban títulos en griego o indicaciones latinas que, por una parte, sin mencionar a los asirios o caldeos, eran parecidos al título de la paráfrasis de Ficino, y que, por la otra, señalan como autor de la obra a Jámblico (Dalsgaard Larsen, 1972, pp. 47s.; Clarke *et al.*, pp. xiii-xv).

⁵ Cabe señalar que fue también el primer intento de reconstrucción de la mencionada *Epístola a Anebón* de Porfirio.

⁶ Hopfner, p. V-VI; Des Places, 1966, pp. 6 y 38; Ramos Jurado, 1997, pp. 7s.; Moreschini, p. 6.; Clarke *et al.*, p. xlviii.

⁷ Saffrey, 1993, pp. 144 ss.; Taormina, 1997, p. 95, n. 1.

⁸ Éste es el caso de Stäcker, p. 15, n. 12.

es Jámblico,⁹ y, además, en alguna medida es indicio del contenido y de la perspectiva de la obra, dado que no es del todo erróneo, primero, por el supuesto autor de la obra, y, segundo, por su contenido:¹⁰ Abamón, a quien menciona el título verdadero, es supuestamente un sacerdote egipcio, quien expresa el propósito de transmitir el pensamiento de los asirios sin tergiversarlo, y de revelar con claridad las doctrinas egipcias.¹¹

Conviene dejar claro que Ficino asume “caldeos” como sinónimo de “asirios”, y que el célebre humanista creía haber encontrado efectivamente una fuente de la sabiduría antigua de asirios y egipcios, pues él mismo, en la carta preliminar con que dedicaba su paráfrasis al cardenal Giovanni de Medici, el futuro papa León X, afirmó que el contenido de la obra era “qué opinaron los sacerdotes egipcios y asirios acerca de la religión y de los asuntos divinos”.¹² Hay que saber que Ficino, al poner el título, sigue una moda renacentista, de relacionar el conocimiento con un pasado remoto, en este caso, cierta “egiptomanía”,¹³ pero consigue también, en algún modo, hacer manifiesta la intención que ya estaba presente en

⁹ La atribución de la obra a Jámblico, a pesar de ser puesta en duda, era normalmente aceptada por quienes la tradujeron (Dalsgaard Larsen, 1972, p. 13, n. 25).

¹⁰ Stäcker, p. 15, n. 12. Sin embargo, Dalsgaard Larsen (1972, p. 48 y n. 83), tras señalar que los asirios apenas si son mencionados, afirma que el título de Ficino “no responde de ninguna manera a la transmisión del texto y no puede tampoco justificarse en la obra misma”. Hay que estar de acuerdo con él con respecto a lo que señala de la transmisión del texto, pero no es verdad que el título de Ficino no se justifique en la obra misma; el mismo Dalsgaard Larsen consentirá más adelante, p. 155, al menos parcialmente, en su uso: “el título *De mysteriis Aegyptiorum* debe, pues, comprenderse de una manera totalmente convencional y no debe emplearse directamente para la interpretación de la obra o para ocultar la posibilidad de perspectivas verdaderamente filosóficas en la obra”.

¹¹ Iambl., *Myst*, I, 1-2. Armstrong (1987, p. 521) afirma: “el hecho de que Jámblico haya escogido como portavoz la imponente figura del sacerdote egipcio de alto rango, Abamón, explica que su obra sobre la teúrgia haya recibido como título *Los misterios de Egipto*”. Pero, más adelante, aclara: “sería muy difícil justificar este título de otro modo, a partir del contenido de la obra”.

¹² *quid Aegyptii et Assyrii sacerdotes de religione rebusque divinis senserint*, citado en Parthey, p. XIII.

¹³ Thillet, p. 173, y Sodano, 1984, p. 9 (cfr. infra nts. 330 y 331).

la obra original: apelar a una sabiduría más antigua, más venerada y supuestamente “más verdadera” que la filosofía griega.¹⁴

Tanto para valorar el título de Ficino –en cuanto a la mención de los asirios– como para hacer un juicio ulterior a propósito del autor y de la obra, es preciso tomar en cuenta que, si bien es cierto que los asirios o caldeos son escasamente mencionados, Abamón (sacerdote egipcio y supuesto autor) al menos una vez parece referirse a los egipcios como un grupo ajeno a él mismo,¹⁵ y en alguna ocasión muestra preferencia por las doctrinas asirias por encima de las egipcias;¹⁶ pero, si eso no fuera suficiente para validar el título de Ficino, será preciso señalar que la referencia a los asirios encuentra justificación en el hecho de que el *De misteriis* se basa en la doctrina de los así llamados *Oráculos caldeos*, aunque no están citados expresamente.¹⁷

Así pues, el título de Ficino y de quienes lo siguieron no es llanamente un error, pero debe reconocerse, por otro lado, que, sin duda, ha creado expectativas “esotéricas” que de alguna manera desorientan la recepción de la obra,¹⁸ y acaso convenga decir aquí una palabra acerca de si los contenidos de la obra tienen origen en Egipto y en Asiria.

¹⁴ Iambl., *Myst.*, I, 1.

¹⁵ Iambl., *Myst.*, VII, 1.

¹⁶ Iambl., *Myst.*, VI, 7.

¹⁷ Des Places, 1964; en su edición al *De misteriis*, el mismo Des Places (1966, pp. 14-19) sentencia: “incluso si ella se expresa raramente en la terminología, una influencia general de los *Oráculos caldeos* sobre el *De misteriis* parece innegable”. A ese tema dedicó Cremer su obra, y, al final de su investigación (p. 153), concluye: “La investigación del escrito *de misteriis* mostró que la teología y la lengua de los *Oráculos caldeos* determinan en gran parte las presentaciones y argumentos religiosos de Jámblico. Los elementos más importantes de este tratado, la teología, la demonología y la psicología están parados claramente sobre el piso de la doctrina caldaica”. Más adelante se dirá algo sobre *Los oráculos caldeos* (cfr. infra nts. 153-160); aquí sólo interesa justificar en algún modo el título dado por Ficino a la obra.

¹⁸ Dalsgaard Larsen, 1972, p. 154, afirma: “este título (sc. el de Ficino) es, sin embargo, absolutamente deplorable para la comprensión de la obra, porque da a lo misterioso y a lo religioso un lugar demasiado importante, como si fuera el centro de todo, y esto especialmente bajo la forma de ‘la sabiduría oculta’ egipcia”. Hopfner (pp. VI-VII) también afirma que uno está obligado a citar el libro bajo el título “Sobre los misterios”, aunque lleva a error, por dar a pensar que se trata de ciertas comunidades religiosas ocultistas, tales como las que celebraban los misterios de Mitra, de Deméter, de Sabazio, etcétera (aunque algunas de éstas son mencionadas en el escrito); aun así él traduce como *Über die Geheimlehre*, esto es, “sobre las doctrinas secretas”, considerando que se trata de doctrinas esotéricas de la teúrgia, en oposición a doctrinas

La alusión a los asirios tiene que ver con un sistema cosmológico y soteriológico, y con un grupo de reglas e instrucciones morales y rituales¹⁹ que constituía lo que se ha dado en llamar *Los oráculos caldeos*.²⁰ Escrita en hexámetros, esta obra adquirió, por el carácter

exotéricas, populares o filosóficas, de donde provienen las objeciones de Porfirio. Por mencionar algún ejemplo concreto de interpretación “desviada”, Dodds interpretó el “hálito descendente” (τὸ κατιὸν πνεῦμα) de III, 6, como el ectoplasma de los círculos espiritistas de la época victoriana (Clarke *et al.*, n. ad loc.), y, en general, su visión sobre la teúrgia descansa en la comparación con el espiritualismo moderno (Shaw, 1985, p. 4 s.). También Hopfner en su traducción (1922) habría usado, según Clarke *et al.* (p. xvi), un vocabulario propio de grupos ocultistas, que se habían hecho populares, por cierto, tras la primera guerra mundial. Puede explicarse esta “desviación” por querer dar una referencia de lo “más conocido” para explicar algo tan extraño y desconocido como puede ser la cosmovisión implicada en el *De mysteriis*. Más recientemente, aunque en otro orden de comparaciones, se ha recurrido al budismo, a la yoga o al sufismo, para explicar la unión teúrgica (Shaw, 1995, pp. 55, n. 18, 177-182; Bussanich, pp. 42, n. 18, 52, n. 46). Lo mismo puede hacerse con conceptos cristianos, lo cual, dada la época del escrito, la antigüedad tardía, puede considerarse más justificado, aunque aquí también ocurre lo contrario: explicar doctrinas cristianas a partir del *De mysteriis*. Pueden mencionarse cuatro ejemplos. Primero: la vinculación entre las propiedades del “vehículo del alma” mediante el cual, según los neoplatónicos, el alma desciende a este mundo, y las del “cuerpo resucitado” de la doctrina cristiana (Stäcker, p. 164). Segundo: la justificación de la teúrgia en el *De mysteriis* como precedente de la teología sacramental cristiana; en ambos, la acción realizada tiene como causa eficiente a la divinidad, y su eficacia se da por la realización exacta de lo que la divinidad prescribió, quedando ella misma como garante, esto es, *ex opere operato* (Trouillard, 1972, p. 175); para posiciones que no consideran correcta esta comparación, cfr. Pearson, p. 269, n. 17, y Shaw, 1985, p. 11, n. 13; al menos léxicamente, la comparación entre *sacramentum* y τελετή no parece ser correcta (Des Places, 1975, p. 99). Tercero: la visión jambliqueana sobre el sacrificio, que consigue la unión del alma con lo divino, se puede analogar con el milagro que se dice ocurre, según la teología católica, en la transubstanciación de las especies sacramentales, del pan y del vino, en el cuerpo y la sangre de Cristo. Según Jámblico, en el sacrificio se realiza simbólicamente, mediante el fuego, la transformación de la materia consumida, y esa transformación también se da en quien participa en él (Iambl., *Myst.*, V, 11), de manera análoga a como quien comulga se une más a Dios en el sacramento de la eucaristía (Clarke, 2001, pp. 43 s.). Cuarto: Moore compara, distinguiéndolas, la “deificación cristiana” como la conciben Gregorio de Nisa, Orígenes y Máximo el confesor (los dos primeros conciben un progreso interminable y una imposible total deificación del alma humana; el tercero describe la deificación del alma como la suplantación del yo humano por la presencia divina), con la “unión (*hénosis*) jambliqueana” (comunidad creativa con dios, realizada a través de rituales teúrgicos que elevan el alma al nivel del demiúrgico poder divino); Moore llega a comparar la unión jambliqueana, por su mayor significación existencialista y personalista, con el pensamiento de Nicolái Berdiáiev (pero, con respecto al alma individual, comparar con Shaw, 1997). Se han establecido también vinculaciones del pensamiento de Jámblico con el misticismo musulmán sufí, debido sobre todo a la estada de los filósofos neoplatónicos en Persia, tras la clausura de la Academia, bajo el gobierno de Justiniano (ca. 529), y, más actualmente, con el pensamiento de algunos de los seguidores de Carl Jung y de Henri Corbin (Shaw, 2003, pp. 72-87); con respecto a esta última comparación, cabe mencionar que Shaw utiliza en su argumentación la doctrina de Jámblico (Iambl., *Myst.*, III, 14) que sostiene que, mediante la fantasía, en el alma, se proyectan imágenes no sólo provenientes de los sentidos, sino también del mundo superior implantadas por los dioses; en relación con esta misma doctrina, Sheppard (1997) explora la posibilidad de que Jámblico sea antecedente de la opinión de Proclo y de Siriano, que afirma que los objetos matemáticos aparecen como imágenes en la facultad de la fantasía.

¹⁹ Athanassiadi, 1999b, p. 149.

²⁰ Copenhaver, p. 33: “si dejamos a un lado el hecho de que atribuir sabiduría teológica a uno de los pueblos sagrados del Este constituía una convención, el por qué los *Oráculos* son llamados *caldeos* no está claro”. El nombre de este escrito era simplemente λόγια (δι’ ἐπὶ), y el atributo de caldeos, aunque el origen supuesto de sus autores era Siria (Saffrey, 1990, p. 51), no aparece en ninguno de los fragmentos conservados; se les llama “caldeos” presumiblemente debido a un comentarista (Athanassiadi, 1999b, p. 149, n. 2, y p. 155,

revelado que se le atribuía,²¹ gran autoridad, y se la puede fechar hacia el siglo segundo de nuestra era.²² Se trata, en palabras de García Bazán, el traductor español, de una “construcción misteriosófica característica de un período en el que el sincretismo se hacía

n. 30). Es probable, más bien, que el origen de estos oráculos sea la célebre ciudad de Apamea (Athanassiadi, 1999b, pp. 153-156).

²¹ *Suda*, s. v. Ἰουλιανός (núms. 433-434). Juliano el caldeo habría conseguido para su hijo, Juliano el teúrgo, el alma de un arcángel; al crecer éste, el mismo Platón le habría dictado los versos (véase también Dodds, 1984, pp. 283-285). A propósito de esta revelación, hecha a través de una persona que bajo los efectos de un trance profético puede proferir o dictar sus “revelaciones”, casi a la manera de una “escritura automática”, que necesariamente implicará expresiones ilógicas o inconsistentes, cfr. Athanassiadi, 1999b, pp. 151-155. A propósito de los *Oráculos caldeos* y su vinculación con el neoplatonismo, siguen siendo valiosos los artículos de Saffrey, 1990, reunidos en la parte II, “Le néoplatonisme en Syrie: Oracles Chaldaïques et théurgie, Jamblique”, de sus *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*; esos artículos son: “La théurgie comme pénétration d’éléments extra-rationnels dans la philosophie grecque tardive” (1990b, pp. 33-49); “La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IVe-Ve siècles)” (1990c, pp. 51-61), y “Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques” (1990d, pp. 63-79). En esos artículos se habla de la penetración de elementos extra-rationales, cuya caracterización es ambigua, pues se les tiene a veces como “supra-rationales” (p. 33), y otras como “anti-intelectualistas” (p. 43) o irracionales (p. 49). En general, para Saffrey, los filósofos neoplatónicos, con excepción de Plotino, sucumbieron al irracionalismo de la época, necesitado de revelaciones. En parte, esta necesidad de un apoyo en la revelación se explicaría, según él, como una reacción ante el escepticismo del período helenístico (p. 47). Nuevamente según Saffrey, el supuesto carácter revelado de los *Oráculos caldeos* fue un factor importante para que dichos oráculos fueran acogidos en las reflexiones de los filósofos platónicos —“la Biblia de los neoplatónicos”, en expresión de Nilsson—; se trataba, por decirlo de alguna manera, de los *ipsissima verba* de Platón, que daban su aval, por coincidir con ellas, a las doctrinas de Numenio (p. 37 s.). Así mismo, los *Oráculos caldeos* eran también transposición en hexámetros del *Timeo* platónico. Al inicio, los *Oráculos* ingresaron a las reflexiones de los filósofos, gracias a Porfirio, que sólo les concedía un papel secundario e inferior, pero Jámblico les dio un papel prominente como lo atestiguan el *De mysteriis* y un comentario en veintiocho libros que desgraciadamente está perdido; sin duda, ocuparon un papel vital en el pensamiento de Siriano, Proclo y Damascio. En estos artículos de Saffrey, sobresale, más allá de la credulidad en la supuesta manera en que estos oráculos fueron revelados —si no es que se trata de una mera convención (véase nota anterior), o de una elaboración consciente y voluntaria de los mismos neoplatónicos—, la idea de que la acogida de los *Oráculos caldeos* entre los neoplatónicos, después de Jámblico sobre todo, se debía a una razón filosófica (pp. 54-56), a la concepción que se tuvo del hombre, distinta del optimismo plotiniano. Plotino consideraba que el alma humana no había encarnado del todo, y por ello siempre estaba en contacto con el mundo inteligible; por el contrario, para los *Oráculos* como para los otros neoplatónicos, el alma humana necesitaba ser salvada de este mundo, y esa salvación era conseguida no por la sola contemplación filosófica, sino mediante los ritos teúrgicos, en los cuales los dioses daban el auxilio indispensable a las almas para purificarse, ascender hacia ellos y liberarse de la fatalidad.

En cuanto a las doctrinas de Numenio, cabe destacar las siguientes: la unidad de la filosofía, la valoración de las tradiciones de los bárbaros y la necesidad de la postulación de un principio trascendente, separado del mundo sensible, desconocido, intelecto superior a otro intelecto, padre y mónada; el segundo intelecto es una diáda que se relaciona con los inteligibles y también con la materia, la cual es un principio del mal. No está de más recordar que Plotino tuvo que soportar la sospecha de que sus doctrinas eran en realidad las de Numenio de Apamea (Porph., *Plot.*, 17-18 y 21). El importante artículo de Dillon, 1973b, explica el concepto de los dos intelectos de los *Oráculos caldeos*: en el primero se ha visto el principio trascendente, equivalente al Uno, y en el segundo, una cierta función vinculada con el mundo sensible, equivalente a la del Alma del mundo; otras veces se ha pensado que son dos intelectos al mismo nivel ontológico.

²² Más concretamente, en tiempos del emperador Marco Aurelio, muerto hacia el año 180; Proclo señala (*In Cra.*, 72, 10-11): τοῖς ἐπὶ Μάρκου γενομένοις θεουργοῖς.

presente en la religión y en la filosofía”;²³ dicho con un poco más de detalle: “los *Oráculos caldeos* son una combinación de elementos platónicos, pitagóricos y estoicos marcados por los signos de las creencias generales más recientes, como la distinción entre un dios supremo y otro demiurgo (Filón, Numenio, *Corpus Hermeticum* y gnósticos)”.²⁴ Se encuentra, igualmente, una exposición triádica de la divinidad que al mismo tiempo refleja la metafísica del *Filebo* platónico y anticipa de algún modo las hipóstasis plotónicas o la trinidad agustiniana.²⁵ La atribución a los caldeos parece reflejar solamente la voluntad de sugerir origen revelado para esta sabiduría,²⁶ amén de cobijar sus doctrinas con la autoridad de la tradición ancestral: todos lo sabemos, Caldea habría sido la cuna de la civilización, famosa por sus conocimientos astronómicos.²⁷

²³ García Bazán, 1991, p. 37. Según Armstrong (1987, p. 522), en los *Oráculos caldeos* es fácil darse cuenta de que su contenido teológico deriva esencialmente de la filosofía popular estoico-platónica, que fue la del período inmediatamente anterior al neoplatonismo.

²⁴ García Bazán, 1991, p. 37. Se suponía que los *Oráculos caldeos*, si no eran la sola versificación del pensamiento de Numenio de Apamea, al menos se asemejaban a él (Copenhaver, p. 33). Según Des Places (1964a, p. 178), “al final del siglo II d. C., mientras el neoplatonismo, gracias a Plotino, parece tener que triunfar de los compromisos del neoplatonismo medio, se constituye un compendio extraño, que plagia ‘bajo el modo oracular el tratado de Numenio *Sobre el bien*’ y adapta, según las expresiones de F. Cumont, ‘la sabiduría —o la locura— babilonia... a las exigencias del pensamiento griego’”. Sin embargo, parece ser que Numenio leyó los *Oráculos* (García Bazán, pp. 31s., 38s., 199); Athanassiadi (1999b, p. 153) afirma que la influencia entre Numenio y Juliano el teúrgo pudo ser recíproca, dado que acaso fueron contemporáneos; de la misma opinión era Dodds (1961, p. 700). En cualquier caso, aun aceptando una fuente más antigua y auténticamente caldea, aquí sólo quiero hacer notar que los famosos *Oráculos*, como “fuente” del *De mysteriis* (Des Places, 1966, pp. 14-19), son mucho más recientes, es decir, son fruto ya de la helenización de la cultura iniciada por Alejandro Magno, continuada en cierto modo por Octavio Augusto, y por supuesto todavía vigente en la antigüedad tardía; en palabras de Armstrong (1987, p. 522): “en el *De mysteriis* se encuentra el género de consideración filosófica que hacían habitualmente los griegos sobre la sabiduría del oriente y de Egipto”. La obra fundamental para estudiar los *Oráculos caldeos* y la teúrgia sigue siendo la obra de Lewy; véase también García Bazán, 1991, pp. 9-52; una puesta al día de la problemática puede leerse en Athanassiadi, 1999b; a propósito de los *Oráculos* en el *De Mysteriis*, cfr. Cremer, y Van Liefferinge, 1999, pp. 156-175.

²⁵ Copenhaver, pp. 33-35.

²⁶ Van Liefferinge, 1999, p. 17: “Esta fascinación (sc. por los *Oráculos caldeos*) se explica por el carácter platónico de su doctrina, que tiende a confirmar que su atribución a un origen oriental responde esencialmente a una inclinación por el Oriente, apreciada por los autores de la antigüedad tardía”.

²⁷ Sobre la palabra “caldeo”, véase la larga y erudita nota de García Bazán, 1991, pp. 12-14., n. 12, donde figuran los astrólogos, los magos, los helenos que estudiaron en Babilonia, y también los charlatanes. Por otra parte, conviene saber que un tal Beroso, hacia el siglo III a. C., habría escrito una *Babyloniaká*, historia de Babilonia hasta Alejandro, entre otras cosas, para aclarar a los griegos que no era lo mismo Babilonia y Asiria, que siempre de alguna manera se confundían (Shipley, p. 285).

Por lo que toca a los egipcios, sobra decir que ellos eran y son considerados entre los pueblos más antiguos, si no los más; geometría, sabiduría y religiosidad egipcias son proverbiales; creyeron en la inmortalidad, llegaron ocasionalmente a profesar un monoteísmo, y su arte, su arquitectura y sus templos siguen pareciendo fascinantemente enigmáticos. No lo eran menos para el hombre del siglo tercero después de Cristo,²⁸ y, como en el caso de los caldeos, afirmar que un pensamiento propio tenía origen en doctrinas egipcias, era llenarlo de autoridad, prestigio y veneración.

La principal alusión a los egipcios que aparece en la obra, aparte de la del supuesto autor, se hace a las doctrinas herméticas²⁹ que se encuentran en una colección “innumerable” de escritos atribuidos a Hermes, de los cuales se han conservado sólo algunos en lo que se conoce como *Corpus Hermeticum*.³⁰ Los escritos herméticos pueden caracterizarse como teológicos o filosóficos: “revelan al hombre el conocimiento de los orígenes, las propiedades naturales y morales de lo divino, el ser humano y material, de modo que el hombre puede servirse de este conocimiento con el fin de alcanzar su propia salvación”.³¹ Ahora bien, el origen verdaderamente egipcio de este escrito también ha sido puesto en duda, ya desde la antigüedad; es más, el mismo *De mysteriis* participa en esta discusión, al afirmar que es una traducción de libros antiguos egipcios, pero llevada a cabo

²⁸ Hopfner, p. IX: “Los egipcios, como primeros, disfrutaron desde siempre (y muy particularmente en estos tiempos tardíos de sincretismo religioso degenerado), de ser —por lo demás sin fundamento— gloriosos portadores de una muy extraordinaria, profunda, filosófica y particularmente teosófica sabiduría, es decir, de lo que muy particularmente tiene importancia, no sólo entre los paganos, sino también entre sus enemigos los cristianos; este hecho se demuestra en numerosos lugares de los escritores eclesiásticos, los cuales incluso detrás de las extrañísimas formas del culto egipcio, como la adoración de bestias, suponían en ocasiones profundo y puro conocimiento de dios”.

²⁹ Iambl., *Myst.*, I, 1, y, sobre todo, VII-VIII, 6.

³⁰ La historia y las características de estos escritos pueden leerse en Copenhaver (pp. 17-79). Sobre el ambiente social del hermetismo, cfr. Fowden, 1993.

³¹ Copenhaver, p. 42.

por filósofos;³² sin embargo, aun suponiendo un origen más antiguo de sus doctrinas, la referencia más temprana al *Corpus Hermeticum* data aproximadamente del siglo II d. C.,³³ y su redacción deja ver más bien la compleja cultura greco-egipcia de los tiempos ptolemaicos, romanos y cristianos primitivos.³⁴ Dicho de otro modo, incluso considerando que las doctrinas egipcias hubieran tenido un papel preponderante en la elaboración del *Corpus Hermeticum*, cabe pensar que la influencia griega, presente en Egipto desde los tiempos de Alejandro Magno, por no mencionar episodios herodoteanos más antiguos, habría ya dejado su impronta en esos escritos de presunta sabiduría atávica.

Hablando concretamente del *De mysteriis*, la situación no es muy diferente: a pesar del esfuerzo hecho por Derchain de justificar una ancestral base egipcia o un autor auténticamente egipcio,³⁵ y sin olvidar, además, que el mismo Plotino, maestro de Porfirio, había efectivamente nacido en la ciudad egipcia de Licópolis, no parece que el autor en cuestión haya tenido un mayor conocimiento de lo egipcio que vaya mucho más allá del que desde un siglo antes se encontraba en Plutarco, o del que Porfirio u otras fuentes pudieran darle, sin necesidad de suponer un conocimiento directo; es más, amén del mismo *Corpus Hermeticum* que el autor expresamente menciona, todo podría haber sido sacado de las obras de Manetón de Sebennytus, alto sacerdote de Hierópolis durante el gobierno de los dos primeros Ptolomeos, que floreció en la primera mitad del siglo III a. C. Él escribió en griego, entre otras obras, *Aigyptiaká*, que era una historia de Egipto hasta el 323 a. C., y un “libro sagrado”, *Hierá Biblos*; en ellas o en fuentes que dependían de ellas, se basó el

³² Iambl., *Myst.*, VIII, 1, y, sobre todo, VIII, 4.

³³ Copenhaver, p. 56.

³⁴ Copenhaver, p. 42; siguiendo a Fowden, Copenhaver (p. 75) insiste: “se trata de devolver los *Hermetica* a un escenario grecoegipcio y de apartarlos de las formas escolares para situarlos en el contexto más amplio de conversaciones abiertas en la Antigüedad tardía a todos aquellos que buscaban la salvación de mil maneras distintas”.

³⁵ Derchain fue refutado por Thillet (pp. 174-179). Cfr. infra n. 171.

mundo heleno, y también el autor del *De mysteriis*, para conocer la cultura egipcia. Pero si se trata de discriminar, basándose en el *Corpus hermeticum*, los elementos “egipcios” de más relevancia en el *De mysteriis*, Dillon declara: “respecto del principio supremo, encontramos un esquema algo más simple establecido en *De mysteriis* VIII, 2, presentado como la sabiduría de Hermes (aunque no refleja las enseñanzas de ninguna de las obras sobrevivientes del *Corpus Hermético*)”.³⁶ Es decir, no parece que lo “egipcio” en el *De mysteriis* vaya más allá de un mero “ropaje”. Pero, aun cuando las intenciones de dar al libro una apariencia “egipcia” pueden ser no sólo retóricas, no deben ser asumidas desde el punto de vista de la arqueología de las ideas, como si estuvieran interesadas en transmitir genuina sabiduría ancestral.³⁷ Por lo demás, no parece que la cultura egipcia y el helenismo se hayan compenetrado verdaderamente, y fueron sólo las clases gobernantes del Egipto ptolemaico las que profesaron el helenismo, y el conocimiento de lo egipcio por parte de

³⁶ Dillon, 1987, p. 884. Véase también la nota siguiente.

³⁷ Sin embargo, Oréal (p. 279), sostiene que lo egipcio en el *De mysteriis* contiene elementos que se remiten de hecho a una tradición auténticamente egipcia, y todo su artículo apunta a aportar un elemento más de esa “apropiación”, aunque no sea del todo fiel ni directa, de lo egipcio: la mención de *Eikton*, en Iambl., *Myst.*, VIII, 3, se refiere a Heka, “la figura del primer producto de la creación y al mismo tiempo encarnación de la fuerza creadora misma” (Oréal, p. 281). Aunque Oréal esté en lo cierto (no se trata, dice, de un mero elemento decorativo, sino de auténticos elementos egipcios), no se altera el hecho de que lo básico sobre los principios expuesto en el libro VIII hay que atribuirlo a Jámblico y no a los egipcios. Es decir, Jámblico buscaba apuntalar la exposición de sus especulaciones con “verdaderos elementos egipcios”, pero no pretendía la exposición fiel de una doctrina egipcia; de ser así, como el mismo Oréal apunta, no lo hizo muy bien, porque él o su fuente intermedia no habrían entendido la verdadera doctrina egipcia. Fowden (1993, pp. 132-140) juzga que las influencias del *Corpus Hermeticum* sobre Jámblico son insoslayables, pero la exposición jambliqueana “nos obliga a mirar nuestros textos herméticos bajo una nueva luz”. Ahora bien, según Fowden (1993, p. 138), en Iambl., *Myst.*, VIII, 2-3, hay material egipcio (obtenible en la literatura griega) mezclado con especulaciones filosóficas griegas; además, este estudioso recurre al *Isis y Osiris* de Plutarco para mostrar más claramente a lo que se refiere Jámblico, pues allí se alude a ciertos escritos herméticos teológicos que se ocupaban de los nombres de los dioses; según Fowden (p. 139), “podemos asumir que Jámblico compiló su exposición de las doctrinas egipcias a propósito de los dioses, al menos en parte, desde estos escritos teológicos herméticos”. En mi opinión, la influencia egipcia no debe llevar a perder de vista que la exposición de la jerarquía divina tiene más la intención de exponer la propia teología jambliqueana.

los helenistas, no parece haber dejado de ser superficial o manipulado dentro de las mismas doctrinas filosóficas griegas.³⁸

En todo caso, y para los propósitos de este trabajo, conviene por el momento insistir, por una parte, en que lo caldeo o lo egipcio del título de Ficino, más que a una génesis “oriental y ancestral, caldea y egipcia”, se debe a la intención, presente ya en la obra original, de revestirse de la autoridad y el prestigio de lo antiguo y lo sagrado, y también, por la otra, en que lo supuestamente oriental y atávico estaría de por sí ya impregnado del helenismo, esto es, de filosofía, acaso “oriental”, pero más bien, “mediterránea”, y ésta, perteneciente al platonismo de la antigüedad tardía.³⁹

Por todo lo anterior, debe evitarse una tajante confrontación, las más de las veces inútil, entre lo griego y lo “oriental”, que habrá de originar no pocas ocasiones otra no menos

³⁸ Thillet, p. 177: “la lengua griega se había expandido en todo Egipto como lengua administrativa y de cultura profana; pero las dos civilizaciones coexistirían sin jamás penetrarse verdaderamente”. Véase también Clarke *et al.*, pp. xxxviii-xxlviii; allí se afirma, entre otras cosas, que no hay en el *De mysteriis* nada que no esté en las obras de Manetón; de la misma idea es Fowden (1993, p. 136), pues, según él, Jámblico “extrajo su información a propósito de las doctrinas del sacerdocio egipcio de las fuentes, obviamente secundarias, en griego –El *Libro sagrado* de Manetón, sin duda”; pero tómese en cuenta a Dalsgaard Larsen (1972, pp. 158 s.), que señala la diferencia de las perspectivas: mientras que Manetón quiere impugnar a Heródoto y hacer una historia desde el punto de vista egipcio, el autor del *De Mysteriis* tiene intenciones filosófico-religiosas. A propósito del Egipto ptolemaico, cfr. Shipley, pp. 217-294. Armstrong (1987, p. 522), refiriéndose a Egipto y a las sabidurías orientales, afirma de los griegos algo que es de algún modo también cierto para el autor del *De mysteriis*: “el conocimiento que tenían los griegos del contenido efectivo de los escritos sagrados y de las doctrinas de las grandes civilizaciones del pasado a las cuales ellos reverenciaban porque tenían un conocimiento superior de lo divino, permanecía en lo esencial limitado al estricto mínimo; y lo que conocían, lo interpretaban, sin vacilar, siguiendo el punto de vista propio”.

³⁹ Al leer la obra de Dalsgaard Larsen, en lo relativo al *De mysteriis* (pp. 148-196), se percibe inmediatamente la intención, no sin erudición y agudeza, de devolver a la obra su carácter griego y filosófico. Ya decía Hopfner (p. VII): “la crítica científica probó desde hace tiempo que en estas ‘doctrinas secretas’ tenemos presente un patrimonio esencialmente griego, que a través del turbio precipitado de especulaciones emparentadas de los pueblos mencionados, se muestra influido y recreado”. Se trata, más que de un documento de sacerdotes y teósofos de los antiguos Egipto o Caldea –continúa Hopfner–, “del más importante documento del sincretismo religioso y filosófico-teosófico, como era vivido en los círculos de los filósofos griegos del cuarto siglo cristiano”. Los trabajos de Shaw (1985, 1988, 1995, 1996-1997) restituyen al platonismo el pensamiento de Jámblico, quien, mediante la teúrgia, habría buscado solucionar platónicamente los problemas del estatus de la materia y de la encarnación del alma en el cuerpo. Dice Shaw (1995, p. 238) que la teúrgia sería el correlato lógico de la ley aritmogónica de la procesión: los efectos son más extensos y más profundos, si el principio es más alto y más unificado, y dado que la teúrgia proveía una participación más directa y simplificada en el Uno, tenía una aplicación más amplia, asequible al hombre común y al intelectual. Así, la teúrgia penetraba más profundamente en el centro del platonismo y expandía sus límites.

ociosa entre lo “racional” y lo religioso, identificado esto con lo francamente irracional, como si lo griego consistiera en no ser religioso, y lo oriental se destacara por dejar de lado la razón. Es más, en el caso concreto de las prácticas rituales en el neoplatonismo, éstas pueden estar determinadas no por el supuesto trasfondo oriental de Jámblico, ni por la atracción de las exóticas prácticas religiosas de su tiempo, sino, simplemente, por la influencia de la psicología de Aristóteles, que era más profunda sobre Jámblico que sobre Plotino.⁴⁰ Al menos para la antigüedad tardía, deben abandonarse posiciones que *a priori* aceptan, en el desarrollo helénico, un progreso del mito hacia el *logos*, y que pueden hacer pensar que el *De mysteriis* es una prueba del “retroceso” del pensamiento griego, a riesgo de no valorar adecuadamente ni entender con precisión cómo la “religiosidad” de la filosofía de ese tiempo implica profundos desarrollos intelectuales y metafísicos. Simultáneamente no debe olvidarse que desde el principio, un factor religioso *sui generis* tuvo impronta decisiva en la filosofía platónica, y naturalmente y sin lugar a dudas en el pensamiento neoplatónico.⁴¹

II. Los secretos del título verdadero

a) Género de la obra

Aun rechazando el título “falso” de Ficino, *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldeorum, Assyriorum*, no es fácil adoptar, sin más, el “verdadero”: *Respuesta del maestro Abamón a la “Epístola a Anebón” de Porfirio y soluciones (λύσεις) de las dificultades (ἀπορημάτων) que se encuentran en ella*, pues, aunque por su naturaleza descriptiva este título deja ver

⁴⁰ Shaw, 1995, p. 95. El mismo Shaw (1993, p. 117) afirma: “Jámblico implicó al alma en el cuerpo y en la vida corporal mucho más extensamente que Plotino, y esto, creo, se debió a que la psicología de Aristóteles tuvo mayor influencia sobre Jámblico que sobre Plotino”.

⁴¹ Dörrie, 1975, y Kobusch, 2002a, pp. i-vi.

algo del género de la obra,⁴² su contenido es tan oscuro como el del “falso” título, y deben hacerse también otras aclaraciones.

El verdadero título de la obra hace alusión al género de ζητήματα (cuestiones, inquisiciones, búsquedas o investigaciones), de acendrada tradición filosófica: se trata de un trabajo, cuya metodología estriba en poner dificultades y encontrar las correspondientes soluciones; por ello, igual que de ζητήματα se habla de ἀπορήματα καὶ λύσεις.⁴³ En un sentido muy amplio, los *Diálogos* platónicos podrían ser considerados como predecesores directos del *De mysteriis*, pues, en la obra de Platón, no son pocos los indicios que contribuyeron a definir este género de obras. Por ejemplo, el *Eutifrón*⁴⁴ es la búsqueda acerca de qué es τὸ ὅσιον (lo sancionado por la ley divina o por los dioses, lo santo, lo ritualmente puro, lo sagrado, lo piadoso), y sus posibles definiciones reiteradamente se encuentran con nuevas dificultades, es decir, con una “solución” (λύσις) *aporética*, “sin salida”.

Cabe pensar que el fundador de la Academia, mediante sus diálogos, más que llegar a soluciones dogmáticas y definitivas, estaba interesado en enseñar una metodología para, mediante preguntas y respuestas, practicar la dialéctica y ejercitar a los lectores en ella. Así lo deja ver de manera clara el diálogo *Parménides*, en que Platón desarrolla el método dialéctico de las oposiciones, en boca del filósofo de Elea, pues éste discutirá alternadamente las consecuencias que existen para el Uno y lo múltiple de que sólo exista el Uno, y las consecuencias para el Uno y lo múltiple de que sólo exista lo múltiple.

⁴² Geffcken, p. 67, parece ser el primero entre los autores modernos en haber llamado la atención sobre el título original de la obra (cfr. Clarke *et al.*, p. xlviii, n. 110).

⁴³ Véase Dalsgaard Larsen, 1972, pp. 165-176, especialmente las pp. 155 y 175s; Cremer, p. 1, n. 5.

⁴⁴ Cierta semejanza entre la *Epístola a Anebón* de Porfirio y el *Eutifrón* de Platón, ya había sido percibida por J. Bernays, citado por Bidez, 1964, p. 81, n. 3.

Y probablemente pueda irse más atrás en la búsqueda del origen de este género de obras, a la erística de los sofistas, a su cultivado arte de preguntas y respuestas,⁴⁵ llamado más benévolamente, o mejor dicho, más platónicamente, dialéctica.⁴⁶ Se trata, pues, de un método que mediante preguntas y respuestas, o bien, establece hipótesis cada vez más firmes que pretenden erigirse como principios o fundamentos de subsiguientes inquisiciones;⁴⁷ o bien, divide unas veces y otras sintetiza, a fin de establecer géneros y especies.⁴⁸ Importante, sin duda, es hacer las preguntas adecuadas,⁴⁹ y no debe abusarse de cuestionar todo a tal punto que, como en el caso de los jóvenes inexpertos, pueda llegarse a un completo escepticismo.⁵⁰

⁴⁵ Se pueden mencionar, a modo de ejemplo, las *Antilogías* de Protágoras. Ver también Pl., *Prot.*, 329 b; id., *Gorg.*, 447 c.

⁴⁶ Véase, por ejemplo, Pl., *Cra.*, 390 c 2-12: ΣΩ. Τίς δὲ τῷ τοῦ νομοθέτου ἔργῳ ἐπιστατήσειέ τ' ἂν κάλλιστα καὶ εἰργασμένον κρίνειε καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν τοῖς βαρβάροις; ἄρ' οὐχ ὅσπερ χρήσεται; EPM. Ναί. ΣΩ. Ἐὰρ' οὖν οὐχ ὁ ἐρωτῶν ἐπιστάμενος οὕτως ἐστίν; EPM. Πάνυ γε. ΣΩ. Ὁ δὲ αὐτὸς καὶ ἀποκρίνεσθαι; EPM. Ναί. ΣΩ. Τὸν δὲ ἐρωτῶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν; EPM. Οὐκ, ἀλλὰ τοῦτο. “Sócrates: ¿quién perfectísimamente estaría al cuidado de la obra del legislador y juzgaría el trabajo tanto aquí como entre los bárbaros? ¿Acaso no precisamente el que la usará? Hermógenes: Sí. S.: Por tanto, ¿no es éste acaso el experto en preguntar? H.: Absolutamente. S.: ¿Y el mismo lo es también en responder? H.: Sí. S.: ¿Al experto en preguntar y responder lo llamas tú dialéctico, o de otro modo? H.: No, sino así”. Más adelante, en ese mismo diálogo, Platón dará la etimología de “héroe” a partir de ἔρομαι, “preguntar”, y dirá que los héroes son “dialécticos”. También Aristóteles, al principio de su *Retórica* (1354a 4-6), deja suponer que la dialéctica, de la cual la retórica es antístrofa, “examina y sostiene una razón” (ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον). Este examen cuestiona esa razón, le plantea dificultades que la dialéctica debe responder, sosteniendo sus razones, es decir, encontrando las soluciones.

⁴⁷ Como ejemplos, pueden volver a mencionarse las aporéticas definiciones de “lo santo” en el mismo *Eutifrón*, o las que del alma subsecuentemente se van dando en el *Fedón*, o la búsqueda de la definición de la justicia, en el libro I de la *República*, o las distintas hipótesis que aparecen sobre lo uno y lo múltiple en el *Parménides*.

⁴⁸ Como en el *Gorgias*, cuando se establece que la retórica es a la filosofía como la cocina a la medicina, o como en el *Filebo*, cuando se establece, al tratar de dilucidar cuál es el máximo bien, si el conocimiento o el placer, que tras lo limitado y lo ilimitado debe venir algo mezclado y en seguida lo que es causa de esa mezcla, o como cuando en el *Sofista* se establecen los géneros superiores del ser, del no ser, del movimiento y del reposo, etcétera.

⁴⁹ Pl., *La.*, 189 c 4-5; 190 e 7-9; 191 c 7-8: Λ. σκοπεῖ οὖν ἀντ' ἐμοῦ ὑπὲρ τῶν νεανίσκων ὅ τι δεόμεθα παρὰ τῶνδε πυνθάνεσθαι... Σ. Εἶ μὲν λέγεις, ὦ Λάχης, ἀλλ' ἴσως ἐγὼ αἴτιος, οὐ σαφῶς εἰπῶν, τὸ σὲ ἀποκρίνασθαι μὴ τοῦτο ὃ διανοοῦμενος ἠρόμην, ἀλλ' ἕτερον... Τοῦτο τοῖνον ὃ ἄρτι ἔλεγον, ὅτι ἐγὼ αἴτιος μὴ καλῶς σε ἀποκρίνασθαι, ὅτι οὐ καλῶς ἠρόμην. Laques: “Mira, entonces, en vez de mí, en favor de los jóvenes, qué necesitamos preguntarles”... Sócrates: “Hablas bien, Laques, pero quizá soy culpable, porque no hablé claramente, de que tú no hayas respondido aquello que te pregunté, sino otra cosa... Así pues, esto es lo que apenas decía yo, que soy culpable de que tú no hayas contestado correctamente, porque no pregunté correctamente”.

⁵⁰ Pl., *R.*, VII, 539 b 9 c- 3: Οὐκοῦν ὅταν δὴ πολλοὺς μὲν αὐτοὶ ἐλέγξωσιν, ὑπὸ πολλῶν δὲ ἐλεγχθῶσι, σφόδρα καὶ ταχὺ ἐμπίπτουσιν εἰς τὸ μηδὲν ἠγεῖσθαι ὧν περ πρότερον· καὶ ἐκ τούτων δὴ αὐτοὶ τε καὶ τὸ ὅλον φιλοσοφίας πέρι

El siguiente párrafo de la *Metafísica*, obra en que Aristóteles –a quien propiamente se debe la forma ya no dialógica de este género–⁵¹ inquiere y problematiza las distintas hipótesis de lo que podría ser la sustancia,⁵² muestra suficientemente lo que se proponen obras como la *Respuesta del maestro Abamón*:

Lo importante para los que quieren avanzar bien es establecer correctamente las dificultades, pues el buen avance posterior es la solución de las dificultades que se establecieron anteriormente, y no es posible que desaten la atadura quienes la ignoran; sin embargo, la dificultad del pensamiento muestra ésta acerca del asunto; pues en la medida que tiene dificultad de avanzar, en esa medida tiene una experiencia semejante a los que han sido atados, pues en ambos casos es imposible proseguir hacia adelante. Por eso es preciso haber visto antes todas las contrariedades, por lo anterior y porque quienes investigan sin establecer primero las dificultades son semejantes a quienes ignoran a dónde es preciso caminar, y además de estas cosas tampoco conocen si alguna vez han encontrado o no lo que se buscaba, pues para éstos el fin no es evidente, pero es evidente para quien ha establecido antes las dificultades. Además es necesario que para juzgar sea mejor el que también ha escuchado, como se escucha a los que contienden en un juicio, todos los discursos que disputan.⁵³

Cabe añadir que, afecto a este género, ese mismo Porfirio que escribió a Anebón, fue autor de *Cuestiones homéricas* (Ὅμηρικὰ ζητήματα) dedicadas al maestro de Jámblico, Anatolio;⁵⁴ de *Colección de cuestiones retóricas* (Συναγωγή τῶν ῥητορικῶν ζητημάτων), y de *Cuestiones misceláneas* (Συμμικτὰ ζητήματα).⁵⁵ El género se siguió cultivando en la Academia hasta que el emperador Justiniano la cerrara en el año 529: su último director,

εἰς τοὺς ἄλλους διαβέβληνται, “y bien, cuando ellos mismos refutan a muchos, y por muchos son refutados, con vehemencia y rápidamente caen en el no creer nada de las cosas en que antes creían, y por esto ellos mismos y todo lo que atañe a la filosofía quedan desacreditados ante los demás”.

⁵¹ Dalsgaard Larsen, 1972, 155, n. 29.

⁵² Arist., *Met.*, 1028b 2: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλα τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία, “y además lo investigado y siempre problematizado desde antiguo, ahora y siempre, ¿qué es el ser?, esto es, ¿qué es la esencia?”

⁵³ Arist., *Met.*, III, 1, B 995 a 27-995 b 4: ἔστι δὲ τοῖς εὐπορήσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορήσαι καλῶς· ἢ γὰρ ὑστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστὶ, λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν, ἀλλ' ἢ τῆς διανοίας ἀπορία δηλοῖ τοῦτο περὶ τοῦ πράγματος· ἢ γὰρ ἀπορεῖ, ταύτη παραπλήσιον πέπονθε τοῖς δεδεμένοις· ἀδύνατον γὰρ ἀμφοτέρως προελθεῖν εἰς τὸ πρόσθεν. διὸ δεῖ τὰς δυσχερείας τεθεωρεῖν πάσας πρότερον, τούτων τε χάριν καὶ διὰ τὸ τοὺς ζητούντας ἀνευ τοῦ διαπορήσαι πρώτων ὁμοίους εἶναι τοῖς ποῖ δεῖ βαδίζειν ἀγνοοῦσι, καὶ πρὸς τούτοις οὐδ' εἴ ποτε τὸ ζητούμενον εὔρηκεν ἢ μὴ γινώσκειν· τὸ γὰρ τέλος τούτων μὲν οὐ δῆλον τῷ δὲ προηπορηκότι δῆλον. ἔτι δὲ βέλτιον ἀνάγκη ἔχειν πρὸς τὸ κρίναι τὸν ὡσπερ ἀντιδίκων καὶ τῶν ἀμφισβητούντων λόγων ἀκηκόετα πάντων. Véanse también Arist., *Met.*, 982 b; 1061 b, 1062 b, que cita Dalsgaard Larsen (1972, p. 155, n. 29).

⁵⁴ Wolff, pp. 17-18.

⁵⁵ A su vez, según la *Suda*, Longino, maestro de Porfirio, también había escrito un libro con el título προβλήματα Ὅμηρου καὶ λύσεις ἐν βιβλίοις β'. *Problemas de Homero y soluciones en dos libros* (Wolff, p. 16).

Damascio, también escribió una obra de este género conocida bajo el título *Aporías y soluciones acerca de los primeros principios*.⁵⁶

La obra de Abamón es, pues, la parte resolutive de una investigación —cuya primera parte fue llevada a cabo por Porfirio, mediante el plantamiento de preguntas y dificultades, como lo exigía la metodología propia—, pero es también una epístola, cuya extensión es particularmente notable.⁵⁷ Precisamente, la extrañeza que surge en el lector ante el título verdadero, puede servir como un pequeño aviso, sin connotaciones esotéricas, de estar frente a una epístola inusitada y peculiar, aunque poco o nada nos diga del contenido.

b) Porfirio y su “Epístola a Anebón”

Además de dar indicios sobre el género de la obra, el título, *Respuesta del maestro Abamón a la “Epístola a Anebón” de Porfirio y soluciones de las dificultades que se encuentran en ella*, también hace suponer que, si los primeros lectores de la obra encontraban un significado a ese título, esa epístola de Porfirio habría llegado a tener cierta relevancia; esa inquisición habría captado la atención de quienes pertenecían al círculo en que Porfirio se

⁵⁶ ΔΑΜΑΣΚΙΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ ΑΠΟΡΙΑΙ ΚΑΙ ΛΥΣΕΙΣ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΡΩΤΩΝ ΑΡΧΩΝ. En este tratado (*Pr.* 113), Damascio se refiere a la doctrina jambliqueana acerca de que lo inteligible tiene el segundo grado de unión después del único principio de todo, y dice que Jámblico afirmaba, por todas partes, que lo inteligible subsiste en torno al uno y no se separa de él; que negaba que en lo inteligible hubiera división, dualidad o distancia, y que, con esas y otras refutaciones semejantes, se oponía a cierto anciano (supuestamente Porfirio). Gale y Des Places tomaron este pasaje como una referencia a Iambl., *Myst*, I, 19, que, además, confirmaría la atribución del *De mysteriis* a Jámblico. Sin embargo, Damascio dice que esa doctrina Jámblico la expresó “por todas partes”, y no es seguro, aun tratándose de una oposición a Porfirio, que Jámblico se refiera específicamente al *De mysteriis* (Dam., *Pr.*, 113; Westerink-Combès, 2002b, III, p. 119, y n. ad loc. p. 214 n. 7). Respecto del género de estas obras puede rastrearse su influencia en las *Disputationes in utramque partem*, o en las *Quaestiones* o en las *Opositiones*, que se siguieron cultivando entre los latinos, en la Edad Media y también posteriormente.

⁵⁷ En la traducción de Des Places (1993) ocupa 213 páginas; en la de Sodano, 173; en la de Clarke *et al.*, 176; en la de Ramos Jurado, 190.

desenvolvía, y acaso todos aguardaban ansiosamente la respuesta; por esa epístola, los lectores del *De misteriis* tendrían indicios de su contenido.

Ahora bien, no es propósito de este trabajo ocuparse, al detalle, de la vida de Porfirio (ca. 232-305), o de la génesis, desarrollo y conclusión de su pensamiento, o de su obra,⁵⁸ pero algo habrá que decir de él en cuanto sirva a entender la obra que nos ocupa, ya sea considerándola como una obra de la filosofía neoplatónica, ya sea como una obra que trata de la religiosidad de la antigüedad tardía, supuestamente afectada por la eclosión de cultos orientales.

En cuanto al neoplatonismo, todos sabían quién era Porfirio. Tras haberse educado en Atenas, bajo la dirección del filólogo Longino (ca. 252-262),⁵⁹ consiguió una proverbial erudición en multitud de temas diversos que le dieron fama universal;⁶⁰ pero, sin embargo, sus intereses, casi enciclopédicos, y su vida se vieron radicalmente afectados tras haber entrado en contacto con Plotino en Roma (año 262).

Ahora bien, a pesar de que en su *Vida de Plotino* Porfirio busca poner de relieve la novedad del estilo de vida propuesto por su maestro, él mismo se cuida de hacer notar su propia importancia en la escuela,⁶¹ cuya dirección tal vez a la postre heredaría.⁶² En esa

⁵⁸ Cfr. supra n. 3.

⁵⁹ Según Plotino (Porph., *Plot.*, 14), “Longino era filólogo; pero filósofo, de ninguna manera”: φιλόλογος μὲν, ἔφη (sc. Plotino), ὁ Λογγίνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς.

⁶⁰ A propósito de la fama de Porfirio, véase el testimonio de San Agustín, *C. D.*, X, 32: *iste homo non mediocri ingenio praeditus*, “ese filósofo dotado con un ingenio no mediocre”; ib., XIX, 22: *Postremo ipse est Deus, quem doctissimus philosophorum, quamvis Christianorum acerrimus inimicus, etiam per eorum oracula, quos deos putat, Deum magnum Porphyrius confitetur*, “por último, él mismo es el Dios a quien el más docto de los filósofos, aunque acérrimo enemigo de los cristianos, incluso mediante los oráculos de aquellos que piensa que son dioses, Porfirio, confiesa que es el gran Dios”; ib., XXII, 3: *Deus... quem perhorrescunt numina Paganorum teste etiam Porphyrio, nobilissimo philosopho Paganorum*. “Dios... a quien temen los númenes de los paganos, siendo testigo incluso Porfirio, el más noble filósofo de los paganos”.

⁶¹ A Porfirio, Plotino lo trataba, supuestamente, como a un verdadero hermano (Porph., *Plot.*, 7).

⁶² Es natural pensar que a la muerte de Plotino, Porfirio, su discípulo más destacado, se habría ocupado de la escuela de su maestro, pero de ello en sentido estricto no hay ningún testimonio; probablemente desde antes de la muerte del maestro la “escuela” ya no existía.

escuela romana, lo vemos participar en cuestionamientos al maestro acerca de cómo el alma se une con el cuerpo, que ameritan al menos tres días para encontrar respuesta;⁶³ Plotino le encomienda rebatir al retórico Diófanos, que había interpretado procazmente el *Banquete* platónico, y, luego, alaba su impugnación citando algunos versos homéricos: “dispara así, acaso una luz para hombres te vuelvas”;⁶⁴ aunque Porfirio reconoce haber evitado el suicidio, gracias a que Plotino le aconsejó retirarse a Sicilia a descansar (año 267),⁶⁵ es perceptible, en la exposición del pensamiento plotiniano, cómo Porfirio se recomienda a sí mismo, como aquel que, gracias a su insistencia y compañía, consiguió que el maestro fuera prolífico en temas capitales de la discusión filosófica;⁶⁶ de hecho, su participación en ese círculo recibió como reconocimiento de excelencia la asignación del maestro para editar sus escritos,⁶⁷ los cuales, por la disposición que Porfirio les dio, todos los conocieron como las *Enéadas*.⁶⁸

⁶³ Porph., *Plot.*, 13. Allí, ante Taumasio, que se quejaba de los cuestionamientos de Porfirio acaso por creer que eran impertinentes, Plotino lo defiende porque esas interrogantes eran, más bien, esenciales.

⁶⁴ Porph., *Plot.*, 15. El verso adaptado en alabanza de Porfirio es “Βάλλ’ οὕτως, αἴ κέν τι φῶς ἄνδρεςσι (en Homero se lee Δαναοῖσι) γένηαι” (Hom., *Il.*, VIII, 282). En *Plot.*, 21, Porfirio afirma que su estilo es más apegado al gusto de Plotino que el de Amelio, que más bien era redundante.

⁶⁵ Porph., *Plot.*, 11. Se fue a Lilibeo, en Sicilia.

⁶⁶ La obra de Plotino está compuesta de cincuenta y cuatro tratados; éstos habrían tenido, en la exposición de Porfirio, un proceso de maduración, apogeo y decadencia. El apogeo habría coincidido precisamente con los años en que Porfirio estuvo presente en la escuela. Antes, Plotino ya había escrito veintiuno; durante la permanencia de Porfirio en la escuela, gracias a la insistencia del propio Porfirio y de Amelio, Plotino habría escrito otros veinticuatro, entre los que se encuentran, siempre según Porfirio, los más importantes de su pensamiento (Porph., *Plot.*, 6).

⁶⁷ Porph., *Plot.*, 18; 24.

⁶⁸ La distribución dada a la obra de Plotino por Porfirio, en seis libros, con nueve tratados cada uno (de allí el nombre de *Enéadas*), no parece ser casual (Porph., *Plot.*, 24: οὕτω δὲ καὶ ἐγὼ νδ’ ὄντα ἔχων τὰ τοῦ Πλωτίνου βιβλία διεῖλον μὲν εἰς ἕξ ἐννεάδας, τῇ τελειότητι τοῦ ἕξ ἀριθμοῦ καὶ ταῖς ἐννεάσιν ἀσμένως ἐπιτυχῶν: “así también yo, teniendo que los libros de Plotino eran cincuenta y cuatro los distribuí en seis conjuntos de nueve (*enéadas*), habiéndome encontrado gustosamente con la perfección del número seis y con los conjuntos de nueve”; véase también Stäcker, p. 50). Ya Aristóteles (*De caelo*, 268 a 11-15) había señalado la importancia del número tres, del cual son múltiplos el seis y el nueve: καθάπερ γὰρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὄρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος. διὸ παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὡσπερ νόμους ἐκείνης, καὶ πρὸς τὰς ἀγιστείας χρώμεθα τῶν θεῶν τῷ ἀριθμῷ τούτῳ, “pues como dicen los pitagóricos, el todo y todas las cosas están definidos por tres, pues fin, medio y principio tienen al número del todo, y éstos al de la tríada; por eso, habiendo tomado de la naturaleza como leyes de aquélla, también para las ceremonias de los dioses utilizamos este número”. Acaso tenga que ver también la teología caldea: θεῖος ὁ τῆς ἐννεάδος ἀριθμὸς ἐκ τριῶν τριάδων πληρούμενος, καὶ τὰς ἀκρότητας

Porfirio es conocido en Occidente por comentar a Aristóteles, por difundir el pensamiento de Plotino, y, sobre todo, por haber sido enemigo de los cristianos. La religión fue un tema particularmente importante de entre sus múltiples intereses: ya antes de encontrarse con Plotino, había escrito sus obras *Filosofía que debe extraerse a partir de los oráculos*, y *Acerca de la consagración de las estatuas*;⁶⁹ se sabe que también había escrito un comentario a los *Oráculos caldeos*.⁷⁰ Es decir, Porfirio de algún modo pretendía introducir en el ámbito filosófico reflexiones sobre asuntos religiosos.

Precisamente en su *Epístola a Anebón*, Porfirio expuso ciertas inquietudes religiosas, o, más bien, como se infiere a partir del título verdadero del *De mysteriis*, hace cuestionamientos y plantea dificultades a propósito de doctrinas y prácticas religiosas. Pero, como ya se dijo, si el título *Respuesta del maestro Abamón a la “Epístola a Anebón” de Porfirio, y soluciones de las dificultades que se encuentran en ella*, tiene algún sentido, debe pensarse que la obra de Porfirio fue muy conocida, al menos en los círculos filosóficos en que se movía.

La supuesta fama se corroboraría por el hecho de que esa *Epístola a Anebón* sirvió incluso a los cristianos como pretexto para argumentar en contra del paganismo y a favor

τῆς θεολογίας κατὰ τὴν Χαλδαϊκὴν φιλοσοφίαν, ὡς φησι Πορφύριος, ἀποσώζων, “el número de las *Enéadas* es divino, completado a partir de las tres tríadas, y preservando, como Porfirio afirma, las sumas de la teología de acuerdo con la filosofía caldaica” (Lyd., *Mens.*, IV, 122; Wuensch, p. 159, 5-8).

⁶⁹ Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, editada por Woff, y Περὶ ἀγαλμάτων (Wolff, pp. 206-213), cuyos fragmentos, junto con los del *De regressu animae*, editó Bidez, 1964, como apéndice a su *Vida de Porfirio*. Es importante señalar que no hay suficiente claridad en la cronología de las obras de Porfirio, y que tampoco es clara la transición de parte de Porfirio de un pensamiento predominantemente religioso hacia uno marcadamente teórico, sobre todo a partir de su encuentro con Plotino. Dicho de otro modo, también es posible que Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας no sea obra de juventud (Fowden, 1981, pp. 179 s.; cabe mencionar que este artículo de Fowden es una recensión de dos libros; según Fowden (1981, p. 182), el de Francesco Romano, *Porfirio di Tiro: Filosofia e cultura nel III secolo D. C.*, puede suplantarse al estudio de Bidez, 1964). La posición de Porfirio debe entenderse, pues, no sólo como difusor del pensamiento plotiniano, sino como precursor, y no antagonista, del pensamiento de Jámblico, que a la postre fue de más influencia en su momento que el pensamiento de Plotino. De cualquier manera, esta cuestión de la evolución del pensamiento de Porfirio no puede ser objeto de este trabajo, y me parece que no es determinante en lo que puede conjeturarse a propósito de lo que se afirma del *De mysteriis*.

⁷⁰ Zintzen, 1965, p. 89, n. 65.

de su propia religión.⁷¹ Gracias a ello, tenemos un resumen hecho por San Agustín en su monumental obra *La Ciudad de Dios*, y algunas referencias en otros autores cristianos, como Cirilo y Teodoreto, pero, principalmente, en Eusebio de Cesarea; sin embargo, la *Respuesta* de Abamón es la fuente principal para la reconstrucción de la *Epístola a Anebón*, dado que Abamón suele citar textualmente la *Epístola a Anebón*,⁷² de la cual ya se han ocupado Bidez⁷³ y Sodano.⁷⁴

Con el objeto de comprender mejor la *Respuesta* de Abamón (i. e., de Jámblico), me parece conveniente citar un fragmento de la *Epístola a Anebón* de Porfirio; mediante su lectura, uno puede hacerse una idea del tenor de la epístola de Porfirio, a la cual responde Jámblico en el *De mysteriis*. Se puede demostrar, además, tal como lo hizo Saffrey,⁷⁵ comparando precisamente este fragmento con el *De mysteriis*, cómo Jámblico había contestado puntualmente las preguntas de Porfirio o refutado sus impugnaciones, siguiendo el orden de la *Epístola a Anebón*:

Eusebio de Cesarea, *Preparación evangélica*, V, 10, 1-9:

10. Por cuáles métodos los admirables dioses de ellos se subordinan a los magos

Me perturba sobremanera cómo los dioses, aunque invocados como superiores, reciben mandatos como inferiores, y cómo, prescribiendo ellos mismos que sea justo quien los venera, sometidos por éste, tienen que hacer cosas injustas, y prescribiendo que no obedecerían el llamado de quien no está limpio de placeres amorosos, ellos no vacilan en llevar a dichos placeres ilegítimos a cualquiera que encuentran. También ordenan que es

⁷¹ Clarke (2001, p. 6) llega a decir que “los méritos de la *Epístola* (de Porfirio a Anebón) no pasaron inadvertidos en la antigüedad, pues Eusebio y Agustín seleccionaron algunos de sus pasajes polémicos más brillantes, y usaron a Porfirio como vara para golpear a los colegas paganos de éste tales como Jámblico”.

⁷² Las referencias y citas textuales a la *Epístola a Anebón* suelen aparecer en cursivas o entre comillas en las traducciones del *De mysteriis*.

⁷³ Bidez, 1964, pp. 80-87.

⁷⁴ Aunque, como se señaló (cfr. supra n. 139), Gale había emprendido la reconstrucción de la *Epístola a Anebón* de Porfirio, y la edición de Parthey tenía señalamientos más precisos que las referencias de Gale, Sodano (1958) ha realizado esa tarea de una manera más científica.

⁷⁵ Las cuestiones que se leen en este fragmento de la *Epístola a Anebón* (en el Apéndice incluí el texto griego con la traducción al frente), se hallan contestadas en el *De mysteriis*, en los libros que van del IV al VII (Saffrey, 1993 y 2000).

preciso a los intérpretes la abstinencia de los seres animados, para que no sean manchados por los vapores de los cuerpos (pero ellos mismos son seducidos sobre todo por los vapores de los sacrificios). Y se dice que es preciso que el vidente esté sin tocar cadáver, pero mediante animales muertos se llevan a cabo en su mayoría las evocaciones de dioses. Más irracional, pero con mucho, que esto, es el hecho de que no a un demonio, si lo encontrara, o a un alma de quien ha muerto, sino al mismo rey Sol o a la Luna o a alguno de los celestes, los espante un hombre, sometido por cualquiera, añadiendo amenazas, mintiendo para que aquéllos digan la verdad.

Pues ¿cuál exceso de estupidez no deja libre para el que amenaza con lo que ni sabe ni puede, el decir que injuriará al cielo y revelará los secretos de Isis, y que mostrará lo inefable que hay en Abidos y que detendrá la barca y que dispersará en torno a Tifón los miembros de Osiris, y de envilecimiento para los que temen de esa manera un miedo vacío y figuraciones, como si fueran niños enteramente insensatos? Ciertamente, incluso Queremón, el escriba sagrado, registra estas cosas, como también repetidas una y otra vez entre los egipcios, y dicen que estas tales cosas son las más violentas. Y las plegarias mismas, ¿qué discurso tienen, nombrando al que se aparece desde el barro, y al que se sienta sobre el loto, y al que viaja por mar en barca, y al que cambia sus formas según la hora, y al que según el signo zodiacal varía sus aspectos? Pues de esta manera dicen que es visto personalmente, ignorando que atribuyen a aquél la pasión propia de su propia fantasía. Si estas cosas se dicen simbólicamente, siendo símbolos de las potencias de aquél, digan la interpretación de los símbolos, pues es evidente que si fuera la pasión del sol, como en los eclipses, por todos sería visto lo mismo que por los que en lo mismo miran fijamente.

Además, ¿qué quieren decir los nombres ininteligibles y, de los ininteligibles, los que son bárbaros, en vez de los propios para cada uno? Pues, si lo que escucha dirige su mirada hacia lo significado, la noción que permanece la misma es autosuficiente para manifestarlo, aunque el nombre sea cualquiera. En efecto, tampoco el invocado sería egipcio por su origen, pero, aunque fuera egipcio, sin embargo, al menos no sería algo que utilizara una lengua egipcia ni que utilizara en absoluto una humana; pues todos estos artificios y excusas por medio de los augurios dichos a lo divino de las pasiones que surgen en nosotros o serían de magos, o se nos escapa que tenemos nociones acerca de lo divino contrarias a como ello mismo se halla en verdad.

Aunque parezca redundante, conviene ahora, creo, transcribir entero el resumen que de ella hizo San Agustín, para saber al menos en general el contenido de toda la epístola de

Porfirio, hoy perdida. Si se compara la parte correspondiente al fragmento citado de Eusebio, se corrobora, en alguna medida, que San Agustín es fidedigno y ordenado en su testimonio, a pesar de la utilización sesgada con que resume a Porfirio y del tono irónico que emplea:

San Agustín, *La ciudad de Dios*, X, 11:

Tuvo mejor juicio ese Porfirio, cuando escribió al egipcio Anebón, donde, semejante al que delibera e investiga, revela y trastorna artes sacrílegas. Y allí ciertamente reprueba a todos los demonios, los cuales, dice, por imprudencia arrastran vapor húmedo, y que por eso no están en el éter, sino en el aire debajo de la luna y en el globo mismo de la luna; sin embargo, no osa atribuir todas las falacias y malicias y necedades a todos los demonios por los cuales con razón está perturbado. Y, en efecto, a la manera de otros, llama benignos a algunos demonios, aunque confiesa que generalmente todos son imprudentes. Ahora bien, se admira de que con víctimas los dioses no sólo sean atraídos, sino incluso de que sean impelidos y obligados a hacer lo que los hombres quieren; y, si los dioses se distinguen de los demonios por el cuerpo y por la incorporeidad, de qué modo se considera que son dioses el sol y la luna y los demás seres visibles en el cielo, de los cuales no duda que sean cuerpos; y, si son dioses, de qué modo se dice que unos son benéficos, y otros, maléficos; y de qué modo se reúnen con los incorpóreos, aunque sean corpóreos. Investiga también, como si dudara, si en los que adivinan y hacen ciertas cosas admirables, aquello por lo cual estas cosas tienen fuerza son las pasiones del alma, o bien, si son algunos espíritus que vienen de afuera; y conjetura que son más bien los espíritus que vienen de afuera; por eso es que, usando piedras y hierbas, atan a algunos, y abren puertas cerradas, o realizan admirablemente esta clase de cosas. Por eso dice que otros opinan que existe cierto género para el cual es propio escuchar, falaz por naturaleza, que toma todas las formas, de muchos modos, que simula dioses y demonios y almas de difuntos, y que éste es el que realiza todas estas cosas que parecen buenas o malas; pero que, alrededor de aquellos que en realidad son buenos, nada ayuda; por el contrario, ni conoce a éstos, sino incluso malamente concilia y reprocha e impide alguna vez a los seguidores diligentes de la virtud, y está lleno de temeridad y de soberbia, goza con los vapores, es seducido con adulaciones; y las demás cosas que son de este género de falacias y de espíritus malignos, los cuales vienen de afuera al alma y engañan a los sentidos humanos, ya estén dormidos ya despiertos, las confirma, no como si lo hubieran persuadido, sino tan tenuemente sospecha o duda, que declara que otros opinan esto. Lo cierto es que fue difícil

para un filósofo tan grande o conocer o denunciar confiadamente toda la sociedad diabólica, de la cual cualquier viejecita cristiana ni siquiera duda qué sea, y a la cual con toda libertad detesta. A no ser que casualmente también éste tenga miedo de ofender a Anebón mismo, a quien escribe, en su calidad de sacerdote ilustrísimo de tales cosas sagradas y a otros admiradores de tales obras como si fueran divinas y adecuadas para venerar a los dioses.

Sin embargo, sigue y recuerda, como investigando, aquellas cosas que sobriamente consideradas no pueden ser atribuidas sino a potestades malignas y falaces. En efecto, pregunta por qué a los invocados como mejores se les ordena, como a peores, que ejecuten los preceptos injustos de un hombre; por qué no escuchan a quien ruega, si se ha ocupado en asuntos venéreos, cuando ellos mismos no titubean en llevar a cualesquiera a varios concúbitos deshonestos; por qué denuncian que es conveniente que sus sacerdotes se abstengan de los animales, para que no se contaminen en absoluto con los vapores corpóreos, pero ellos mismos son seducidos por otros vapores y por los aromas de las víctimas, y aunque el vidente es apartado del contacto de cadáveres, generalmente ellos son celebrados con cadáveres; por qué sucede que un hombre, atacado por un vicio cualquiera, dirige amenazas, y aterra falsamente, para arrancarles la verdad, no a un demonio o a alguna alma de difunto, sino al sol mismo y a la luna o a cualquier otro de los celestes. Pues también amenaza al cielo con golpearlo él mismo y con otras cosas similares imposibles para un hombre, para que aquellos dioses, aterrados con falsas y ridículas conminaciones, tal como los niños más insensatos, realicen lo que se les ordena. Dice incluso que cierto Queremón, perito en tales cosas sagradas o, más bien, en sacrilegios, escribió que esas cosas que entre los egipcios son celebradas por los rumores o acerca de Isis o acerca de Osiris, su marido, tienen la fuerza más grande para obligar a los dioses a hacer lo que se les ordena, cuando aquel que con hechizos los obliga, los amenaza con revelarlos o trastornarlos él mismo; cuando dice, incluso, que él habrá de disipar terriblemente los miembros de Osiris, si descuidan hacer lo mandado. Con razón se admira Porfirio de que de este modo y con estas cosas vanas e insensatas un hombre amenace a los dioses, y no a cualesquiera, sino a los celestes mismos y que resplandecen con una luz sideral, y de que no sin efecto, sino obligándolos con potestad violenta y conduciéndolos con estos terrores a hacer lo que él quiera; pero, por cierto, bajo la apariencia del que se admira y del que indaga las causas de tales cosas da a entender que hacen estas cosas aquellos espíritus cuyo género describió más arriba bajo la opinión de otros, falaces, como él mismo estableció, no por naturaleza, sino por vicio, los cuales simulan ser dioses o almas de difuntos; sin embargo, como dijo él mismo, no simulan ser demonios, sino claramente lo son. Y porque le parece que, con hierbas y piedras y animales, y con algunos

sonidos ciertos y voces, y con figuraciones y ademanes, incluso con ciertos movimientos de las estrellas observados en la revolución del cielo, se fabrican en la tierra por los hombres potestades idóneas para conseguir efectos varios, todo esto es pertinente a los mismos demonios por sí mismos, engañadores de almas que se han puesto debajo de ellos mismos, los cuales exhiben como placenteras para sí mismos las burlas de los errores de los hombres. Por tanto, dudando del asunto verdadero o inquiriéndolo, Porfirio recuerda aquellas cosas por las cuales se refutan y se impugnan, y se muestran concernir no a aquellas potestades que nos favorecen para conseguir la vida bienaventurada, sino a demonios engañadores; o como mejor sospechamos del filósofo, de ese modo quiso no ofender con autoridad casi soberbia de doctor al hombre egipcio entregado a tales errores y que opinaba que él sabía algunas cosas grandes, ni abiertamente turbarlo con un debate de quien se opone, sino casi con la humildad de quien busca y desea aprender, cambiarlo hacia aquellas cosas que deben ser pensadas, y mostrar cuánto deban desdeñarse o incluso evitarse. Por último, cerca del final de la carta, pide que le sea enseñado por aquél cuál sea de la sabiduría egipcia el camino a la felicidad. Por lo demás, dice que aquellos que tienen conversación con los dioses para esto, para inquietar la mente divina por encontrar un fugitivo o por comprar un predio, o por nupcias o por negocio o por algo de este tipo, parecen en vano haber cultivado la sabiduría; incluso, que aquellas divinidades mismas con quienes conversan, aunque de las demás cosas predijeran la verdad, sin embargo, puesto que acerca de la felicidad nada seguro ni suficientemente idóneo informaran, ni eran aquellos dioses ni demonios benignos, sino aquello que se dice falaz, o toda una ficción humana.

La fecha de composición de la “Epístola a Anebón”

Dado que la *Epístola a Anebón* no está dirigida a Plotino, se podría pensar que Porfirio la escribió antes de haberse puesto en contacto con su maestro en Roma. Si no, ¿por qué se habría dirigido a otra persona? Otra posibilidad, por dilucidar, es que esa *Epístola a Anebón* hubiera sido escrita después de la muerte de Plotino (ca. 270);⁷⁶ sin embargo, debe saberse que algunos de los cuestionamientos que se leen en la *Epístola a Anebón* podrían encontrar

⁷⁶ Puede parecer que Porfirio, dado que habría sido maestro de Jámblico después de la muerte de Plotino, haya escrito su *Epístola a Anebón*, siendo más grande de edad, pero Wolff, p. 27, piensa que Porfirio la escribió siendo más joven.

solución en las *Enéadas*, y también en otros tratados porfirianos, como el *De regressu animae* y el *De abstinentia*.⁷⁷

Es presumible que hubo transformaciones en el pensamiento religioso de Porfirio, sobre todo, a partir de su encuentro con Plotino:⁷⁸ parece que, al principio, Porfirio aceptó las prácticas religiosas habituales del paganismo, en particular los sacrificios y la adivinación, e incluso había creído poder sacar una enseñanza filosófica a partir de los oráculos; pero, tras conocer la vía plotínica de la felicidad (alejamiento de todo y purificación del alma a través de las virtudes; introspección intelectual, que permite al alma emprender el camino hacia sí misma y encontrar en sí misma al Uno, fuente de todos los seres, con quien a la postre conseguiría la amorosa unión que está más allá del intelecto), Porfirio consideró las actividades teúrgicas tolerables acaso para el vulgo, y les atribuyó utilidad realmente menor, tal vez con cierto papel purificador, pero de ninguna importancia para la unión con lo divino,⁷⁹ la cual, en el ideal plotínico, es lo realmente importante.⁸⁰

⁷⁷ Bidez, 1964, 85-87.

⁷⁸ Wolff, p. 20: *Porphirius igitur non is fuit, qui, quae ex Longini ore imbibisset, illico fastidians abiiceret; sed dum magis magisque intellegere sibi videtur, unice veram esse Plotini philosophiam, cum hac ut Homerum et veterem deorum conciliaret, eo aliquamdiu interpretationis genere usus est, ut sub verbis, simulacris, caeremoniis nescio quid sublime latere censeret...* ib., p. 26: *Postremo postquam Plotino totum se dedit omnino se ad mentem meditationemque vertit, et Homerum et traditas vulgo opiniones prorsus abiicit...* ib., p. 30: *Itaque tenuit Porphirius primum oracula et explicavit, nulla re extrinsecus ascita; tum in libris de materia ad philosophica Chaldeorum oracula transit; postremo in libris de regressu haec quoque abiicit, veritatem in iis frustra se quaesivisse confessus.* “Así pues, Porfirio no fue aquel que, al punto sintiendo asco, arrojara lo que había bebido de la boca de Longino; pero mientras más y más le parece entender que únicamente era verdadera la filosofía de Plotino, para conciliar con ésta a Homero y el viejo culto de los dioses, usó durante algún tiempo aquel género de interpretación, de manera que él juzgaba que bajo las palabras, los simulacros, las ceremonias se escondía no sé qué sublime... Al último, después de que absolutamente se entregó todo él a Plotino y se volvió a la mente y a la meditación, rechazó enteramente tanto a Homero como las opiniones transmitidas por el vulgo... Así, Porfirio, primeramente mantuvo y explicó los oráculos, tras no haber sido aceptada extrínsecamente ninguna cosa; después, en los libros acerca de la materia, transitó hacia los oráculos filosóficos de los caldeos; por último, en los libros *Acerca del regreso* también rechazó éstos, habiendo confesado que en vano en ellos había él investigado la verdad”.

⁷⁹ Porph., *De regressu animae*, fr. 2 (Bidez, 1964, p. 27*, 21) (= Aug., *C. D.*, X, 9): *Nam et Porphirius quandam quasi purgationem animae per theurgian, cunctanter tamen et pudibunda quodammodo disputatione promittit; reversionem vero ad Deum hanc artem praestare cuiquam negat;* ib., fr. 3, (Bidez, 1964, p. 31, 24-32*, 4) (= Aug., *C. D.*, X, 27): *sufficit quod purgatione theurgica neque intellectualem animam, hoc est mentem nostram, dicis posse purgari, et ipsam spiritalem, id est nostrae animae partem*

Pero allí está la *Epístola a Anebón*, la cual da cuenta de una inquisición porfiriana acerca de las prácticas religiosas. Cabe suponer una verdadera, legítima y auténtica investigación de parte de Porfirio; en ese caso, sus cuestionamientos parecerían haber sido suscitados por el encuentro, aparentemente reciente, con el pensamiento de Plotino.⁸¹ Se sabe que Porfirio tenía cierto desasosiego por no haber encontrado un camino para la liberación del alma,⁸² como si no hubiera sido del todo persuadido por Plotino; sin embargo, se puede pensar que Porfirio, ya convencido del pensamiento de Plotino, finge investigar, y en realidad quiere él mismo ironizar un poco a quienes entre los filósofos no se deciden a abrazar la vía intelectual de Plotino para alcanzar la unión mística; de ser así, también cabe pensar en una

mente inferiorem, quam tali arte purgari posse asseris, immortalem tamen aeternamque non posse hac arte fieri confiteris. “Pues también Porfirio anuncia una, por decir así, purgación del alma a través de la teúrgia; lentamente, sin embargo, también con una disputa de algún modo pudorosa; pero niega que esta arte pueda ofrecer a cualquiera el regreso a Dios... basta que dices que por la purgación teúrgica no puede ser purgada nuestra ánima intelectual, esto es, nuestra mente, y confiesas que, sin embargo, el alma espiritual misma, esto es, la parte de nuestra alma inferior a la mente, la cual aseguras que puede ser purgada por tal arte, no puede ser hecha inmortal y eterna por esta arte”.

⁸⁰ Plot., I, 2, 6, 3: ‘Ἄλλ’ ἢ σπουδῆ οὐκ ἔξω ἀμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι. “Pero el afán no es estar sin error, sino ser dios”.

⁸¹ En opinión de Bidez, la composición de la *Epístola* ya delata el encuentro con Plotino, es decir, después del año 262; a ello se opone A. Börtzler, para quien la *Epístola a Anebón* era una obra que Porfirio habría escrito antes de su contacto con Plotino (Bidez, 1964, pp. 80 s. y 86). Wolff (p. 27) también cree que Porfirio escribió la *Epístola a Anebón* no mucho antes de trasladarse a Roma. Según Clarke (2001, p. 6), Zeller fue quien originalmente señaló la fuerte tendencia plotiniana en la *Epístola a Anebón*. Dalsgaard Larsen (1972, p. 195, y n. 203) acepta también la opinión de Sodano, según la cual Porfirio escribió su *Epístola a Anebón* entre los años 263 y 268; pero también consigna la posibilidad, señalada por Theiler, de que Porfirio la haya escrito cuando ya no era joven; según consigna el mismo Dalsgaard Larsen (ib.), Pépin cree que la *Epístola a Anebón* sería contemporánea a la obra porfiriana *Acerca del antro de las ninfas*, exégesis ya plotiniana del pasaje homérico de la *Odisea*. Para Zintzen (1983, p. 315), la *Epístola a Anebón* reflejaría la mala conciencia de un filósofo que duda y que no supo poner en sintonía las enseñanzas de Plotino con su apego a los ritos, a los que no pudo nunca rechazar por completo. Edwards (1993, p. 164) sugiere que los defectos de argumentación de Porfirio en su *Epístola a Anebón* podrían explicarse postulando para ella una fecha temprana. Smith (2002, p. 299) cree que la inquisición es genuina y un intento positivo de encontrar soluciones filosóficas. La realidad es que casi toda la datación de la producción porfiriana es muy dudosa (Edwards, 1993, p. 163). Para una fecha más tardía de la *Epístola a Anebón*, véanse infra nts. 217 y 285.

⁸² Aug., *C. D.*, X, 32, refiriéndose al *De regressu Animae* de Porfirio. Zintzen (1983, p. 317 s.) muestra cómo “la salvación del alma” (σωτηρία ψυχῆς) era un tema preferido de Porfirio, quien a su vez influye en Arnobio. Precisamente a ese tema Porfirio dedicó el libro referido por San Agustín; también es un tema tratado por Jámblico. Sin embargo, Plotino no habla de la “salvación del alma”, y no utiliza el término “salvación” en el sentido en que se encuentra en Porfirio y Jámblico.

fecha más tardía para la redacción de la *Epístola a Anebón*.⁸³ Saffrey, suponiendo que la edición de las *Enéadas* (ca. 280) se hizo a la par de la *Epístola a Anebón*, y que éste es un personaje real, sujeto en ese momento a la autoridad (acaso nociva o al menos contraria al intelectualismo plotiniano) de Jámblico, conjetura que Porfirio habría escrito su epístola, porque “se siente celoso de la influencia ejercida sobre su discípulo, o bien, lo quiere reforzar en su resistencia”.⁸⁴

La “Respuesta del maestro Abamón” y reflexiones sobre su contenido y disposición

Dado que la *Epístola a Anebón* impugna la dirección ritual que habría de tomar la investigación en los círculos filosóficos, el contenido de la *Respuesta* de Abamón no es asunto menor, sino más bien complejo e importante en las discusiones dentro de los círculos intelectuales de la época. Dicho de otro modo, en la lectura del *De mysteriis*, se asiste a un debate sobre una reiterada preocupación dentro del pensamiento porfiriano y del círculo de personajes con quienes comparte su vida filosófica, entre los cuales se hallaría ese tal Anebón. Éste podría ser el sacerdote egipcio que Porfirio menciona en su *Vida de Plotino*,⁸⁵ o bien, acaso algún egipcio que figuraba como alumno de Jámblico —quien, bajo el pseudónimo de Abamón, maestro de Anebón, habría escrito el *De mysteriis*—,⁸⁶ pero no se sabe con certeza la identidad de ese Anebón; lo cierto es que no fue él quien respondió a las preguntas ni quien resolvió las dificultades de Porfirio, porque, al decir de Saffrey,

⁸³ Bidez, 1964, p. 87: “con su crítica despiadada, Porfirio quiere despertar dudas fecundas entre los paganos y los cristianos, y atraerlos hacia la filosofía”. Clarke (2001, p. 6, y p. 14, n. 18) piensa en un periodo entre 290 y 305; según esta autora, la *Epístola*, que acusa cierto cinismo al que Porfirio estaría más propenso al final de su carrera, es una obra poderosa y altamente sofisticada, llena de confianza intelectual.

⁸⁴ Saffrey, 1990a, p. 101.

⁸⁵ Porph., *Plot.*, 10, 15-28.

⁸⁶ Más abajo se hablará de la atribución de la obra a Jámblico. De momento basta señalar que, según Eunapio, en su escuela de Apamea había un discípulo egipcio (Eun., *VS*, 473), y quizá Anebón habría también pertenecido a su escuela (Saffrey, 1990a, pp. 100-102).

Abamón (Jámblico) sabía que la *Epístola* de Porfirio estaba subrepticamente dirigida al maestro o a la escuela entera más que al solo discípulo, y no hay que pensar que Abamón se equivoca en su proceder al contestar la carta dirigida a su alumno.⁸⁷ ¿Qué debiera pensarse si ese tal Anebón no existió?⁸⁸

Naturalmente *La respuesta del maestro Abamón* no es una simple carta, y ni siquiera se podría hablar, sin reduccionismos, de una simple epístola “filosófica”, a la manera de las más famosas obras de este tipo, como son las Cartas de Epicuro: *a Meneceo* (ética y teología), *a Herodoto* (física) o *a Pitocles* (meteorología), o las de Séneca a Lucilio, acerca de innumerables temas, preponderantemente éticos, por no mencionar las de Jámblico mismo, sobre el destino,⁸⁹ sobre la sabiduría, sobre la temperancia, sobre la virtud.⁹⁰ Pero, si bien es cierto que la obra tiene muchos rasgos filosóficos, sobre todo en el hecho de buscar la explicación de principios (ἀρχαί) y de causas (αἰτίαι),⁹¹ el contenido de la obra no se limita a la perspectiva filosófica. Abamón mismo aclara que su respuesta es más amplia, cuando, con un rasgo que pareciera muy actual,⁹² y que es muy aristotélico,⁹³ menciona las distintas maneras en que dará solución a las dificultades establecidas por Porfirio:

⁸⁷ Saffrey, 1990a, p. 101.

⁸⁸ Sin prueba alguna, Bernays llegó a afirmar que este Anebón era también un personaje ficticio (Bidez, 1964, p. 81, n. 3). También es la opinión de Sodano (1958, p. XXXVII), y de Thillet (p. 176 s.). Clarke (2001, p. 14, n. 25) señala que el escolio preliminar (cfr. infra n. 246) de Psellus hace pensar *ex silentio* que Anebón sí sería un personaje real. Hopfner (p. VIII) relacionó el nombre con el dios egipcio Anubis.

⁸⁹ Molina, 2005.

⁹⁰ Cfr. supra n. 116.

⁹¹ Dalsgaard Larsen, 1972, pp. 165-176.

⁹² Iambl., *Myst.*, I, 2 (cfr. infra n. 228). Resulta curioso el parecido de las expresiones jambliqueanas con las siguientes líneas de Ratzinger, el actual papa, Benedicto XVI: “Se accede a la filosofía sólo filosofando, es decir, desarrollando el pensamiento filosófico; la matemática se abre únicamente al pensamiento matemático; la medicina se aprende practicando el arte de curar, y no sólo por medio de los libros y de la mera reflexión. Del mismo modo, no puede comprenderse la religión más que mediante la religión; éste es un axioma indiscutible de la filosofía de la religión” (Ratzinger, 2005, p. 142). Según Ramos Pasalodos (p. 27 y n. 36), Tertuliano también está cercano a este pensamiento, cuando, en su tratado *Acerca de la resurrección de los muertos*, V, 1, dice: “los herejes nos obligan a hacer retórica, así como de la misma manera los filósofos a filosofar”; Pasalodos (ib.) remite también a Proclo, *Comentario al Parménides*, IV, 219.

⁹³ Arist., *EE*, 1216, 35-37: διαφέρουσι δ' οἱ λόγοι περὶ ἐκάστην μέθοδον οἷ τε φιλοσόφως λεγόμενοι καὶ οἱ μὴ φιλοσόφως. “Son distintos los argumentos acerca de cada método, los que se dicen filosóficamente y los que se dicen no filosóficamente”. Id., *EN*, 1094 b 23-25: πεπαιδευμένου γὰρ ἐστὶν ἐπὶ τοσοῦτον τὰκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται. “Es propio del que está educado investigar en cada género lo exacto en tanto en cuanto la naturaleza del asunto lo permite”.

Te daremos convenientemente la respuesta apropiada en cada caso, y responderemos lo teológico, teológicamente; teúrgicamente, lo teúrgico, y, junto contigo, buscaremos y examinaremos filosóficamente lo filosófico, y de estos asuntos traeremos a la luz cuantos se extienden hacia las primeras causas; y cuantos están dichos en torno a las costumbres o a los misterios, los discutiremos, como es debido, de acuerdo con el modelo ético, y así mismo, de acuerdo con su propio modo, dispondremos en orden los demás.⁹⁴

El asunto central y culmen de la *Respuesta* radica en considerar a la teúrgia (adivinación, ritos y plegarias) como la única vía para alcanzar la felicidad. No parece de más señalar que el *De misteriis* no es una justificación racional de la teúrgia, sino que, más bien, incluye una explicación razonable de por qué la teúrgia, al ser una obra divina, no puede ser atribuida a la razón humana.⁹⁵

El *De misteriis* sería, no debe olvidarse, la continuación de una investigación iniciada por Porfirio, quien, mediante una carta dirigida al egipcio Anebón, planteó preguntas y dificultades sobre cuestiones y prácticas religiosas que lo habrían inquietado; el resumen de San Agustín o el fragmento citado por Eusebio, bastan para darse cuenta de que los cuestionamientos porfirianos parecen una serie sin orden, una acumulación caótica. Pero la epístola que los responde arrojará algo de luz sobre dicho desorden, pues Abamón ha sido muy cuidadoso en responder críticamente:⁹⁶ se le mira en I, 2 (capítulo fundamental para

⁹⁴ Iambl., *Myst.*, I, 2: Τὸ δ' οἰκεῖον ἐπὶ πᾶσιν ἀποδῶσομέν σοι προσηκόντως, καὶ τὰ μὲν θεολογικὰ θεολογικῶς, θεουργικῶς δὲ τὰ θεουργικὰ ἀποκρινόμεθα, φιλοσόφως δὲ τὰ φιλόσοφα μετὰ σοῦ συνεξετάσομεν· καὶ τούτων μὲν ὅσα εἰς τὰ πρῶτα αἴτια διήκει κατὰ τὰς πρώτας ἀρχὰς συνακολουθοῦντες εἰς φῶς προάξομεν, ὅσα δὲ περὶ ἡθῶν ἢ περὶ τελῶν εἴρηται κατὰ τὸν ἠθικὸν τύπον διατιήσομεν δεόντως, καὶ τᾶλλα ὡσαύτως κατὰ τὸν οἰκεῖον τρόπον ἐν τάξει διαθησόμεθα.

⁹⁵ Iambl., *Myst.*, II, 11. Respecto a este asunto, pueden tenerse presentes las conclusiones de Stäcker (pp. 277 s.): “Jámblico permite reconocer una racionalidad de dignidad propia. No por casualidad era tan extraordinariamente favorable el juicio de sus contemporáneos sobre él. Jámblico había recreado radicalmente en sus pensamientos la santidad del principio plotínico, evidentemente al precio del rechazable intelecto de tipo porfiriano. Justamente en esto se encuentra fundamentada la objeción actual de que Jámblico habría sido un corruptor o incluso el corruptor de la racionalidad griega. Sólo que no se toma en cuenta el hecho de que esta racionalidad en el principio ya había sido “corrompida” en Plotino. Siguiendo su propia razón era inevitable para Jámblico caer en el así llamado irracionalismo. Pero en esto no se hace reconocible interés alguno en la religión popular de proveniencia oriental, ni populismo alguno”. Stäcker concluye: “el irracionalismo se condiciona más bien sistemáticamente: la presencia simbólica de los dioses lo exige. Jámblico puede parecer irracional a la comprensión humana, pero no a la razón. Con otras palabras: la efectividad del ritual teúrgico es incomprensible, mas no sin sentido. Sólo en el reconocimiento de la racionalidad de este irracionalismo podrá honrarse la posición jambliqueana como lo merece”.

⁹⁶ Muy cerca de lo cierto estuvo Thillet, p. 179, cuando calificó la obra como “una especie de comentario crítico”. Clarke (2001, p. 12) señala que más que una apología, es decir, un discurso de defensa de la teúrgia,

comprender la naturaleza y estructura de la obra) delimitar las dificultades planteadas, enumerarlas y jerarquizarlas; explicar la perspectiva de su respuesta, y distinguir las respuestas en conformidad con el tipo de problemas planteados.⁹⁷ Por lo demás, el autor del *De mysteriis*, como se verá en seguida con algunos de los muchos ejemplos que pudieran aducirse, no ha sido servil. Ya desde el principio admite que no contestará sin más todas las preguntas, pues éstas tienen a veces perspectivas equivocadas, y así en I, 3, reprende a Porfirio por conceder que los dioses existen; el error estriba en que la existencia de los dioses no puede estar sujeta a nuestra aceptación. Por otra parte, en el mismo lugar, señala que ni siquiera es apropiado decir que se conoce a los dioses, pues en la relación que se puede tener con ellos no se da la distinción que se da entre sujeto que conoce y objeto conocido.

Otras veces, como en I, 4, le corrige la pregunta, porque los seres superiores no pertenecen todos a un solo género, y, además, la completa, porque la pregunta acerca de la peculiaridad de cada uno de los seres superiores debía abarcar la esencia, la potencia y la actividad, asunto que no se retomará sino hasta II, 1. En I, 6, Abamón deja incompleta su respuesta, pues, a partir de lo ya contestado acerca de las almas y de los dioses, Porfirio debe por analogía establecer las peculiaridades de héroes y demonios. También en I, 9, Abamón rectifica la pregunta, pues no contestará en los términos en que fue formulada. En I, 16, evita ocuparse en cierta oposición, pues la opinión no viene de Porfirio directamente sino de otros.

el *De mysteriis* puede verse como un discurso de revelación. Es innegable que Jámblico supera el simple plano de la defensa y parece tomar a veces la posición de quien hace propaganda, y entonces no se ciñe al “orden” impuesto por la *Epístola a Anebón*.

⁹⁷ Hopfner (pp. IX y XI) considera al *De mysteriis* escrito o tratado sistemático.

En III, 25, renuncia a seguir considerando contradicciones, bajo el argumento de que éstas sólo divagan erísticamente. En IV, 6, refuta “por abundancia”, es decir, con más argumentos, que se cometa injusticia de parte de los dioses en las invocaciones que se les dirigen. En V, 13, a pesar de haber ya refutado las objeciones, para ser más claro y para no dar la idea de no mover la reflexión o de que no se dirige a los razonamientos del alma, discurre más ampliamente y ofrece más indicios.

A veces amonesta a Porfirio, como en I, 8, porque éste llegó a considerar la mentira como digna de discurso, pues, en ese caso, el cúmulo de refutaciones es vano: pretender solucionar refutaciones falsas o dar soluciones falsas es como golpearse a sí mismo. En IX, 1, le señala Abamón a Porfirio que ejercita sus cuestiones en lo referente al demonio personal habiendo arrastrado la acción divina hacia la humana.

Como se puede apreciar, en el *De mysteriis* hay un género mixto de epístola y de investigación (ζητήματα), la cual metódicamente plantea dificultades y busca soluciones. Ignorar este hecho y la perspectiva más que filosófica desde la cual se escribe ha llevado a desenfocar su recepción. Por ejemplo, al hacer su traducción, perdida la carta de Porfirio,⁹⁸ Nicolaus Scutellius habría preferido dejar, aunque incompleto, el título de Ficino –más familiar o atractivo para los lectores–, dado que el título verdadero no se entendería ya adecuadamente; además, habría hecho todo para darle a esa carta la apariencia de un tratado escolástico: dividirlo en diez segmentos, al considerar esa cifra como sagrada, y esos segmentos en capítulos.⁹⁹

⁹⁸ La *Epístola a Anebón* debió de perderse entre los años 1200 y 1450 (Sodano, 1958, p. XXXIX).

⁹⁹ Nicolaus Scutellius estima: *nam primus equidem duram (sicut aiunt) rupi glaciem, nempe chaos erat magnum, nec caput rerum, nec pedes exstabant, omnino rudis, indigestaeque molis. Nunc divina aura labori meo aspirante, digestum habes opus in decadem sacratissimum segmentorum. Quin etiam decem illa segmenta per capitum membra distinxi.* “Pues fui el primero, ciertamente, en romper, como dicen, el duro hielo; por supuesto, el caos era grande, y no quedaba ni cabeza de las cosas, ni pies, de mole totalmente ruda y desordenada. Ahora, acompañando a mi trabajo una divina aura, tienes una obra ordenada en una década de

Para Thomas Gale, esas supuestas diez secciones tratan los temas siguientes: I. Los dioses y lo divino, en general; II. Los demonios y los héroes, sus manifestaciones; III. La mántica; IV. De la influencia de los dioses, etcétera; V. Sacrificio y plegaria; VI. Prescripciones religiosas y actos rituales; VII. La teología egipcia simbólica; VIII. La causa primera, la astrología y la voluntad libre, según la teología egipcia; IX. El demonio protector del hombre; X. La felicidad. Empero, esos títulos, de acuerdo con Dalsgaard Larsen, se limitan a su tema sólo en el caso de II, III, V, VII, IX y X; pero en IV, VI y VIII, es difícil conformarse con ellos, y, en general, no se puede apreciar, con esta división y con estos títulos de los libros, el contenido, la estructura y el carácter de la obra.¹⁰⁰ Asimismo, Parthey y Des Places repitieron esa división, y arrastraron la opinión que de la obra se tenía como caótica y desordenada; esto explica en parte la deformación que ha sufrido la apreciación de la obra que nos ocupa, y la necesidad de aclarar siempre cuál es su verdadero título.

De momento pueden ayudar las siguientes consideraciones sobre su contenido y su disposición: el libro I y II pueden verse como unidad; su contenido, tras el prólogo y el plan de la obra, tiene que ver con el sentido en que se tiene “conocimiento” de los dioses, su clasificación y sus epifanías; dicho más específicamente, el libro I versa sobre el hecho de que propiamente hablando no se “conoce” a los dioses, sino que se tiene contacto innato con ellos y con los otros géneros divinos (héroes, demonios y almas); sobre las peculiaridades (de esencia, de potencia y de actividad) de esos seres superiores, y sobre algunas de sus fallidas definiciones; el libro II versa sobre sus manifestaciones, analizadas

sacratísimos segmentos. Más aún, incluso distinguí aquellos diez segmentos mediante partes de capítulos” (citado en Parthey, p. XXII, y en Saffrey, 1993, p. 145).

¹⁰⁰ Dalsgaard Larsen, 1972, p. 149.

de acuerdo con los géneros establecidos en el libro precedente,¹⁰¹ y, al final, se habla sobre la efectividad de la teúrgia. El libro III constituye, por separado, un “tratado” acerca de la mántica; el punto importante es considerar a los dioses como su causa eficiente. Los libros del IV al VI (y parte del VII) se ocupan puntualmente de dar respuesta a supuestas contradicciones que Porfirio encontraba en el culto, tal como aparecen formuladas en el fragmento, citado arriba, de la *Epístola a Anebón*;¹⁰² la clave de solución es que lo superior, bajo ninguna circunstancia, puede ser dominado por lo inferior. Cabe mencionar que el libro V, dedicado a los sacrificios y a la plegaria, ha sido considerado como el más importante de toda la obra,¹⁰³ desde el punto de vista teológico, y el brillante libro de Nasemann, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De Mysteriis*, está dedicado a comentarlo en detalle.¹⁰⁴ Punto esencial de la doctrina sobre los sacrificios es que los dioses son absolutamente trascendentes y, por ello, no pueden en absoluto ser coaccionados por los sacrificios. Si los dioses actúan en las ceremonias es por cierta afinidad con los elementos en ellas implicados, y, sobre todo, porque ellos son voluntariamente generosos. Por otra parte, los sacrificios implican la bondad de la materia y su utilización necesaria para el progreso hacia la unión con lo divino. Los libros VII y VIII son, juntos, un “tratado

¹⁰¹ La estructura unitaria de los libros I y II ha sido analizada detalladamente por Saffrey (1990e, pp. 109-295). El libro I debería haber terminado en II, 2, y el II, que trata de las epifanías, comienza propiamente en II, 3, tal como Sodano (1984) divide el texto en su traducción. Acertadamente, el estudio de Clarke (2001) destaca esta exposición de las epifanías como una de las más importantes de la obra de Jámblico.

¹⁰² Cfr. supra pp. 64 s.

¹⁰³ Armstrong, 1987, p. 521: “sólo una pequeña parte de esta obra (sc. *De mysteriis*), o sea 18 de las 178 páginas de la edición Budé, trata sobre los ritos y las doctrinas vinculadas a Egipto. De un extremo al otro se llama la atención sobre todo a propósito de la observancia tradicional de los cultos griegos públicos. Esto es particularmente verdadero en el caso del libro V, la parte más importante de la obra desde el punto de vista teológico, que trata sobre el sacrificio y la plegaria”.

¹⁰⁴ Clarke (2001, p. 51, n. 1) afirma que Nasemann “se fija principalmente en el vocabulario de Jámblico, encontrando algunos útiles paralelos con otros filósofos, especialmente con Plotino. Sin embargo, soslaya ampliamente los más interesantes puntos y fracasa en enfatizar la originalidad de su enfoque”. La crítica es severa y, aunque no le falta verdad, un poco injusta y, más bien, retórica. Nasemann establece muchas ideas que a Clarke ya le parecen obvias, pero que, a decir verdad, no acaban por imponerse lo suficiente, a pesar de que se repiten una y otra vez, por ejemplo, que la teúrgia no es magia y que no pretende manipular a los dioses (véase infra n. 324).

de teología egipcia”; el VII trata de los símbolos, del culto al sol y de los nombres ininteligibles; el VIII, de los principios y de la jerarquía divina, de los libros herméticos y del destino. El IX y el X, como está dicho, se ocupan del demonio personal y de la felicidad, respectivamente.

Al margen de esta apreciación, que temáticamente puede ayudar, debe recordarse siempre que el *De mysteriis* depende, en su disposición, de la *Epístola a Anebón*, a la cual da respuesta, y a ello se debe que su disposición sea lineal; sin embargo, puede descubrirse que tiene sus propios ejes discursivos: 1) los seres superiores, y 2) el conocimiento que se tiene de ellos, básicamente a través de: 3) la mántica y 4) la teúrgia (y la plegaria), lo cual tiene 5) un fundamento metafísico, teológico e “histórico-mítico”, a través de los egipcios, y sobre todo, 6) implicaciones antropológicas: las doctrinas sobre el demonio personal y sobre la búsqueda de la felicidad. Es decir, frente a la caótica *Epístola a Anebón*, aunque no como lo supusieron Scutellius o Gale, Abamón supo darle en lo posible una respuesta sistemática.¹⁰⁵

El autor del De mysteriis

Como se ha visto, Abamón no se limitó a seguir ciegamente y dar respuesta a la *Epístola a Anebón* de Porfirio, sino críticamente resolvió las dificultades; evitó responder lo que en su opinión no valía la pena; se extendió donde el tema le importaba más; corrigió las preguntas. En síntesis, la obra de Porfirio ha condicionado pero no determinado del todo la

¹⁰⁵ Smith (1995, p. 84) afirma: “*De mysteriis* da todas las apariencias de estar construido libremente, de ser repetitivo y difuso en su estructura general. Y, aún más, los argumentos en las secciones particulares están arreglados frecuentemente con maña e incluso retóricamente”; sin embargo, Hopfner (pp. IX y XI), con respecto al *De mysteriis*, habla de un tratado “extenso y sistemático”. Tal vez la verdad esté en un punto medio: hay en el *De mysteriis* sistematicidad, cuanta le permitió el desorden de la *Epístola a Anebón* de Porfirio. Según muestra el análisis de Saffrey (2000), hay unidad y coherencia.

respuesta de Abamón, y considerando lo destacada que fue la figura del eruditísimo Porfirio, como representante de la época, casi uno se pregunta por el talante de quien tuvo el valor, el atrevimiento, la desvergüenza o el mérito de contestar a su *Epístola*. Por eso, otra cuestión que debe uno plantearse ante el título verdadero de la obra es quién era ese tal maestro Abamón, de quien ni la obra misma ni otras fuentes ofrecen mayor noticia, aunque a él mismo parece no importar demasiado recibir el crédito que le corresponde, pues dice a Porfirio:

yo me ocuparé del presente discurso; tú, si quieres, considera que te escribe en respuesta, a su vez, el mismo a quien la enviaste; pero si te pareciera necesario, piensa que quien dialoga contigo en estas letras soy yo o algún otro profeta de los egipcios, pues no es esto lo importante; o, incluso mejor, pienso, olvida al que habla, si es menos bueno o es mejor; y analiza lo dicho, si se dicen verdades o mentiras, despertando animosamente el pensamiento.¹⁰⁶

Sin embargo, en esta declaración, “inocente” a primera vista, de un hombre a quien ante todo le preocupa la verdad de su discurso y que éste sea pronunciado animosamente, debe verse la intención del autor de dejar indicios en su texto de que él es un filósofo platónico, pues con la alusión en su fraseología a ciertas frases de los diálogos de Platón¹⁰⁷ o a otros

¹⁰⁶ Iambli., *Myst.*, I, 1: Ἐγὼ μὲν οὖν οὕτως ἐπὶ τὸν λόγον τὸν παρόντα πρόσειμι, σὺ δ', εἰ μὲν βούλει, τὸν αὐτὸν ἡγοῦ σοι πάλιν ἀντιγράφειν ὥπερ ἐπέστειλας· εἰ δὲ καὶ φαίνοιτό σοι δεῖν, ἐμὲ θές εἶναι σοι τὸν ἐν γράμμασι διαλεγόμενον ἢ τινα ἄλλον προφήτην Αἰγυπτίων· οὐδὲ γὰρ τοῦτο διενήνοχεν· ἢ ἔτι βέλτιον, οἶμαι, τὸν μὲν λέγοντα ἄφες, εἴτε χεῖρων εἴτε ἀμείνων εἶη, τὰ δὲ λεγόμενα σκοπεῖ εἴτε ἀληθῆ εἴτε καὶ ψευδῆ λέγεται, προθύμως ἀνεγείρας τὴν διάνοιαν.

¹⁰⁷ Véase infra n. 268. El tono platónico de la frase del *De mysteriis*, en la cual éste exhorta a Porfirio a olvidar a quien escribe y a poner atención a si se dice la verdad despertando animosamente el pensamiento, puede verse en los siguientes ejemplos en que se menciona la verdad o la animosidad con que debe hablarse de algún tema: Pl., *Phd.*, 91 b 8-c 6: ὑμεῖς μέντοι, ἂν ἐμοὶ πείθησθε, σμικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον, ἐὰν μὲν τι ὑμῖν δοκῶ ἀληθὲς λέγειν, συνομολογήσατε, εἰ δὲ μή, παντὶ λόγῳ ἀντιτείνετε, εὐλαβοῦμενοι ὅπως μὴ ἐγὼ ὑπὸ προθυμίας ἅμα ἐμαυτὸν τε καὶ ὑμᾶς ἐξαπατήσας, ὥσπερ μέλιττα τὸ κέντρον ἐγκαταλιπὼν οἰχήσομαι, “vosotros (dice Sócrates a Simias y a Cebes), obedecedme, considerando en poco a Sócrates, pero en mucho más a la verdad; si os parezco decir algo verdadero, estad de acuerdo, pero, si no, oponeos con cualquier discurso, cuidándoos de que yo, habiendo engañado por animosidad al mismo tiempo a mí mismo y a vosotros, no me vaya habiendo dejado atrás como una abeja el aguijón”.

Pl., *Phdr.*, 275 b 5-c 2: οἱ δὲ γ', ὦ φίλε, ἐν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Δωδωναίου ἱερῷ δρυὸς λόγους ἔφησαν μαντικὸς πρώτους γενέσθαι. τοῖς μὲν οὖν τότε, ἅτε οὐκ οὔσι σοφοῖς ὥσπερ ὑμεῖς οἱ νέοι, ἀπέχρη δρυὸς καὶ πέτρας ἀκούειν ὑπ' εὐηθείας, εἰ μόνον ἀλεθῆ λέγοιεν· σοὶ δ' ἴσως διαφέρει τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός. οὐ γὰρ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖς, εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει, “amigo (habla Sócrates a Fedro), los que están en el templo de Zeus, el de Dodona, afirmaban que los primeros discursos mánticos se originaron de una encina. A ellos entonces, porque no eran sabios como vosotros los jóvenes, era suficiente por su candidez escuchar a una encina y a una piedra, con tal de que sólo dijeran verdades; pero a ti quizá te importa quién es el que habla y de dónde es, pues no sólo examinas si eso es así o si es de otra manera”.

autores y obras, como Plotino o los *Oráculos caldeos*, etcétera, el autor revela también interés en dejarse reconocer, por lectores interesados en el debate con Porfirio, como un experto en la materia.

Aunque es difícil o imposible evaluar el efecto emocional que entre sus contemporáneos tuvo la lectura de un texto como el *De mysteriis*, cabe suponer que no pasó inadvertida esa voluntaria intertextualidad,¹⁰⁸ y que estaba claro, para sus lectores, que más que de un sacerdote egipcio era carta de un “platónico” a otro, para responder preguntas y resolver dificultades; pero, ¿de quién se trata?

Con cierta variación de lo verdadero hacia lo justo, dice Sócrates (Pl., *Apol.*, 18 a 1-6): καὶ δὲ καὶ νῦν τοῦτο ὑμῶν δέομαι δίκαιον, ὡς γέ μοι δοκῶ, τὸν μὲν τρόπον τῆς λέξεως ἔαν –ἴσως μὲν γὰρ χείρων, ἴσως δὲ βελτίων ἂν εἶη– αὐτὸ δὲ τοῦτο σκοπεῖν καὶ τοῦτω τὸν νοῦν προσέχειν, εἰ δίκαια λέγω ἢ μή· δικαστοῦ μὲν γὰρ αὐτῆ ἀρετῆ, ῥήτορος δὲ τὰληθῆ λέγειν, “también ahora pido de vosotros justamente, al menos así me parece, esto: dejar el modo de hablar –tal vez sería peor, pero tal vez mejor–, y examinar sólo esto y a esto poner atención: si digo cosas justas o no; pues es propia del juez esta virtud; y del orador, decir la verdad”.

En la *República*, ni el mismo Homero debe ser preferido a la verdad (Pl., *R.*, 595 b 9-c 3): Ῥητέον, ἦν δ' ἐγώ, καίτοι φιλία γέ τίς με καὶ αἰδῶς ἐκ παιδὸς ἔχουσα περὶ Ὅμηρου ἀποκαλύει λέγειν. εἶοικε μὲν γὰρ τῶν καλῶν ἀπάντων τούτων τῶν τραγικῶν πρῶτος διδάσκαλός τε καὶ ἡγεμὼν γενέσθαι. ἀλλ' οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνὴρ, ἀλλ', ὃ λέγω, ῥητέον, “debo hablar, dije yo, aunque cierta amistad y pudor que desde niño me retienen me impiden hablar acerca de Homero. Parece, en efecto, haberse vuelto el primer maestro y guía de todos estos hermosos trágicos. Pero no debe honrarse a un hombre antes que a la verdad, por tanto debo decir lo que pienso”. Platón insiste en la importancia que debe tener la verdad del discurso por encima de la persona que habla (Pl., *Charm.*, 161, c 5-6; 166 d 9-e 2, y Pl., *Phdr.*, 270 c 6-10). Así que aquel dicho de *Amicus Plato, magis amica veritas* también tiene su origen en las doctrinas de Platón.

En *Myst.*, V, 5, ya sin alusiones, Anebón cita directamente el *Banquete* platónico, cuando Diotima comienza a explicar a Sócrates el método anagógico de la belleza (Pl., *Symp.*, 210 a 3-4): ἐρῶ μὲν οὖν, ἔφη, ἐγώ καὶ προθυμίας οὐδὲν ἀπολείψω· πειρῶ δὲ ἔπεσθαι, ἂν οἴός τε ᾦς, “entonces hablaré yo –dijo– y nada de animosidad omitiré; tú intenta seguir, si eres capaz”. Véase también la nota siguiente.

¹⁰⁸ Des Places (1966) señala paralelos de doctrina o de vocabulario entre Platón y el *De Misteriis*; Thillet (pp. 193 s.) añade otros y destaca la gran familiaridad que el autor tiene con los diálogos platónicos, que va mucho más allá de lo que se habría podido tomar prestado de la *Epístola a Anebón* de Porfirio. No es casualidad que, como Platón en las *Leyes*, la *Respuesta del maestro Abamón* empiece con la palabra θεός. El autor ha hecho tan evidente su platonismo, que difícilmente podría tomarse en serio que se trata de un auténtico sacerdote egipcio, y es más verosímil creer que “Abamón” era fácilmente identificado como un pseudónimo. Por otro lado, aunque las referencias, veladas o explícitas, a Platón o a otras fuentes pueden enriquecer su interpretación, también es cierto, como en el caso de Plotino (Reale, pp. 456 s.), que cierto filologismo puede resultar dañoso y reductivo para interpretar a Jámblico. La minuciosa, por no decir exagerada y quisquillosa, *Quellenforschung* puede ocultar la originalidad del contenido y del tono expositivo del pensamiento. Stäcker (pp. 16 s.) expresa lo mismo, aunque en otros términos, cuando compara la obra de Jámblico con el bronce; sus características no son las mismas una vez separados los elementos que lo componen, el cobre y el acero. Esa amalgama de elementos, ese sincretismo de sus fuentes, es a veces lo más valioso, y puede dejar de percibirse, si se intentan deslindar los distintos elementos que lo componen.

Hoy se acepta, con fundadas razones, que el autor es Jámblico, y de ese modo podría terminar el asunto del autor, de cuya vida y obra, como se ha visto arriba, apenas se tienen algunos datos inciertos. Sin embargo, me parece que dedicar algunas líneas a este debate ahora resuelto puede también ser provechoso para la comprensión de la obra. Simúlese, pues, aunque sea un poco, que se ignora quién es el autor de la *Respuesta a la Epístola a Anebón* de Porfirio.

Ya en la antigüedad era moneda corriente cierta oposición entre Jámblico y Porfirio; Eneas de Gaza, por ejemplo, decía:

El erudito Porfirio y el inspirado Jámblico.¹⁰⁹

Habida cuenta de esa peculiar relación entre ambos personajes –que se constata al leer el *De mysteriis*–,¹¹⁰ y considerando que el autor de este tratado es un filósofo platónico, no hubiera sido difícil conjeturar que Abamón sea pseudónimo del filósofo sirio.¹¹¹ Para fortuna de lo que ahora sería mera conjetura, Michael Psellus (ca. 1018-1078), en un escolio preliminar que arroja luz sobre el asunto y despeja las dudas, refiere lo siguiente:

Debe saberse que el filósofo Proclo, comentando las *Enéadas* del gran Plotino, dice que quien contesta la epístola precedente de Porfirio es el divino Jámblico, y que, éste, por lo propio y por lo consecuente del asunto que se discute, representa al personaje de un egipcio, Abamón; pero, además, lo sentencioso

¹⁰⁹ Eneas de Gaza (citado en Praechter, p. 144, n. 1): ὁ πολυμαθὴς Πορφύριος καὶ ὁ ἔνθους Ἰάμβλιχος. Véase también, David, *In Porph.*, p. 92, 3 (citado en Bidez, 1919, p. 37, n. 1, quien aclara: “la oposición que se señala entre Jámblico y Porfirio fue reconocida y afirmada en la escuela sin la sombra de un desacuerdo”): Ἐνθους ὁ Ἰάμβλιχος, φιλομαθὴς ὁ Φοῖνιξ. “Inspirado, Jámblico; erudito, el fenicio”. Para otra oposición entre Jámblico y Porfirio, cfr. supra n. 133.

¹¹⁰ Cabe mencionar que la oposición entre el autor del *De mysteriis* y Porfirio, aunque hasta cierto punto era natural de esperarse dado el género del escrito, no ha sido evaluada de la misma manera: mientras que Athanassiadi, 1993a, p. 119, no encuentra un especial encono por parte de Abamón hacia Porfirio, e incluso, según la estudiosa, Abamón toma una actitud condescendiente, Clarke (2001, p. 7) observa una destacada hostilidad. Véanse supra pp. 6-8.

¹¹¹ Por ejemplo, con base en la fama de Jámblico, L’ Orange identificó con él una serie de esculturas que, aunque dispersas en el imperio, comparten ciertos rasgos en el rostro. Además, Des Places (1975, pp. 77s.) argumenta de manera peculiar la autoría del *De Mysteriis*: “Los cinco tratados que nos han llegado de la *Colección de las doctrinas pitagóricas* y los fragmentos de los *Comentarios*... sólo revelan un aspecto de una fisonomía compleja y justificarían mal el entusiasmo provocado por el ‘divino Jámblico’. Hacía falta poder atribuirle (sc. a Jámblico) con certeza el *De myteriis* para comprender su ‘religiosidad’, con lo que la palabra implica de sentimentalismo”.

y aforístico del estilo, y lo ajustado, sutil e inspirado de las nociones, testimonian que Proclo juzgó e informó bien.¹¹²

Así pues, de acuerdo con Psellus, para la antigüedad tardía, y también –como se desprende de la existencia y del contenido del escolio mismo– para la época bizantina, el autor del *De mysteriis* fue Jámblico, y Abamón, pseudónimo de éste. Lo mismo consideraron también los renacentistas: Pico de la Mirándola, en su *De hominis dignitate oratio*, refiriéndose con seguridad al *De mysteriis*, pero acaso sin conocer la paráfrasis de Ficino, señala: “en Jámblico venerarás la más secreta filosofía y los misterios de los bárbaros”.¹¹³ E igualmente, como se señaló arriba, sus primeros editores y traductores tuvieron a Jámblico como el autor del *De mysteriis*.¹¹⁴

Esta atribución no fue puesta en duda sino a partir del siglo XVIII; por Meiners en 1781; por Harless en 1858,¹¹⁵ y, con mayor influencia, por Zeller, para quien la obra no era de Jámblico, sino de alguno de sus discípulos.¹¹⁶ Rasche hizo un minucioso estudio lingüístico, comparando el *De mysteriis* con obras que sin duda son de Jámblico, para despejar casi

¹¹² Iambl. *Myst.*, ad initium: Ἰστέον ὅτι ὁ φιλόσοφος Πρόκλος, ὑπομνηματίζων τὰς τοῦ μεγάλου Πλωτίνου Ἐννεάδας, λέγει ὅτι ὁ ἀντιγράφων πρὸς τὴν προκειμένην τοῦ Πορφυρίου ἐπιστολὴν ὁ θεσπέσιός ἐστιν Ἰάμβλικος, καὶ διὰ τὸ τῆς ὑποθέσεως οἰκείον καὶ ἀκόλουθον ὑποκρίνεται πρόσωπον Αἰγυπτίου τινὸς Ἀβάμμωνος· ἀλλὰ καὶ τὸ τῆς λέξεως κομματικὸν καὶ ἀφοριστικὸν καὶ τὸ τῶν ἐννοιῶν πραγματικὸν καὶ γλαφυρὸν καὶ ἔνθουον μαρτυρεῖ τὸν Πρόκλον καλῶς καὶ κρίναντα καὶ ἱστορήσαντα.

¹¹³ Pico de la Mirandola (1463-1494), *De hominis dignitate oratio*, 31, 201: *in Jamblico secretiorem philosophiam et barbarorum mysteria veneraberis*. Pico publicó su discurso en 1486, y Ficino publicó su traducción en 1489.

¹¹⁴ Cfr. supra pp. 45 s.

¹¹⁵ Dalsgaard Larsen, 1972, pp. 13 s.

¹¹⁶ Zeller, p. 50, n. 1. A Bidez (1964, p. 81, n. 4) le parece una cuestión accesoría determinar quién es el autor del *De mysteriis*, pero, como se verá más adelante, no parece que deba considerarse así, por motivos que rebasan la mera satisfacción de una curiosidad. Igualmente Mau pensaba que el escrito debía de atribuirse a un discípulo de Jámblico.

todas las dudas.¹¹⁷ El asunto no es tan baladí, si se considera que hay quien pensó en la existencia real de un sacerdote egipcio de nombre Abamón.¹¹⁸

Ya en 1984, Sodano vuelve a desconfiar del testimonio de Proclo (consignado en el escolio preliminar), a quien, según el estudioso italiano, le habría venido bien atribuir el escrito al “divino” Jámblico para dar más prestigio a sus propias doctrinas.¹¹⁹ Empero, contestando puntualmente a Sodano, Nasemann da argumentos que permiten devolver a Jámblico el crédito que Psellus, basado en Proclo, le había reconocido.¹²⁰

¹¹⁷ A la opinión de Rasche se adhirió después Hopfner (p. XI, n. 5), que había aceptado antes la opinión de Mau (véase nota anterior). Véase también la nota de Martano, en Zeller, p. 59, n. 33, que enlista a quienes se adhieren a la atribución del *De mysteriis* a Jámblico y a quienes la rechazan. Entre los primeros están Tennemann, Keller, Rasche, Hopfner, Schmid-Stählin, Kroll, Bidez; entre los segundos, Meiners, Harless, Croiset. Se abstienen Baumker, Praechter y Juntner.

¹¹⁸ Se trata de Derchain, que sostuvo esta opinión, la cual fue discutida por Thillet (pp. 172-179), y por Scott (Clarke *et al.*, p. xxviii, n. 47). Por otra parte, se sabe que el conocimiento de un sacerdote egipcio de la época se limitaba normalmente a las mecánicas actividades del culto, y “a priori es poco probable que semejante cuerpo sacerdotal hubiera estado a la altura de discusiones religiosas y filosóficas, a tal punto que hubiera sido capaz de tomar en ellas parte efectiva” (Dalsgaard Larsen, 1972, p. 158 s.). Bergk, igualmente sostuvo que el escrito debía ser de un egipcio de nacimiento (Hopfner, p. XI, n. 3).

¹¹⁹ Sodano, 1984, p. 20. Este autor también negó la autoría de Jámblico, refutando los testimonios que se aducían, según los cuales, 1) Michael Psellus, en el escolio preliminar estaba de acuerdo con Proclo en la atribución de la obra a Jámblico, pero las características del estilo jambliqueano aducidas por el bizantino no estarían de acuerdo con las calificaciones que otras fuentes atestiguaban, calificándolo de obscuro, ampuloso, poco agraciado; 2) no sólo Proclo, sino también Damascio, basado en Proclo, habría hecho alusión a cierta doctrina incluida en el *De mysteriis* (cfr. supra n. 190), atribuyéndosela a Jámblico; pero podría tratarse de una referencia de carácter general sobre el pensamiento de Jámblico y de otros neoplatónicos, que no necesariamente debe vincularse con el *De mysteriis*; 3) Jámblico se traiciona al olvidar su pseudónimo, citando en el libro VIII la obra suya titulada *Acerca de los dioses*; pero podría tratarse de otra obra con el mismo título, o bien, de una caracterización de ciertas obras, y no necesariamente de un título (Sodano, 1984, pp. 9-17).

¹²⁰ Nasemann, pp. 13-17. Criscuolo (pp. 410-412. 434) vuelve a poner en duda la autoría jambliqueana del *De mysteriis*, basado en que el escrito no parece haber influido a Juliano el apóstata, que se declaraba a sí mismo seguidor de Jámblico en filosofía; pero Finamore (1988) argumenta que la interpretación de las palabras del *Timeo*, 41 a 7, θεοὶ θεῶν (como aparece en el discurso de Juliano *Contra los galileos*, 173. 6-175, 20, entendidas como “dioses invisibles de dioses visibles”) es jambliqueana, y que tal doctrina se encuentra expresada también en el *De mysteriis*. Criscuolo (p. 412) afirma que el problema de la paternidad del *De mysteriis* podría tal vez resolverse si se encontraran los comentarios de Jámblico a los *Oráculos caldeos*. Ahora bien, Stäcker (p. 34) cree que la doctrina de esos comentarios se halla verosíblemente en el escrito de Damascio *Sobre los principios*, y en páginas subsiguientes señala coincidencias doctrinales entre las referencias de Damascio y el *De mysteriis*. Des Places (1975, pp. 75-76) también señala que puede no haber contradicción entre las doctrinas presumiblemente jambliqueas del *De Mysteriis* y de Damascio.

Entre los argumentos de Nasemann destaca, en primer lugar, el hecho de que, además de Proclo, Damascio hace referencia al *De mysteriis* considerándolo de Jámblico;¹²¹ después, el estilo de la obra coincide con el de distintas fuentes de indudable autoría jambliqueana, o con la opinión que se tenía acerca de la manera de escribir de Jámblico: en adición a la opinión de Psellus, para quien el estilo de Jámblico resultaba “sentencioso y aforístico”, éste ha sido calificado de inaccesible, seco, desagradable, prolijo, repetitivo, pesado, oscuro, difícil, etcétera;¹²² finalmente, doctrinas con certeza jambliqueanas, como la de considerar un principio absolutamente inefable que estaría incluso más allá del Uno, también se encuentran en el *De mysteriis*.¹²³ Las “inconsistencias” de la obra con el pensamiento de Jámblico mencionadas por Sodano¹²⁴ hallarían su explicación en el propósito de querer dar la impresión de que efectivamente el autor es un sacerdote egipcio, como cuando explica la teología egipcia en el libro VIII,¹²⁵ aunque dicho propósito se vea a cada paso desmentido por la formación helénica que acusa todo el escrito.¹²⁶

¹²¹ Procl., *in Ti.*, I, 386, 9-13; Dam., *Pr.*, 113 (pero véase supra n. 190).

¹²² Eun., VS, 458 (cfr. infra n. 339); Damasio, *Vita Isidori*, apud Phot., *Bibl.*, cod. 242, 337 b 6, citado en Des Places, 1966, p. 28 s. Saffrey, 1990e, p. 109, cita la opinión de Nauck (editor de la *Vida pitagórica*): *Omnino Jamblichum arbitror eum esse scriptorem in quo facilius possit dici quid debuerit scribere quam quid scripserit*. “totalmente pienso que Jámblico es un escritor en el cual más fácilmente puede decirse qué debió escribir que qué escribió”. A propósito del estilo de Jámblico, cfr. Molina, 1997, pp. 238-242.

¹²³ Véase el trabajo de Linguiti.

¹²⁴ Sodano, 1984, pp. 24-27.

¹²⁵ Stäcker (p. 73) muestra cómo la teología egipcia expuesta en *Myst.*, VIII, coincide con lo que el mismo “Abamón” había afirmado al principio de su obra, en I, 3 ss., y con lo que se sabe por otras fuentes del pensamiento de Jámblico. Se corrobora igualmente que el carácter “egipcio” de esas doctrinas no debe entenderse fuera del propio desarrollo de la filosofía de la antigüedad tardía. Para Nasemann (p. 17) una exposición sistemática y amplia de los principios teológicos, a la cual los filósofos actuales echan de menos, habría acabado inmediatamente con la ficción que voluntariamente buscaba Jámblico al servirse del nombre de un sacerdote egipcio como pseudónimo.

¹²⁶ Dalsgaard Larsen (1972, p. 157, n. 39) afirma: “que Jámblico no quiera esconder a cualquier precio su identidad resalta del hecho de que el cita su propia obra *De diis* en 8. 8. Gale tiene buenas razones para afirmar sobre esto: ‘oblitus est Noster suspectae personae, seque huius responsionis auctorem manifeste declarat, dum ad hoc suum opus non mittit’” (pero, sobre esta referencia de Jámblico a su propia obra, véase supra n. 253). De cualquier modo, Saffrey (1999) señala los lugares más evidentes donde el autor “traiciona” su formación helenística: citas de Heráclito, referencia a filósofos griegos, alusiones a los diálogos platónicos, a las obras de Aristóteles, etcétera.

Ahora bien, aceptada la autoría jambliqueana, hay que explicar el recurso del pseudónimo.¹²⁷ Se quiso ver en él una argucia para evitar que las disputas entre platónicos sirvieran para reforzar la posición cada vez más sólida del cristianismo;¹²⁸ pero, dado que la posición de Jámblico frente al cristianismo –contrariamente a la de Porfirio–¹²⁹ no parece haber sido de confrontación, esta conjetura es muy inverosímil;¹³⁰ además, en ese caso, la elección de un sacerdote egipcio como máscara, habría conseguido –como fue el caso de San Agustín al reseñar la *Epístola a Anebón* de Porfirio– justo lo que se trataba de evitar: la crítica de los cristianos. Otros han querido ver en Abamón una clave etimológica en que Jámblico habría ocultado su verdadera identidad; en este caso, el nombre significaría algo así como “corazón de Amón (el dios egipcio)”, “padre de Amón” o “espíritu de Amón”;¹³¹ se querría señalar con ello que este “profeta”, en tanto experto en teúrgia, es Jámblico, cuya obra sería precisamente una defensa de la teúrgia. Pero la forma del nombre parece, más bien, sólo un recurso literario para que pudiera dar la apariencia de nombre egipcio.¹³² Hace falta encontrar otras motivaciones para explicar la decisión de recurrir a un pseudónimo,

¹²⁷ Con respecto a este asunto, cfr. Dalsgaard Larsen, 1972, pp. 155-157; Stäcker, pp. 180-182.

¹²⁸ Ésa es la opinión de Hopfner, pp. IX-X.

¹²⁹ Recuérdese que Porfirio escribió un tratado, hoy perdido, *Contra los cristianos*.

¹³⁰ A propósito de la relación entre Jámblico y el cristianismo, cfr. supra n. 152, y Molina, 1998. Por otra parte, el mismo Hopfner, p. X, reconoce que, en otras obras, Jámblico no tiene el menor cuidado de hacer claras sus diferencias con Porfirio; véase, por ejemplo, Iambl., *De An.*, 5 (Stob., I, 364 s); 6 (Stob., I, 365); 13 (Stob., I, 370); 15 (Stob., I, 318); 48 (Stob., I, 457).

¹³¹ Hopfner, p. VIII. Según Saffrey (1990a), además de la etimología, el pseudónimo tendría que ver con el sistema aretológico (véanse supra nts. 110 y 111), es decir, con la división de las virtudes; según Plotino éstas eran catárticas y teoréticas. Porfirio añadió a éstas las paradigmáticas, y Jámblico habría añadido las teúrgicas o hieráticas; ahora bien, quien consigue las primeras, es virtuoso; quien las segundas, maravilloso; quien las terceras, divino, y quien detenta las últimas, el teúrgo, se denomina *theopator*, pues él hace dioses a los hombres. El nombre “Abamón” sería por eso una referencia velada al teúrgo.

¹³² Clarke *et al.*, pp. xxxiii-xxxvii. Rasche, p. 21, vio en el pseudónimo un refinamiento literario.

sobre todo cuando Jámblico, a diferencia de Porfirio, cuyo nombre aborigen era Malco,¹³³ no quiso helenizar su nombre.

Se puede asumir que el pseudónimo no tiene más función que la de conseguir que el discurso sea juzgado por su contenido y no por su autor, como quiere Abamón cuando al inicio pide no hacer caso del hecho de ser él quien contesta;¹³⁴ tomadas en serio esas palabras del principio, bien podría decirse con Saffrey: “he aquí lo que se llama tomar precauciones oratorias y manifestar la más extrema delicadeza frente a un destinatario infinitamente respetable”;¹³⁵ e irónicamente podrían ser interpretadas también, al decir de Clarke, como mero truco retórico.¹³⁶ Para Dillon, que se había aventurado a proponer que el *De mysteriis* sería obra de juventud, el uso de un pseudónimo tan extravagante parecía un signo de juvenil exuberancia intelectual¹³⁷ (aunque luego admitió que podría tratarse de obra de madurez).¹³⁸ Saffrey, continuando sus reflexiones sobre el uso del pseudónimo, tras señalar varios de los pasajes en que el supuesto sacerdote egipcio “traiciona” su propia ficción, mostrándose como filósofo conocedor de la tradición griega, por las variadas

¹³³ Porph., *Plot.*, 17. Su nombre aborigen era Malco (véase supra n. 8); Longino habría sido quien lo llamó Porfirio (Eun., *VS*, 456), y también es llamado Basilio, por Amelio, otro discípulo de Plotino (Wolff, p. 7, n. 2; p. 8, n. 1).

¹³⁴ Dalsgaard Larsen, 1972, pp. 155-157. De acuerdo con este estudioso, Jámblico, al escoger como personaje a un sacerdote egipcio, se habría puesto en consonancia con cierta concepción filosófica, también platónica y más bien pitagórica, que piensa que la religión egipcia estaba en la base de la filosofía griega; además, dice Larsen, Abamón es profeta, o, más bien, exégeta de asuntos religiosos; por ello, por no haber firmado, como otros, con el nombre de Hermes, Jámblico habría evitado hacer de su obra un texto religioso. El pseudónimo como rasgo filosófico platónico es una postura de Dalsgaard Larsen, 1972, p. 156, algo exagerada para Stäcker, p. 181. Aunque el mismo Jámblico dice: “puesto que se necesita tender más al discurso y a la ciencia divinos, y no disputar *ad hominem*” (*Myst.*, I, 8: ἐπεὶ δεῖ τοῦ λόγου στοχάζεσθαι μᾶλλον καὶ τῆς θείας ἐπιστήμης, ἀλλὰ μὴ πρὸς ἄνδρα διαλέγεσθαι), no puede ignorarse que en ciertas ocasiones, sin olvidar los argumentos, también descalifica a su oponente. Cabe mencionar que poner por delante el contenido de un discurso, sin atender al autor, entendido supuestamente como rasgo filosófico, es también la explicación que Dalsgaard Larsen (1972, pp. 11 s.) encuentra para el hecho de que Jámblico, en su *Protréptico a la filosofía*, no haya mencionado sus fuentes.

¹³⁵ Saffrey, 1990a, p. 100.

¹³⁶ Clarke, 2001, p. 8.

¹³⁷ Dillon, 1973a, p. 13.

¹³⁸ Dillon, 1987, pp. 870. 875. A propósito de las fechas de composición del *De mysteriis*, se hablará con mayor detenimiento más abajo.

referencias a Heráclito, Platón, Aristóteles, Plotino, etcétera, señala que la intención de Jámblico al usar pseudónimo fue “quizá rendir un homenaje bien merecido a todo lo que la filosofía y la religión griegas debían a Egipto y en particular a Hermes”.¹³⁹ En la misma línea, Gregory Shaw considera un *topos* —si no históricamente cierto, al menos así reconocido por los platonistas—, que Platón habría recibido la filosofía como algo revelado: según el mismo Platón, los diálogos no eran sino una educación preparatoria para misterios más profundos, y Jámblico, así como Sócrates en el *Banquete* había recurrido a las revelaciones de Diótima, habría puesto en labios de un sacerdote egipcio la explicación del arte hierático, es decir, su revelación, para guiar a Porfirio tal y como el mismo Platón y Pitágoras se suponían haber sido guiados por revelaciones de los egipcios.¹⁴⁰

Por otra parte, en el terreno de la conjetura, si Anebón no existió, la *Epístola* de Porfirio habría sido un reto a cualquiera que quisiera o pudiera contestar y resolver su carta y las dificultades. Pero, en lo que podría considerarse “astuto estratagema”, Jámblico habría tomado una posición de superioridad ante quien confrontó a Anebón —o un egipcio que existió en realidad, desconocido para nosotros, o un probable platónico, conocido por sostener posiciones que Porfirio impugna (i. e., desafío velado para los demás, pero evidente para el destinatario)—; Jámblico habría usado el pseudónimo de un supuesto maestro, siguiendo el “juego” —inocente o perverso, no se sabe— que el mismo Porfirio habría empezado con su *Epístola*. Más adelante “Abamón-Jámblico” tendrá cuidado de repetir, aunque con un discurso hipotético, su posición prominente:

¹³⁹ Saffrey, 1999. La cita aparece en la p. 317. Según Saffrey, no debería dudarse más de la autoría jambliquea del *De mysteriis*.

¹⁴⁰ Shaw, 1995, pp. 7 s.

Por tanto, ni nosotros los sacerdotes hemos aprendido de parte de los dioses nada de acuerdo con este argumento, ni tú nos interrogas correctamente como si supiéramos algo más, si en nada nos distinguimos de los demás hombres.¹⁴¹

Sin embargo, esa “superioridad” no tiene nada que ver con la altanería o con un mero truco retórico, sino con otros presupuestos que deben tomarse en cuenta. La elección del pseudónimo “Abamón” tiene que ver con el asunto que investiga la *Epístola a Anebón* de Porfirio, y con cierta idea que Jámblico tiene de la filosofía.

A la luz de los testimonios referidos por Eusebio y por San Agustín de la *Epístola a Anebón*,¹⁴² que muestran el tenor de las cuestiones de Porfirio, y porque Abamón había prometido responderlas filosófica, teológica y teúrgicamente, dependiendo de la naturaleza de cada problema, parece que se puede entender mejor aquello del escolio de Psellus: “por lo propio y por lo consecuente del asunto que se discute, interpreta (sc. Jámblico) al personaje de cierto egipcio Abamón”: dado que Porfirio pide a un escriba la explicación de algunas dificultades de orden religioso, la persona más idónea para darla era alguien de mayor rango: profeta y maestro de Anebón.¹⁴³

El “asunto” al que se refiere Psellus lo expresa el mismo “Jámblico-Abamón”:

tú haces bien al proponer a los sacerdotes, dado que ellos te miran con afecto, las preguntas acerca de teología que se refieren al conocimiento.¹⁴⁴

¹⁴¹ Iambl., *Myst.*, I, 8: οὐδ' ἡμεῖς οὐν οἱ ἱερεῖς οὐδὲν παρὰ τῶν θεῶν μεμαθήκαμεν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον, οὐδὲ σὺ ὀρθῶς ἡμᾶς ἐρωτᾷς ὡς εἰδότας τι περιττότερον, εἴπερ μηδὲν τῶν ἄλλων ἀνθρώπων διαφέρομεν.

¹⁴² Cfr. supra pp. 64-68.

¹⁴³ La diferencia entre el escriba Anebón, a quien Porfirio dirigió su carta, y el profeta Abamón, se basa en la clasificación que Clemente de Alejandría establece en sus *Strommata* (VI, 4, 36, 1). La caracterización de Anebón como escriba en *Myst.*, I, 1, es conjetura al margen de Isaac Vossius (Voss); sin embargo, aun así, siendo Anebón también sacerdote, la distinción jerárquica entre ambos permanece, porque Abamón seguiría siendo maestro de Anebón.

¹⁴⁴ Iambl., *Myst.*, I, 1: σύ τε καλῶς ποιεῖς ἃ εἰς γνῶσιν τοῖς ἱερεῦσιν, ὡς φιλοῦσι, περὶ θεολογίας προτείνων ἐρωτήματα. Respecto a ὡς φιλοῦσι, que Des Places traduce “comme ils les aiment”, cabe decir que, según la conjetura de Sicherl, debe leerse: ὡς εἰδόσι: “dado que ellos saben”. Me parece más probable esta lectura, porque Jámblico deja ver a lo largo de sus respuestas que Porfirio no hace las preguntas como debieran hacerse (por ejemplo, en Iambl., *Myst.*, I, 4), y no parece razonable creer que los sacerdotes egipcios “prefieran” contestar preguntas erróneamente formuladas; además la sutileza a la que hace alusión el escolio preliminar de Psellus parece más justificada si se refiere a este saber distinguir la formulación correcta de la pregunta que debía responderse.

Un poco más adelante especifica que se refiere al “connatural conocimiento acerca de los dioses”;¹⁴⁵ por supuesto que ese conocimiento está comprendido en la “verdadera ciencia acerca de los dioses”, de la que Hermes es protector, como se asegura en las primeras líneas del escrito: ὁ δὲ τῆς περὶ θεῶν ἀληθινῆς ἐπιστήμης προεσθηκός. Recapitulando su obra, ya al final, Jámblico se expresa así del tema que lo ocupó: “tantas cosas te respondimos, de acuerdo con nuestra capacidad, sobre las cuales tenías dificultades acerca de la divina mántica y de la teúrgia”.¹⁴⁶ Son éstos, pues, en general los temas de la obra: los seres superiores, sobre todo los dioses, y el conocimiento que se puede obtener de ellos mediante la mántica y la teúrgia.

Pero estos temas no pueden ser abordados por la filosofía, dado que, en la idea que Jámblico tiene de esta ciencia, ella no podría proporcionar algunas respuestas. La misma aprobación expresada a Porfirio, por haberse dirigido a Anebón, revela al mismo tiempo una comprensión de la filosofía como derivada y dependiente de otros elementos vinculados a lo religioso (las estelas de Hermes), y obliga a Jámblico a contestar desde el templo del sacerdote y no desde la cátedra del filósofo:

tampoco sería apropiado que, si, por su parte, Pitágoras y Platón y Demócrito y Eudoxo y muchos otros de los antiguos griegos encontraron la enseñanza conveniente bajo las inscripciones sagradas que existían en sus tiempos, tú, por el contrario, estando en nuestra época y teniendo la misma intención que la de aquellos hombres, pierdas completamente la dirección otorgada por los maestros que viven actualmente y que son llamados comunes.¹⁴⁷

Parece, pues, que el pseudónimo no tiene como objetivo ocultar al verdadero autor, ni permanecer desconocido, sino más bien busca destacarse individualmente como tal.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Iambli., *Myst.*, I, 3: ἡ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις.

¹⁴⁶ Iambli., *Myst.*, X, 8: Τοσαῦτά σοι καθ' ἡμετέραν δύναμιν ἀπεκρινάμεθα περὶ ὧν ἠπόρησας περὶ τῆς θείας μαντικῆς τε καὶ θεουργίας.

¹⁴⁷ Iambli., *Myst.*, I, 1: Οὐδὲ γὰρ ἂν εἴη πρέπον Πυθαγόραν μὲν καὶ Πλάτωνα καὶ Δημόκριτον καὶ Εὐδοξον καὶ πολλοὺς ἄλλους τῶν παλαιῶν Ἑλλήνων τετυχηκέναι διδαχῆς τῆς προσηκούσης ὑπὸ τῶν καθ' ἑαυτοὺς γιγνομένων ἱερογραμμάτων,¹⁴⁷ σὲ δ' ἐφ' ἡμῶν ὄντα καὶ τὴν αὐτὴν ἐκείνοις ἔχοντα γνώμην διαμαρτεῖν τῆς ὑπὸ τῶν νῦν ζώντων καὶ καλουμένων κοινῶν διδασκάλων ὑφηγήσεως.

¹⁴⁸ Moreschini, p. 16, n. 10; Clarke, 2001, p. 8.

Para Stäcker, quien añade una interesante novedad en la interpretación del uso del pseudónimo, éste tiene la función positiva de mostrar el *Typus* al cual la doctrina jambliqueana concibió como la forma más alta del ser humano: Abamón es teúrgo (no es un mago), conoce el orden del universo, de las ciencias y de los ritos; es profeta y hermeneuta, sacerdote santo cuya exégesis es verdadera.¹⁴⁹ Por lo demás, ¿de qué otra manera podía justificadamente contestar una carta que no había sido dirigida a él, si al menos no se muestra en los asuntos en cuestión por encima del destinatario original y, sobre todo, de quien pregunta?

La fecha de composición de la “Respuesta del maestro Abamón”

Otro problema es la fecha de composición de la *Respuesta de Abamón*. Como en otras cuestiones, debe uno conformarse con ciertas conjeturas. Con mucha verosimilitud, los resquemores sentidos por Porfirio pueden deberse, como se dijo, precisamente a su contacto con el pensamiento plotiniano; dichos sentimientos, tal como se dejan ver en lo que conocemos de su *Epístola a Anebón*, no existen en su *Filosofía que debe extraerse a partir de los oráculos*, ni en su tratado *Acerca de la consagración de las estatuas*; por lo tanto, esa *Epístola* pudo haber sido escrita después del 263, cuando Porfirio viajó hacia Roma para tomar parte de las discusiones con Plotino, quien tendría entonces unos cincuenta y nueve años.

Por otra parte, suponiendo que sus preguntas son legítimas y no estratagema para cuestionar irónicamente los ritos, las plegarias y la mántica; esto es, si Porfirio preguntó sin vislumbrar siquiera las respuestas que la filosofía plotínica ofrecería a esas cuestiones, la *Epístola a Anebón* podría ser anterior a sus tratados *Acerca de la Abstinencia* y *Acerca del regreso del alma*, escritos durante su estancia en Sicilia –que comenzó el 269 y terminó tras

¹⁴⁹ Stäcker, p. 182.

la muerte de Plotino, hacia el 270–, y en los cuales, como se dijo, ya se hallan principios de solución a las dificultades expuestas en la *Epístola a Anebón*;¹⁵⁰ en ese caso, habría que pensar una fecha entre el 263 y el 269; o bien, entre el 290 y el 305, si la intención de Porfirio fue, acaso irónicamente, polemizar con quienes no habían sido convencidos por Plotino.¹⁵¹

A partir de esos presupuestos vacilantes, debe conjeturarse la fecha del *De mysteriis*. Hay que señalar, primero, que no hay manera de saber si Porfirio tuvo noticia de la *Respuesta* de Abamón, ni de que haya respondido a su vez, acaso simplemente se lo impidió la muerte;¹⁵² y, segundo, que al parecer Abamón sí conocía el tratado porfiriano *Acerca de la abstinencia*,¹⁵³ por lo cual debió de escribir su *Respuesta* después del 270.¹⁵⁴ Lo más natural sería que Jámblico contestara a Porfirio estando éste vivo, por lo cual habría que pensar en una fecha entre el 270 y el 305, aunque también hay quien asegura que Jámblico habría contestado una vez muerto Porfirio, y ello explicaría la falta de otra réplica de Porfirio y el tono “atrevido” que Jámblico utiliza en su respuesta, al sentirse seguro de no poder ser refutado a su vez por su “maestro”.¹⁵⁵

¹⁵⁰ Bidez, 1964, pp. 80 s.; 85 ss. y 95.

¹⁵¹ Saffrey (1990a, p. 101) supone que la *Epístola a Anebón* fue escrita a la par de la edición de las *Enéadas* de Plotino, y después del tratado *Acerca del regreso del alma*. También Athanassiadi (1993a, p. 118, n. 30) considera que tanto la *Epístola a Anebón* como el *De mysteriis* son contemporáneos y datables hacia el año 300, o después (véase también supra n. 215, e infra n. 301).

¹⁵² Ésa es opinión de Hopfner (p. XI).

¹⁵³ Moreschini, p. 18. Nasemann (p. 298) asegura que Jámblico conoce los escritos porfirianos *De Abstinencia* y *Ad Gaurum*, y que con seguridad usó, de Plotino, *Enn.*, IV, 8; IV, 3; IV, 4, y III, 4. Sin embargo, Clarke (2001, pp. 40 y 51 s., n. 7) afirma que Jámblico no necesariamente conoce el tratado *De abstinencia* de Porfirio, pues algunos pasajes que se aducen como prueba se deben a que el tratado porfiriano es la única fuente de Teofrasto, quien mencionaba las razones del sacrificio y los argumentos en contra, pero que el recuento de Teofrasto debió de ser canónico en tiempos de Jámblico.

¹⁵⁴ Hopfner (p. XI) pensaba que el uso de un pseudónimo por parte de Jámblico se debía al intento de evitar que los cristianos atestiguaran una polémica en el círculo neoplatónico, y, por eso, ubica el *De mysteriis* antes de la muerte de Porfirio; así que debió escribirse, según él, antes del 304, y después del 300, en que, según se creía, Porfirio habría escrito el tratado *De abstinencia*.

¹⁵⁵ Bidez (1964, p. 87) afirma: “los adeptos de los misterios respondieron (sc., a la *Epístola a Anebón*) demasiado tarde. Uno de ellos –que éste sea Jámblico o cualquier otro, poco nos importa aquí– pretendió demostrar todo lo que Porfirio impugnaba, y él lo hizo con más seguridad, dado que Porfirio ya no estaba

No hay manera de saber con seguridad la fecha de composición del *De mysteriis*, pero puede conjeturarse, atendiendo a lo poco que se sabe del proceso intelectual de la vida de Jámblico, y tratando de juzgar más apropiadamente el tono con que respondió a Porfirio.

Dillon había considerado que el *De mysteriis* sería una obra temprana, asignable a un periodo pitagórico-hermético de Jámblico, en el cual no habría iniciado todavía la platonización de su interpretación de los *Oráculos caldeos*,¹⁵⁶ pero esta opinión ya no es sostenible, en parte porque, según se ha visto,¹⁵⁷ es innegable la presencia de los *Oráculos caldeos* en el *De mysteriis*,¹⁵⁸ y estas mismas obras, los *Oráculos* y el *De mysteriis*, pertenecen en sí mismas a la corriente platónica y, en el caso de la última, se puede ya ver la influencia incluso de Plotino.¹⁵⁹

allí”. Ya antes Wolff había escrito (p. 27): *Iamblichus certe adversus commentationem, iampridem editam [sc. Epistula ad Anebonem] disputare poterat; atque ita ibi refragatur Porphyrio, ita verbotenus eum refutat, ita cum sententiis, quas ipse totam per vitam sequebatur quasque Proculus maxime admirabatur, consentit, ut ne ipse quidem adolescens, sed senior, mortuo iam Porphyrio, de mysteriis scripsisse videatur. Multa similiter ibi commentatus est ut in Platonis Timaeum, quem defuncto Porphyrio explicuit*, “Jámblico, ciertamente, había podido discutir en contra del tratado (sc. la *Epístola a Anebón*), editado ya hace tiempo; y, de esa manera, allí se opone a Porfirio, así lo refuta literalmente, así está de acuerdo con las sentencias, a las cuales él mismo seguía durante toda la vida y a las cuales Proclo admiraba máximamente, de modo que ni siquiera parece haber escrito el *De mysteriis* siendo adolescente, sino más anciano, habiendo ya muerto Porfirio. Comentó allí muchos asuntos de la misma manera que en su comentario al *Timeo* de Platón, al cual cual desarrolló habiendo Porfirio fallecido”. También Edwards (1993, p. 164) cree que el hecho de que en ocasiones Abamón se dirige a Porfirio en tercera y no en segunda persona, implica, con certeza, que el *De mysteriis* no es una carta genuina; quizá, que haya sido escrita a alguna distancia del filósofo (que era más anciano), y posiblemente, que la fecha de composición fue posterior a la muerte de Porfirio. Pero cabe mencionar que, según el según LSJ (s.v. φημί, II, 1), se usa φησί al citar, especialmente, como es el caso en el *De mysteriis*, la objeción de un oponente.

¹⁵⁶ Dillon, 1973a, p. 18. También Des Places (1966, p. 12) y Hopfner (p. XI), que considera que Jámblico contestó estando vivo Porfirio, habían tomado al *De mysteriis* como obra de juventud, pero creyendo que Jámblico había nacido después (cfr. supra p. 4).

¹⁵⁷ Cfr. supra n. 151.

¹⁵⁸ Dillon (1987, p. 875) señala que, si se acepta una fecha tardía para el *De mysteriis*, o más bien, si se acepta que se trata de una obra de madurez, debe aceptarse que el sirio inspirado siempre estuvo bajo la influencia de los *Oráculos caldeos*.

¹⁵⁹ El estudio de Nasemann, que cita numerosos paralelos, demuestra que el *De mysteriis*, aunque con una elaboración personal, depende en gran parte de Plotino, incluso en el nivel léxico. Según Fowden (1993, p. 134, n. 76), el pasaje más sorprendentemente plotínico es Iambl., *Myst.*, V, 15: “cuando enteros nos volvemos alma y somos levantados fuera del cuerpo por el intelecto” (ὅτε μὲν γὰρ ὅλοι ψυχὴ γιγνόμεθα καὶ ἐσμὲν ἔξω τοῦ σώματος μετέωροί τε τῷ νῶ). Véase también infra n. 300.

Dalsgaard Larsen, por su parte, había asignado a la obra un puesto más bien tardío en el pensamiento de Jámblico, considerando, primero, que habría habido un lapso entre la *Epístola a Anebón*, de Porfirio, y la *Respuesta del maestro Abamón*, de Jámblico; después, que Jámblico habría tenido probablemente una estancia larga en Alejandría; con base en esas consideraciones, el estudioso sitúa la fecha de composición del *De mysteriis* entre los años 280-300.¹⁶⁰ Así pues, en esta obra hay que reconocer, según Dalsgaard Larsen, los caracteres esenciales del filósofo maduro, que ya antes habría escrito su *Colección de las doctrinas pitagóricas* y también sus trabajos exegéticos sobre Platón y Aristóteles.¹⁶¹

Coincidiendo en ello, desde una perspectiva un poco diferente, donde no se contemplan en sentido estricto las fechas, está la opinión de O' Meara: con su *Colección de las doctrinas pitagóricas*, Jámblico habría buscado establecer los fundamentos de un proyecto: la “pitagorización”, es decir, la matematización de la filosofía.¹⁶² De este proyecto dan cuenta los fragmentos conservados de sus comentarios a Platón. El *De mysteriis* es una secuela¹⁶³ de aquella obra en diez o nueve tomos,¹⁶⁴ que para caracterizarla podría decirse que se trata de una “enciclopedia pitagórica”. Dicho de otro modo, el *De mysteriis* casi con seguridad fue escrito después de la *Colección de las doctrinas pitagóricas*, cuya

¹⁶⁰ Según Dalsgaard Larsen, Jámblico habría estado en Alejandría antes de encontrarse con Porfirio en Roma, y también después, antes de establecer su escuela en Dafne y en Apamea; la estancia en Alejandría también explicaría el uso del pseudónimo por Jámblico, pues no habría usado ese recurso de haber contestado a Porfirio en Roma (Dalsgaard Larsen, 1972, pp. 39-40 y 195-196). En realidad, no hay testimonios de esa estancia en Alejandría, pero es posible. Athanassiadi (1995, p. 246) asume que esa estancia en Alejandría tuvo lugar al lado de Anatolio de Laodicea, lo cual, según ella, explicaría la falta de interés en la polémica con los cristianos, y que durante esa estancia, después de haberse encontrado con Porfirio, Jámblico habría recibido la *Epístola a Anebón* de Porfirio. Cabe señalar que Dihle (1994, p. 409) menciona, sin referencia alguna, cierta estancia de Jámblico en Atenas.

¹⁶¹ Dalsgaard Larsen, 1972, p. 196. El *De mysteriis*, añade allí mismo este autor, es “un testimonio de gran independencia con respecto a la materia tratada..., testimonia su madurez y toda su obra literaria”.

¹⁶² O' Meara, 1992, p. 91. Esta tesis es también apuntalada con textos extraídos de Siriano por Cardullo, 1993.

¹⁶³ O' Meara, 1992, p. 95.

¹⁶⁴ O' Meara, 1992, pp. 33 s.

composición, según Dillon, podía colocarse tras el encuentro de Jámblico con Porfirio.¹⁶⁵ Asimismo, conviene apuntar que el *Protréptico a la filosofía*, segundo libro de esa *Colección*, según Cadiou, no puede ser obra de juventud;¹⁶⁶ en tal caso, tampoco puede serlo el *De mysteriis*, dado que es una secuela de la *Colección*, y habría que asignarle una fecha tardía, al menos posterior al *De regressu animae* de Porfirio, después de que éste dejara Sicilia, acaso tras la edición de las *Enéadas*, y verosíblemente antes de la muerte de Porfirio, si es que éste leyó la respuesta que le dieron a su *Epístola a Anebón*.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Dillon, 1973a, p. 19.

¹⁶⁶ Cadiou, p. 58, n 1. Conviene mencionar también que para Zintzen (1983, p. 317), el *Protréptico a la filosofía* fue escrito por Jámblico bajo la influencia del pensamiento de Plotino, y si el *De mysteriis* es posterior, también este último tratado implicaría esa influencia.

¹⁶⁷ Athanassiadi propone que el *De mysteriis* se habría publicado hacia el 300; la estudiosa considera que Jámblico debió de ser tenido entonces como un maestro firmemente establecido, por el hecho de que Porfirio le haya dirigido un cuestionario tan importante, y porque el tono de la respuesta, como se ve, es el de alguien que tiene confianza en sí mismo. Dillon, consultado por Athanassiadi, encontró esa propuesta “perfectamente razonable” (Athanassiadi, 1993a, p. 116, n. 13). También Armstrong (1987, p. 530) afirma: “el *De mysteriis* no puede ser muy posterior al 300 d. C.”. No hay que desechar del todo que Jámblico haya respondido a Porfirio ya habiendo éste fallecido (cfr. supra n. 289).

III

Paráfrasis de contenido de la “Respuesta del maestro Abamón”

Libro I

Prólogo. Plan de la obra. Conocimiento de los géneros superiores y sus peculiaridades.

Falsas clasificaciones

Prólogo: la filosofía tiene origen divino en Hermes; Porfirio actúa correctamente al hacer las preguntas teológicas a los sacerdotes egipcios; aunque Abamón responda la carta enviada a su discípulo Anebón, Porfirio debe atender a la verdad de lo que se expone (I, 1).

Plan de la obra: las dificultades establecidas por Porfirio, su discernimiento y jerarquización; la perspectiva de solución la aportan las teologías egipcia y asiria, y la metodología de las soluciones consistirá en tratar cada problema de acuerdo con la disciplina que se requiere, es decir, de acuerdo con la teología, con la teúrgia o con la filosofía (I, 2).

Abamón, antes de contestar la *Epístola a Anebón*, reprende a Porfirio por aceptar que los dioses existen: su existencia no está sujeta a nuestra aceptación, y el conocimiento que tenemos de ellos no lo tenemos con la alteridad propia de la actividad cognoscitiva, que supone escisión entre el sujeto que conoce y el objeto conocido; se trata, más bien, de un contacto, de una familiaridad innata. Nuestro conocimiento de los dioses constituye lo que

somos. Lo mismo debe decirse del conocimiento de los otros géneros superiores: demonios, héroes y almas (I, 3).

Porfirio preguntó acerca de las peculiaridades de los géneros superiores: aquello que hace diferente a cada uno de ellos. Abamón, percibiendo el engaño de la pregunta, explica que no pertenecen todos a un mismo género, del que puedan separarse por su diferencia específica; cada uno constituye un género único y separado; además, la pregunta de Porfirio está incompleta, pues debería preguntarse por la peculiaridad de cada género, en esencia, en potencia y en actividad (I, 4).

Respuesta de Abamón a Porfirio: primero, dejando por encima de todos ellos al bien que está más allá de la esencia, mediante dos vías divide y jerarquiza los géneros superiores: dioses, héroes, demonios y almas (I, 5-6); después se ocupa de las peculiaridades de los géneros extremos: los dioses y las almas. Las peculiaridades de los géneros intermedios, héroes y demonios, deben ser inferidas analógicamente, de acuerdo con su jerarquía, a partir de las peculiaridades de los géneros extremos (I, 7).

Se refuta la opinión de que los géneros superiores se ordenan de acuerdo con los diferentes cuerpos, pues ello supondría que los inferiores determinarían a los superiores; se explica el caso concreto del alma que ha encarnado en un cuerpo (I, 8).

Abamón explica en qué sentido se dice que los dioses son acuáticos o terrestres o aéreos, y cómo se da la unión entre ellos; la solución es observar el modo de la asignación divina, es decir, el modo en que se distribuyen los lotes del universo entre los dioses, de ninguna manera determinado por lo inferior, sino por los dioses mismos (I, 9).

Abamón refuta, por absurda, otra clasificación de los géneros superiores, según la cual ellos se dividen en pasibles e impasibles, pues ellos no tienen pasión alguna. Argumento *a*

fortiori: si el alma, el último de los géneros superiores, no es pasible, mucho menos los héroes o los demonios que están por encima de ella (I, 10).

Se explica cómo en las obras sagradas se realizan muchas cosas como si los dioses fueran pasibles. Esa manera de expresarse se debe a la ignorancia de cómo ocurren en realidad las cosas en los servicios sagrados. Ejemplos concretos: las figuras fálicas, las palabras obscenas. La tragedia, la comedia y los sacrificios ayudan a que la fuerza de las pasiones humanas pueda dirigirse y depurarse (I, 11).

Se responde a la falsa suposición de que no sólo los demonios, sino también los dioses son pasibles: los dioses actúan personal y voluntariamente. Otros temas: la salvación del alma; la amistad divina (I, 12); la cólera divina y los sacrificios expiatorios (I, 13); las necesidades de los dioses. Concluye: lo divino no puede ser seducido, es impasible y no puede ser violentado (I, 14).

Falsa división por dicotomía entre dioses y demonios, en tanto que aquéllos serían intelectos puros y éstos participarían del intelecto: esta confusión se debe a los filósofos. Necesidad de las plegarias, precisamente porque los dioses son intelectos puros indeclinables e inmezclados con lo sensible: durante la plegaria el intelecto entra en unión consigo mismo; la conciencia de nuestra inanidad nos hace buscar las súplicas; por lo demás, las imploraciones sagradas fueron enviadas por los dioses mismos, y tienen carácter intelectual; las ofrendas también participan de formas incorpóreas. Concluye: el enlazamiento que puede darse se produce no como si se realizara con seres sensitivos o anímicos, mas de acuerdo con las formas divinas mismas y con los dioses mismos (I, 15).

Es problemática la división entre dioses y demonios tomando como criterio el cuerpo y la incorporeidad. No es necesario comprobar esta oposición entre lo corpóreo y lo

incorpóreo, pues ni siquiera Porfirio expone como suya esta sentencia, sino la declara como opinión de otros (I, 16).

Abamón reformula la pregunta de Porfirio: ¿cómo es que el sol y la luna y otras manifestaciones del cielo, siendo corpóreos, son dioses, si éstos son incorpóreos? Abamón responde: el cuerpo celeste es lo más emparentado con la esencia incorpórea de los dioses. Las manifestaciones en el cielo son todas dioses y en cierto modo incorpóreas (I, 17).

¿Son algunos benéficos, y otros, maléficos? Todos son buenos, pero hay potencias que permanecen en el cielo y otras que son enviadas aquí abajo. Al participar de éstas, los seres materiales pueden hacerlo desordenada y erróneamente, pero eso no debe atribuirse a las formas inteligibles; también ocurre que lo bueno para el todo, puede no serlo para la parte (I, 18).

¿Qué es lo que une con los dioses incorpóreos, i. e., los inteligibles, a los seres que en el cielo tienen cuerpo, i. e., los dioses manifiestos? Los dioses, aunque tengan cuerpo, mantienen incorpórea, inteligible y unificada su esencia, y, en nada mezclados con la materia, dirigen las revoluciones eternas mediante sus deliberaciones. El cosmos, en continuidad y unido a su modelo, es una imagen de los paradigmas inteligibles divinos, los cuales permanecen en sí mismos, superiores y unidos al Uno. Se establece la unidad de las actividades intelectuales, de las participaciones comunes de las formas, de la sustancia inmaterial, de la procesión desde el Uno hacia todos, y el ascenso de todos hacia el Uno, y la unidad del gobierno del Uno. Es estrecha la relación de los intelectos primeros y segundos, de los dioses primeros y segundos, y su reunión hacia el Uno. La unión se realiza en orden descendente; los dioses forman un solo género, y lo que en ellos es el ser, existe como el Uno de ellos. Todo esto garantiza la unidad de los dioses, y su común

ordenamiento hace que los así llamados sensibles, que tienen cuerpos, estén unidos a los incorpóreos (I, 19).

¿Qué distingue a los demonios de los dioses manifiestos y de los invisibles, si los demonios son invisibles, y si los dioses manifiestos están unidos a los invisibles? La solución estriba en distinguir los tipos de invisibilidad, y los géneros correspondientes a los demonios y a los dioses. Los demonios, aunque son invisibles, jamás estarán por encima de los dioses, aunque éstos sean visibles. El gobierno de los dioses es total; en cambio, el de los demonios, parcial, y de alguna manera éstos están unidos a los seres que administran, mientras que los dioses son independientes. Además lo divino es hegemónico, y lo demoníaco, servil. Los dioses están alejados absolutamente de la generación, no así los demonios (I, 20).

En los ritos, la distinción entre lo pasible y lo impasible no se debe refutar suponiendo que los géneros superiores pudieran ser pasibles. Los ritos son de orden intelectual y han sido prescritos por los dioses mismos. La causa única divina de los ritos es impasible. El orden divino es distinto del orden humano: los hombres fracasando en su explicación arrastran hacia lo humano las cosas divinas; por ello hay que distinguir claramente los dos órdenes de cosas, aún en cosas que se realizan aparentemente de la misma manera, como son postraciones, regalos, adoraciones o primicias (I, 21).

Libro II

Las epifanías. Efectividad de la teúrgia

En qué se distingue un demonio de un héroe y de una alma: o en esencia o en potencia o en actividad (II, 1-2).

En estrecha relación con las peculiaridades, homologadas con ellas, están las epifanías de dioses, demonios, héroes, ángeles, arcángeles, arcontes supracósmicos y materiales, y almas. Algunas propiedades de sus apariciones: uniformidad, brillo, aspecto, efectos, movimiento, belleza (II, 3).

Otras propiedades de esos mismos seres: la velocidad del brillo de su agudeza y la efectividad de sus movimientos; la dimensión de sus epifanías en el universo, y la actividad de las imágenes que se aparecen personalmente; la luz y el fuego que a cada uno le son propios (II, 4).

Hacia dónde dirigen los seres superiores a las almas desde la purificación hasta la generación. Pureza, estabilidad y brillantez de la imagen. La diferencia de la mezcla. Ejemplo: cómo se presenta lo que consume a la materia (II, 5).

Distinción de los dones que vienen de las distintas epifanías (II, 6).

Las visiones directas muestran el ordenamiento que corresponde a cada uno de los seres superiores. Se señalan además las regiones que les han tocado y los lotes que habitan (II, 7).

La sutileza de su luz y cómo es recibida (II, 8).

Las disposiciones anímicas de acuerdo con los que son invocados, y bienes que proporcionan las respectivas epifanías (II, 9).

Efectividad de la teúrgia: Porfirio creía que los dioses se aparecerían igual que los demonios. Los dioses, los ángeles o los demonios muestran la esencia que les es propia. Los dioses y lo que de ellos viene son veraces. Si no, ha habido un error en el arte de la teúrgia. Por ello los sacerdotes deben analizar cuidadosamente el orden de las apariciones. La ciencia teúrgica no debe juzgarse a partir de lo que sale mal; tampoco se hace esto en las

otras ciencias. Ni lo conseguido con mucho trabajo debe juzgarse a partir de los resultados de aquellos que acometen la evocación de dioses con ignorancia. Los que suministran la verdad a los seres, es decir, los dioses, declaran con verdad acerca de sí mismos y revelan su propia esencia; lo mismo que la luz y el fuego no admiten a su contrario, ellos realizan cualquier cosa de acuerdo con su esencia. Las apariciones, si no son las realidades mismas, son, no obstante, tal como ellas, pero participan del engaño. En cambio, los dioses no se cambian a sí mismos hacia las apariciones, ni ofrecen apariciones de sí mismos en otros. Muy importante: las apariciones de los dioses brillan en las verdaderas costumbres de las almas. Si Porfirio tuviera razón, no sería posible dar a los dioses el honor que merecen, y no conviene juzgar a los seres primeros, a partir de los seres últimos ni a partir de los tropiezos que se dan en ellos (II, 10).

Las obras divinas y la unión con los dioses. Existe un acuerdo: la ignorancia y el engaño son impiedad e impureza. En otras palabras, hay un vínculo esencial entre la epistemología y la religión y la ética. La ciencia que comprende el ser, es la más propia para los dioses, y la ignorancia, arrastrada hacia el no ser, se aleja de la causa divina. Esto es correcto filosóficamente, pero insuficiente para la ciencia teúrgica. No basta ni la virtud ni el conocimiento para las obras de los dioses, pues, de ser así, serían obras nuestras. Pero lo superior no tiene su principio en lo inferior. La verdad de las obras divinas no depende de la recta comprensión de ellas. La virtud y el conocimiento son necesarios, pero no suficientes, en el caso de la teúrgia. El conocimiento no es idéntico a la unión con los dioses. La ciencia acerca de los dioses es algo santo y útil; es también luz y causante de cosas buenas; en cambio, la ignorancia es todo lo contrario (II, 11).

*Libro III**La mántica*

Naturaleza divina de la mántica: la precognición no es “generación”, ni reside en la naturaleza, ni es artificio creado por utilidad, ni es algo humano, sino divino y sobrenatural. El conocimiento del principio de la mántica es solución de todas las dificultades. La mántica no está en los cuerpos, ni en las pasiones, ni en naturaleza alguna, ni en las potencias naturales; no se da a partir de la preparación humana, ni de los hábitos que la rodean, ni se adquiere por algún arte que se ocupe de la vida. Y, por tanto, su principio está en los dioses. Todo lo demás está en calidad de instrumento. Los dioses son la causa principal y común de la mántica (III, 1).

Tipos de mántica:

La mántica en el sueño se consigue por intuición, no en agitado éxtasis. Los sueños que los dioses envían ocurren estando consciente el que los recibe; con una conciencia incluso superior a la vigilia normal. Argumentos de los capítulos siguientes (III, 2).

Durante el sueño, el alma, por su doble naturaleza, se libera del cuerpo (III, 3).

El entusiasmo y la posesión divina: señales de la auténtica posesión divina, las cuales no dependen de las sensaciones, ni obedecen a un impulso; la posesión ni es un ensimismamiento, ni es la proyección de un pensamiento propio: no quemarse con el fuego, atravesar clavos sin dolor, atravesar ríos, transitar por el fuego; todo esto demuestra que los posesos tienen una vida más divina (III, 4).

Hay muchas especies de posesión divina, y la inspiración divina se despierta de muchas maneras, por lo cual muchas y diferentes son sus señales (III, 5).

En el entusiasmo se ve la dimensión y la cualidad del hálito descendiente. Los entendidos saben reconocer ese hálito. El que está poseído por el dios está fuera de sí, no está consciente y es incapaz de introducir por sí mismo alguna cosa que pudiera ser falsa (III, 6).

El entusiasmo no es un movimiento del pensamiento con inspiración demoníaca; la inspiración se origina de los dioses; hay un ascenso y cambio hacia lo superior. Sin embargo, el frenesí y el éxtasis también pueden darse hacia lo inferior. Lo predominante es que los entusiastas son poseídos enteramente por lo divino. En los que objetan, hay confusión de los efectos con la causa. El entusiasmo no es propio del alma ni del intelecto: no es un fenómeno psíquico ni intelectual; tampoco es una debilidad somática: todo esto es instrumento del dios. Las adivinaciones que vienen de los dioses son, pues, infalibles, y son erróneas aquellas en que interviene el cuerpo o el alma (III, 7).

Los causantes del delirio divino no son el cuerpo ni el alma, sino las luces que descenden de los dioses y los hálitos que ellos mismos envían, y su dominio y los discursos que ellos provocan (III, 8).

Cómo se generan y son llevados a cabo, y qué razón tienen las posesiones y los éxtasis que parecen provocados por música. Este éxtasis es distinto del éxtasis divino. Los sonidos y los cantos se consagran a los dioses de manera propia para cada uno. Y se produce el advenimiento de ellos, el cual no ha de llamarse curación, purgación o eliminación. No se implanta por enfermedad, defecto o excrecencia. Tampoco hay que decir que el alma ha sido conformada por armonía y ritmo: luego, el entusiasmo es propio de la sola alma. Ésta, antes de darse un cuerpo, escuchaba la divina armonía. También se menciona aquí el tema de la reminiscencia (III, 9).

El entusiasmo no es obra de naturaleza; la inspiración de los dioses no se altera por potencias o mezclas corporales, y tampoco tiene que ver con las pasiones ni con las cosas que se generan. Las potencias de los coribantes están separadas de los dioses. Los poseídos de la madre de los dioses son predominantemente mujeres, y no hombres, como supone Porfirio. Los hálitos enviados por los dioses y que producen el frenesí báquico no dependen de los movimientos humanos y corporales (III, 10).

Naturaleza de la mántica de los oráculos: Colofón, Delfos, Branquidas. La adivinación no se determina por lo material: lugar, agua, vapores, objetos; es actividad de dioses, que envuelve desde fuera al adivino y lo hace partícipe en la medida en que éste es apto para recibir al dios (III, 11).

Como la mántica en general, la de los oráculos también está separada de los lugares y de los cuerpos y del tiempo; puede ser universal, hablando espacial y temporalmente, y participa su potencia a los seres de acuerdo con su capacidad de participación (III, 12).

Distintos tipos de mántica: la de los que se paran sobre caracteres y están llenos de penetraciones (III, 13); fotagogía (III, 14); arúspices y augures en general (III, 15); arúspices y augures en particular (III, 16).

Los dioses no se subordinan a los indicios en el arte adivinatoria (III, 17).

Porfirio introdujo la cuestión de si es dios o ángel o demonio o algo semejante, lo que se presenta en la epifanías o en cualesquiera actividades sagradas, i. e., las causas de la mántica: siempre es alguno de los seres superiores, jerárquicamente dispuesto de acuerdo con la perfección de la acción. La realización correcta de una acción que une con lo divino está siempre vinculada a un dios. Inanidad del ser humano. Los dioses son inexorables, es

decir, no pueden ser obligados por la invocación. Impasibilidad de los teúrgos e inexorabilidad de los agentes de la adivinación (III, 18).

Inanidad del ser humano. Los dioses no son instrumento en la adivinación del teúrgo (III, 19).

La adivinación no se da por las pasiones del alma. El alma, por ser divina, es apta para ser iluminada por los dioses; es decir, la teúrgia no es obra del alma, sino de los dioses. Podría ser que sin culto gozáramos de los favores divinos, pero esto no es argumento para no realizarlo (III, 20).

No es posible la comunión de esencias entre almas y dioses. Los dioses son absolutamente trascendentes (III, 21).

Opiniones erróneas acerca de la mántica: el alma no engendra ninguna potencia imaginativa del futuro mediante ninguno de sus movimientos, ni los demonios surgen de potencias que están dentro de la materia, aunque ésta sea tomada de los animales (III, 22).

Objeciones a propósito del modo de la adivinación: en los sueños, la adivinación no ocurre concatenadamente entre lo que viene de fuera de nosotros y lo que en nosotros comienza, sino que todo depende de lo exterior (III, 23).

La pasión no es causa de la mántica. Reducción al absurdo: si el alma con las actividades intelectuales desconoce el futuro, cómo lo haría con las pasiones, inferiores al intelecto. Además, lo que ocurre en el mundo se lleva a cabo mediante razones y formas, y no mediante pasiones, y la pasión sólo percibe lo presente, pero no lo que habrá de suceder (III, 24).

Objeción: la mánica es la manía que coincide en las enfermedades: melancolía, embriaguez o rabia. Respuesta: existen dos especies de manía, una superior y una inferior (III, 25).

No es posible que alcancen la verdad los magos o quienes están excitados por pasión o enfermedad. La mánica no es tampoco simpatética o por cierta agudeza de percepción (anticipación de sismos por algunos animales), ni semejante a las artes (navegación o medicina) (III, 26).

Naturaleza, arte y simpatía no son mánica, sino iconos de la mánica. La mánica divina no es de origen natural ni es humana, y sólo ella es mánica propiamente dicha; prueba de ello es, incluso, que piedras y yerbas lleven las invocaciones, y que aten y desaten ciertos lazos sagrados, y que cambien de viles en virtuosas las elecciones de los que las reciben (III, 27).

Los verdaderos teúrgos no admitirían que haya quienes fabriquen imágenes operativas. Ni siquiera en analogía con la creación divina (III, 28). Se pronuncia en contra de la efectividad de las imágenes, porque alejan más del propósito de la teúrgia (III, 29). También contra la creación de imágenes y contra poner la fe en tal práctica (III, 30). Y contra la atribución de la adivinación a cierto género engañoso que asume todas las formas y muy cambiante. Los dioses son buenos y dan bienes a los teúrgos; en cambio, quienes son malvados y pretenden alcanzar a los dioses se encuentran con espíritus malos (III, 31).

Libros IV-VI: Las contradicciones

Libro IV

Superioridad, justicia y pureza

Primera contradicción: invocados como superiores son mandados como inferiores.

Distinciones de los géneros superiores: dioses, géneros medios; género irracional al que sólo una capacidad le fue distribuida. Las cosas que contribuyen ordenadamente en el universo hacen daño al que las utiliza mal (IV, 1).

Lo propio de los mandatos sobreviene en los hábitos que no utilizan un razonamiento propio y que no tienen principio de juicio. El teurgo los llama como superiores, porque intenta arrastrar desde todo el mundo que nos rodea las cosas que contribuyen al todo hacia las que son retenidas en las cosas particulares. Las manda como inferiores, porque algunas de las partes que están en el mundo brotan más puras y más perfectas que las que se extienden al mundo entero. La teúrgia es ejercida por hombres, pero es dominada por las contraseñas divinas (IV, 2).

Se deben suprimir las invocaciones que parecen dirigirse a hombres y los mandatos en las obras, pues la comunión y la ligazón que se da es sagrada, superior a toda actividad cognoscente, y separada de cualquier actividad humana. Las obras se llevan a cabo no por contradicción, sino con identidad y unión (IV, 3).

Segunda contradicción: los que son llamados quieren que sea justo el que los honra, pero ellos soportan que se les ordene hacer lo injusto: lo justo no es lo mismo para dioses que para hombres. Los dioses tienen una visión más global de la vida del alma entera (IV, 4).

Además, los que argumentan contra la providencia ignoran muchas injusticias que los dioses conocen. También la misma ligazón de la vida del mundo exige que la pena sea reclamada por todos los seres cuando ésta no alcanza a ser pagada por una sola vida del alma (IV, 5).

Se argumenta por abundancia: si algunas injusticias ocurren en las invocaciones, los dioses no son los responsables, puesto que esencialmente ellos son buenos. Conviene más reconocer ignorancia que atribuir la injusticia a los dioses (IV, 6).

Causas de los males: las causas son muchas y variadas. Una se debe atribuir al género de los demonios malignos (IV, 7).

Por necesidades somáticas ocurren algunas cosas malas para las partes, pero no para el todo: por no poder soportar las actividades del universo, por mixtura y combinación de su propia debilidad o por la asimetría de las partes entre sí (IV, 8).

A partir de la naturaleza del cuerpo del todo, se producen muchas cosas, las cuales se dan en lo particular de distinta manera a como se dan en lo universal (IV, 9).

Se insiste: lo divino no es culpable de lo malo o de lo injusto que ocurre en el culto (IV, 10).

Tercera contradicción: No obedecerían a quien los llama, si no está puro de placeres amorosos; pero ellos no vacilan en conducir a cualquiera a placeres amorosos ilegales. Esto se produce fuera de las leyes, pero por causa y orden superiores a las leyes; en armonía con el todo, pero no con las partes, o el bien se cambia hacia su contrario por causa de quienes lo reciben (IV, 11).

Cómo se producen y cuál razón tienen. Otra vez: en el todo las cosas ocurren de manera diferente que en las partes. A partir de cierto arte humano, se produce tal disposición a la ligazón de los placeres amorosos (IV, 12).

Cómo la piedra o la planta tienen, por sí mismas, una naturaleza que puede destruir o construir las cosas que se producen. Esa destrucción o construcción puede deberse a la raza

de los demonios malignos o a un alma particular. Pero los deseos ilegítimos de los hombres por los placeres amorosos no deben atribuirse a los dioses (IV, 13).

Libro V

Los sacrificios

Tema de este libro: a) utilidad o potencia de los sacrificios en el todo y entre los dioses, a causa de qué discurso se llevan a cabo, convenientemente para los que son venerados, y útilmente para quienes presentan sus dones.

b) Cuarta contradicción: los intérpretes se abstienen de los seres animados, para que los dioses no sean manchados por los vapores de los animales, pero los dioses son seducidos por los vapores que provienen de los animales (V, 1).

Solución: superioridad del todo con respecto a las partes y trascendencia de los dioses con respecto a los hombres (V, 2).

Además, el disfrute de los cuerpos animados, hace a los hombres pesados, impuros, muelles y enfermos, pero es posible que la exhalación que brota de los sacrificios armonice con los dioses sin dominarlos (V, 3).

Que los que veneran se abstengan de los animales no es para no ensuciar a los dioses. Esos vapores no pueden tocarlos; no podrían llegar al cuerpo celeste, ni afectar a un hombre con intelecto e impasible, y mucho menos a los dioses (V, 4).

Los sacrificios no deben aceptarse por el solo honor, ni a causa de promesa de gracias, ni debidos a primicias o como pago (V, 5).

Lo máximo y eficaz de los sacrificios no lo muestran tales modos de los sacrificios; aunque produzcan bienes –cesación de pestes, hambrunas o esterilidades; escasez de lluvia, purificación del alma o liberación de la generación–, esos bienes deben tenerse como secundarios (V, 6).

Lo propio de los sacrificios no radica en la naturaleza, ni en la simpatía ni en las necesidades naturales. El verdadero modo de los sacrificios muestra que la esencia de los dioses no tiene nada en común con lo natural, ni en potencia ni en esencia, y se limita por ella misma (V, 7).

Ejemplos falsos de que los sacrificios sean eficaces debido a la naturaleza: el cocodrilo, el perro, el babuino, la musaraña, el corazón del gallo (V, 8).

La causa es cierta afinidad y amistad de los causantes con lo causado; por ello, todos los causantes se mueven juntamente con el sacrificio cuando éste es perfecto (V,9).

La unidad y jerarquía de los sacrificios: su utilidad es común a toda la generación, a veces en ciudades, a veces en espacios más amplios o más estrechos, en casas, en individuos. Los dioses dan sus bienes generosamente, por designio propio y no por pasión. Realizan la comunión. Los demonios, por otra parte, no tienen cuerpo que pueda ser alimentado por nuestros sacrificios. El demiurgo hizo a los cuerpos de los seres superiores a nosotros carentes de manutención. Ironía: seríamos alimentadores de los demonios, estaríamos por encima de ellos (V, 10).

Esta discusión se equivoca en que desconoce la proposición de los sacrificios, la cual, mediante el fuego, destruye la materia y la asimila consigo misma. Si hubiera agradabilidad

de la materia, ésta debería ser pura. Los superiores son impasibles, gustan de erradicar la materia y que nosotros mismos nos hagamos impasibles y nos elevemos a lo divino (V, 11).

El vehículo corporeiforme de los demonios ni es de materia ni de los elementos ni de ningún otro cuerpo conocido por nosotros. Y lo que ocurre en el sacrificio debe ocurrir con nosotros: anulación de lo material, purificación de la naturaleza para comulgar con la divinidad; liberación de la generación, asimilación con los dioses; aptitud para la amistad con ellos, conversión desde lo material hacia lo material (V, 12).

Parecería suficiente lo dicho, pero hay que discurrir más (V, 13): los sacrificios deben atenerse al ordenamiento de los dioses. Hay dioses “materiales” e inmateriales; los primeros se llaman así, no porque sean materiales, sino porque rodean y ordenan la materia; los segundos están separados de ella. Las obras deben comenzarse a partir de los materiales, para ascender a los inmateriales. El culto debe también ser adecuado a los seres a los que se ofrece: material para los materiales, inmaterial para los inmateriales (V, 14).

Por otra parte, dado que nuestra constitución es doble, por estar formados de alma y cuerpo, también es doble la forma del culto (V, 15).

También la necesaria utilización del cuerpo es causa del culto a los dioses que vigilan el cuerpo y a los demonios buenos, a fin de recibir las cosas necesarias para la vida humana (V, 16).

En cambio, los dioses que están totalmente alejados de los asuntos de la vida no se ocupan de otorgar los dones que para ella se requieren; de hacerlo, sería sólo indirectamente, por cierta abundancia de su actividad, que rodea también a los dioses que sí se ocupan de tales asuntos; además, los seres de aquí no estarían en condiciones de recibir

los dones que se dan sin mezcla. Pero de los dos modos del culto, el corporal es el que puede conseguir los dones requeridos para esta vida (V, 17).

Existen distintos tipos de hombre, de acuerdo con su actividad: los naturales, los que por la actividad del intelecto se separan de la naturaleza y los intermedios. Ellos practican a su vez un culto adecuado a su condición (V, 18).

Libro VI

Los cadáveres y las amenazas

Quinta contradicción: el vidente debe estar intacto de cadáver, pero las evocaciones de dioses se llevan a cabo mediante animales muertos. No hay tal contradicción, puesto que aquél evita tocar cadáveres no consagrados, y los que toca son animales usados precisamente en el sacrificio. Tocar un cadáver humano no es santo, puesto que en él queda cierta huella de la imagen divina, pero no ocurre lo mismo con los cadáveres de los animales. Para algunos dioses es propio enlazarse a los animales, y mediante éstos son evocados (VI, 1).

Los cuerpos privados de vida manchan a los hombres que están retenidos en la materia, pero no al demonio incorpóreo (VI, 2).

En lo adivinatorio mediante animales nunca se introducen los dioses, sino sólo los hombres y los demonios que tienen cierta vinculación con ellos (VI, 3).

En tales sacrificios el alma no sólo oye, sino que participa; es un arte adivinatoria que utiliza la simpatía, es menor a la adivinación perfecta: no debería aprenderse, ni utilizarse, ni creerse (VI, 4).

Las amenazas violentas de los sacrificios: en los ritos que se valen de amenazas violentas, éstas no se dirigen al sol o a la luna, como Porfirio cree, sino contra ciertas potencias parciales confusas e irracionales que existen en el cosmos (VI, 5).

Otra explicación es que el teúrgo unificado con lo divino, conoce los símbolos divinos y actúa no como hombre, sino colocado en el orden de los dioses; además, los órdenes divinos no admiten amenazas (VI, 6).

Las amenazas no se dirigen a los dioses, sino a los demonios (VI, 7).

Libros VII-VIII: Teología de los egipcios

Libro VII

Los símbolos, el culto al sol, los nombres ininteligibles

Los símbolos egipcios revelan, imitando la naturaleza y la obra creadora de los dioses, las intelecciones místicas y ocultas (VII, 1).

El dios causante de la generación y de toda la naturaleza, siendo él inmaterial, domina sobre lo material. Hace participar de sí mismo a lo cósmico, pero desde lo cósmico se manifiesta él mismo como trascendente a lo cósmico. Así lo muestran varios símbolos: un hombre sentado sobre un loto o dirigiendo una barca (VII, 2).

El culto solar hace ver simbólicamente, en la diversidad en que los distintos seres del universo reciben la única actividad del sol, la unidad e identidad del dios uno, cuya potencia se diversifica de acuerdo con las recepciones que se dan de él (VII, 3).

Los nombres que se usan en el culto son ininteligibles para nosotros, pero no para los dioses; sus significaciones simbólicas superan nuestro intelecto. Los nombres divinos que han sido revelados esconden la esencia, la potencia y el ordenamiento divinos, y gracias a ellos mantenemos reunida en el alma la imagen mística e inefable de los dioses. Los nombres bárbaros fueron transmitidos por los dioses mismos y conservan lo instituido eternamente por ellos (VII, 4).

Los nombres del culto no son por convención, sino por naturaleza, y por ello están enlazados a los seres. De allí que no deban traducirse los nombres, si han de conservar su potencia. No es que el dios “hable” egipcio, sino que los egipcios fueron los primeros en haber recibido esa revelación, y los dioses se alegran al ser invocados de la manera en que ellos mismos dispusieron. Tampoco es cuestión de magia o de fantasía; no surten efecto por nuestras pasiones ni se hacen contrariando a la naturaleza. Los ritos deben ser constantes, también en las palabras. Ataque en contra de los griegos por su espíritu innovador (VII, 5).

Libro VIII

Los principios. Jerarquía divina. Los libros herméticos y el destino

Pregunta de Porfirio: a) Cuál es la causa primera; b) si es intelecto o está por encima del intelecto; c) está solo, con otro, o con otros; d) corporal o incorporeal; e) idénticos o anteriores al demiurgo; f) si el universo viene de uno solo o de muchos; g) si los egipcios conocen materia cualificada, y h) si esta materia es inengendrable o engendrable.

Se expresa la causa por la cual los escritos transmiten muchas y variadas opiniones
(VIII, 1).

La jerarquía de los dioses y principios:

Primera clasificación (VIII, 2):

Atributos

- | | |
|--------------------------|--|
| I. El dios uno | <ul style="list-style-type: none"> — antes de los seres auténticos y de los principios totales — superior al primer dios y rey — inmutable en la unicidad de su propia unidad — ningún inteligible ni ningún otro se enlaza con él — paradigma del dios padre de sí mismo |
| II. El primer dios y rey | <ul style="list-style-type: none"> — padre de sí mismo — engendrado de sí mismo — padre único del bien auténtico — algo más grande — primero — fuente de todo — fundamento de las que son las primeras ideas
[inteligibles — dios autosuficiente que se ilumina a sí mismo — padre y principio de sí mismo — principio y dios de dioses — mónada que procede del uno — anterior a la esencia y principio de la esencia — padre de la esencia — principio de los inteligibles |
| III dioses etéreos | — de éstos hay cien obras escritas por Hermes |
| IV dioses empíreos | — de éstos, cien obras |
| V. dioses celestes | — de éstos, mil obras |

Segunda clasificación (VIII, 3):

- | | |
|-------------|---|
| I. | — uno no dividido |
| II. Eikton | <ul style="list-style-type: none"> — primer engendro — en él está el primer inteligible y el primer
[inteligente — se venera sólo mediante el silencio |
| III. Emepth | <ul style="list-style-type: none"> — preside a los dioses celestes — intelecto que se piensa a sí mismo y que dirige |

[sus intelecciones hacia sí mismo

IV. Otros guías de la generación de los seres manifiestos

El intelecto creativo y primero de la verdad y de la sabiduría, se llama:

- a) Amón, cuando avanza hacia la generación, llevando hacia la luz la potencia invisible de los discursos que han estado ocultos;
- b) Phta, cuando acaba verdadera y artísticamente cada cosa con verdad [Hefesto];
- c) Osiris, si es productor de bienes;
- d) con otras denominaciones, a causa de otras potencias y actividades.

El sol: tiene la hegemonía de los elementos que rodean la generación, y de sus ocho potencias, cuatro masculinas y cuatro femeninas.

La luna: otro principio de la naturaleza

Hegemonías de acuerdo con la división que hacen del cielo, pero anteponiendo a todas el uno que las supera.

La materia está separada de la esencialidad, y el demiurgo fabricó con ella las esferas simples e impasibles, y distribuyó lo último de ella en cuerpos engendrados y corruptibles.

Los libros atribuidos a Hermes, aun valiéndose de la lengua de los filósofos, incluyen opiniones herméticas, traducidos del egipcio por filósofos.

- a) Queremón y quienes se ocupan de los primeros causantes se ocupan también de los principios últimos;
- b) otros que se ocupan de horóscopos y del zodíaco, de los planetas y de los decanos, se ocupan también de las distribuciones particulares de los principios
- c) salmeschiniacos: una parte muy insignificante de las ordenaciones herméticas.
- d) los que tratan de los astros, de las fases, de ocultaciones, incrementos y decrecimientos, tienen en lo último la etiología de los egipcios.

Los Principios, según la teología egipcia:

a) Los egipcios distinguen la vida del alma y la intelectual, de lo meramente natural, en el caso del todo y en el de los hombres. b) El intelecto y el discurso existen en sí mismos, así se produce lo que deviene, y el demiurgo está al frente de lo que se genera. c) Hay una potencia vital anterior al cielo, y la que está en el cielo. d) Hay un intelecto puro, separado del cosmos; otro indivisible en el cosmos entero, y un tercero dividido en todas las esferas.

Esto no sólo lo contemplan, sino mediante la teúrgia recomiendan ascender hacia lo más sublime y universal y sobrepuesto al destino, y asociarse sólo a la observación del tiempo oportuno (VIII, 4).

Hermes señaló esta vía y Bitys la interpretó al rey Amón. Reveló el nombre del dios que se difunde a través del cosmos. No se limita todo lo de los egipcios a los causantes naturales. Esto servirá para solucionar otras inquisiciones (VIII, 5).

Vinculación de lo que depende de nosotros con el movimiento de los astros: doctrina de las dos almas. La que fue entregada a partir de las revoluciones celestes está sujeta a sus movimientos; pero la que viene de lo inteligible está libre de la generación, y de acuerdo con ésta se realiza la teúrgia (VIII, 6).

Así pues, no todas las cosas están atadas a la necesidad y al destino, pues el alma pertenece a lo inteligible, que está libre de aquellos; tampoco los dioses están sujetos al destino, sino que incluso liberan de él, por eso se recurre a ellos en el culto. Pero ni siquiera todo lo natural está atenido al destino, sino que, elevándonos a lo más alto de nosotros mismos, podemos liberarnos y tomar a cambio otra especie de vida (VIII, 7).

Los dioses que giran podrían ayudar a liberar del destino, y al mismo tiempo ser ellos mismos quienes dominan la suerte y atan las vidas, dado que, rodeando a muchas esencias y potencias, pueden incluir muchas distinciones y contradicciones. Pero también puede ser

que los dioses, por sus principios inteligibles, liberen a las almas de la generación. La distinción de dioses en hipercósmicos y cósmicos permite explicar que aquéllos puedan liberar al alma.

El tratado de los dioses se ocupa de:

- quiénes son los que elevan, y mediante cuáles potencias
- cómo liberan del destino, y mediante cuáles ascensiones sagradas
- cuál es el orden de la naturaleza cósmica, y cómo es dominada por la perfecta actividad intelectual

Los dioses no pueden ser obligados, sino que siguen un orden preestablecido. De hecho, las almas son enviadas por dios, para regresar a él. La generación y el universo se enlazan con la esencia intelectual; la liberación de la generación se da de acuerdo con el cuidado de las almas (VIII, 8).

Libro IX

Sobre el demonio propio

El asunto del demonio propio es doble: teúrgico y técnico. Lo teúrgico se lleva a cabo de acuerdo con los causantes superiores; en cambio, lo técnico, de acuerdo con los principios de la generación. Lo técnico se vale del estudio de los nacimientos; lo teúrgico no. El equívoco está en que Porfirio subordina a lo humano la acción sagrada (IX, 1).

Porfirio ha confundido las indagaciones acerca de la porción asignada al mayordomo, que asigna el demonio propio, pues ha partido de los elementos del cosmos. Nuestro conocimiento no altera la esencia de lo conocido, sean las cosas naturales o el demonio que se nos asigna (IX, 2).

La felicidad no la da, como piensa Porfirio, el conocimiento del esquema de la propia generación, que posibilitaría la expiación de lo decretado por el destino, mediante el conocimiento del demonio propio, pues ¿cómo podría liberarnos del destino quien por destino nos fue entregado? Por otra parte, el demonio propio es asignado por un principio superior al esquema de la generación propia, cuyo conocimiento es, por otro lado, inalcanzable. La emanación que viene de las estrellas nos asigna al demonio independientemente de que lo conozcamos. La divina mánica es la que puede instruirnos acerca de las estrellas, y no se requiere de la enumeración de las reglas ni del arte mánica (IX, 3).

No es cierto que la ciencia matemática sea imposible, por el hecho de tener disidentes y dificultades. El carácter divino del conocimiento puede quedar olvidado. Es posible mantener un testimonio claro de la verdad. La predicción de los eclipses y la astronomía en general (IX, 4).

La captación del mayordomo que asigna al demonio propio es un conocimiento inalcanzable. Sin embargo, se han entregado métodos claros para su descubrimiento, y más o menos cinco para el discernimiento del demonio propio. Si es posible descubrir al mayordomo, también lo es descubrir al demonio entregado por él. Lo que es difícil por el estudio de los nacimientos puede ser fácil por la teúrgia. Además, el demonio no sólo es entregado por el mayordomo, sino por otros principios más universales. Porfirio asume que el método es una especie de técnica humana (IX, 5).

El demonio propio es entregado a partir del cosmos entero y de todas las vidas en él incluidas, y de toda clase de cuerpo, de manera que es como un modelo que se nos otorga incluso antes de la generación. Cuando el alma lo elige como guía, éste se pone al frente de

ella, cumple sus vidas, la ata al cuerpo, gobierna al compuesto, rectifica su vida y le entrega los principios de sus reflexiones, e induce en ella sus actividades, hasta que mediante la teúrgia es reemplazado por un dios. Entonces el demonio cede y se subordina (IX, 6).

Los demonios no nos conducen a partir de una parte que está en nosotros, sino se difunden en todo principio que está sobre nosotros; es decir, hay un demonio único para cada uno, y no uno para el alma, otro para el cuerpo, otro para el intelecto. Tampoco el demonio es multiforme. Las partes que gobierna no están separadas, sino son connaturales. Los demonios malignos no han recibido ninguna hegemonía (IX, 7).

Filosóficamente no se explica el demonio personal, si fuera éste algunas partes o alguna potencia del alma, porque no habría trascendencia del orden humano (IX, 8).

No se debe venerar al demonio personal separando el culto como dirigiéndolo hacia dos o hacia tres. El culto pretende, por el contrario, unir. El demonio es único y personal, pero se invoca a los demonios en común, puesto que la invocación se dirige al dios soberano de los demonios. En la teúrgia se invoca a los inferiores mediante sus superiores. Pero también cuando se presenta el demonio se hace la invocación de manera personal (IX, 9).

El orden conveniente a los demonios debe de estar emparentado con los invocados, descender desde los más venerables y hacer común el cumplimiento a partir de estos dos. No deben confundirse las invocaciones divinas con las humanas, pues por eso se cometen los errores, cuando de lo humano se deduce lo demoniaco (IX, 10).

Libro X

Discurso sobre la felicidad

No es posible el ascenso a la felicidad sin los dioses. Felicidad, principio y perfección de los bienes todos. Sólo con el conocimiento de los dioses se da el retorno hacia sí mismo y el conocimiento de sí mismo (X, 1).

No es necesario mirar a las opiniones humanas. La felicidad no está en las alabanzas de los hombres. La felicidad no es una imaginación del alma, pues la imaginación no actúa cuando la vida intelectual está en acto. La verdad divina no existe de acuerdo con una armonía, ni siquiera fundada en los inteligibles, sino de acuerdo con la esencia. La verdadera teología y la teúrgia no tienen que ver con la falsedad, la charlatanería, aunque estas cosas se den también a su lado (X, 2).

El conocimiento anticipado de los dioses no es natural, no es un arte (X, 3).

Sólo la divina mántica nos hace unirnos a los dioses, participar de la vida divina: teniendo el conocimiento anticipado y la intelección divina nos hacemos divinos. Otorga lo bueno, bienes. Todo conocimiento divino tiene la forma del bien, se recibe lo bello mismo y el orden verdadero y conveniente, y lo útil. Cuando se trata de ejercer la virtud, los dioses pueden ocultar el conocimiento de lo futuro (X, 4).

El camino a la felicidad, de encontrar lo verdadero y solucionar las dificultades: el ser humano, aun divinizado, unificado desde antes con la visión de los dioses, entra en otra alma, por la cual está vinculada a la necesidad y al destino. La liberación de estos vínculos es el conocimiento de los dioses; conocer el bien es idea de felicidad: conocimiento divino, que recapitula las esencias de los inteligibles; es conocimiento del padre, que es anterior al ser y gobernante absoluto; salva la vida verdadera, llevándola hacia el padre; es también el primer camino a la felicidad. La idea de los males es olvido de los bienes y engaño con respecto al mal; es un “conocimiento” mortal, que se adelanta hacia la medición de la idea

del cuerpo; precipita al hombre primordial hacia lo que nunca permanece y siempre fluye (X, 5).

Ascensión sacerdotal entre los egipcios (X, 6).

El bien divino y el bien humano. El bien, según fue transmitido por los dioses a los egipcios; los teúrgos se ocupan de lo que se refiere a la purificación del alma, a su liberación y a su salvación. Lo más benéfico para el alma. Ellos, los teúrgos, no pueden ser engañados, sino que se remontan a lo divino e inteligible (X, 7).

Plegaria final: vigilia inmutable de las verdaderas intelecciones; instalación de la verdad para el eterno siglo; participación de las más perfectas instalaciones acerca de los dioses. Objetivo más grande de los bienes y la confirmación misma de la amistad armónica en el intelecto de unos con otros (X, 8).

IV

Recepción de Jámblico y de la “Respuesta del maestro Abamón”

De la Antigüedad tardía al Renacimiento

A propósito de la valoración que se ha dado sobre Jámblico, no pueden pasar inadvertidas las declaraciones con que el emperador Juliano (ca. 331-363) hacía a aquél, filósofo comparable con Pitágoras y con Platón mismo.¹ En la antigüedad tardía, esto no era adulación retórica vacía. No deja de ser significativa el ansia con que Juliano manda a su amigo Prisco que le consiga los 28 libros de los comentarios de Jámblico a los *Oráculos caldeos*, pues deja ver no sólo la importancia concedida por el emperador al filósofo, sino también el hecho de que las obras de éste ya en su tiempo eran difícilísimas de conseguir.²

Otro detalle importante es que el emperador valoraba a Jámblico no tanto como teúrgo, fama conseguida posteriormente, que lo acompañaría con no muy favorables augurios, sino

¹ Jul., *Ep.*, 12: ὁ θεῖος ἀληθῶς καὶ μετὰ Πυθαγόραν καὶ Πλάτωνα τρίτος Ἰάμβλιχος. “Jámblico, el verdaderamente divino y el tercero después de Pitágoras y de Platón”. *Ib.*, fr. 161: ὁ κλεινὸς... ἱεροφάντων. “El famoso hierofante”. Véase también Jul., *Or.*, IV, 146 a. Hay que mencionar, aunque falsamente atribuidas al mismo emperador Juliano, las epístolas de un anónimo admirador de Jámblico, que, sin limitarse en elogios, lo hace igual a Hermes, a Apolo, a Esculapio, etcétera (Jul., *Ep.* 181-187).

² Jul., *Ep.*, 12: Τὰ Ἰαμβλίχου πάντα μοι τὰ εἰς ὁμώνυμον ζήτει δύνασαι δὲ μόνος, “búscame todo lo que Jámblico escribió comentando a mi homónimo (*sc.* Juliano el teúrgo), sólo tú puedes”. Se trataba de la Ἡ Χαλδαϊκὴ θεολογία, un comentario cuya referencia la encontramos en Dam., *Pr.*, 43 (II, p. 1, 7-8 Westerink-Combès): ὁ μέγας Ἰάμβλιχος ἐν τῷ κη' βιβλίῳ τῆς χαλδαϊκῆς τελειοτάτης θεολογίας. Más adelante, Damascio se refiere a la misma obra así: ὡς ἐν τοῖς Χαλδαϊκοῖς ὁμολογουμένως ὁ Ἰάμβλιχος (Dam., *Pr.*, 70; II, pp. 104, 26-105, 1 Westerink-Combès). Esta obra jambliqueana está, desgraciadamente, perdida, pero presumiblemente la usó Damascio en su obra *De principiis* (Stäcker, p. 34, n. 92).

preeminentemente como filósofo,³ título bajo el cual lo conocieron la tradición de la biografía que de él escribiera Eunapio (ca. 347/8 - 404), en su *Vida de sofistas*,⁴ y el léxico bizantino de la *Suda*.⁵ De hecho, Cremer señala que, en la antigüedad, Jámblico no fue llamado nunca “teúrgo”, hecho que lo convertiría en algo así como el protagonista filosófico de la teúrgia.⁶ Por lo demás, está claro que Juliano habría usado el pensamiento jambliqueano en su fallido proyecto restaurador del helenismo,⁷ y, bajo la égida del emperador, también Salustio habría escrito su tratado *Acerca de los dioses y del mundo*, influido por el pensamiento de Jámblico.⁸

³ Jul., 12: καὶ αὐτὸς δὲ περὶ μὲν Ἰάμβλιχον ἐν φιλοσοφίᾳ, περὶ δὲ τὸν ὁμώνυμον ἐν θεοσοφίᾳ μέμνηνα, καὶ νομίζω τοὺς ἄλλους, κατὰ τὸν Ἀπολλόδωρον, μῆθεν εἶναι πρὸς τούτους. “Incluso yo mismo quedo arrojado acerca de Jámblico, en filosofía, y acerca de mi homónimo, en teosofía, y pienso que los demás, como dice Apolodoro [cfr. Pl., *Symp.*, 173, d], no son nada en comparación con éstos”.

⁴ Eunapio (VS, 457) lo presenta así: μετὰ τούτους ὀνομαστότατος ἐπιγίνεται φιλόσοφος Ἰάμβλιχος. “Después de éstos [sc. de Plotino y de Porfirio] como el más renombrado se presenta Jámblico filósofo”. Pero, además, que Jámblico era considerado, ante todo, como filósofo, se ve, por ejemplo cuando Alipio se dirige a Jámblico, y le dice (Eun., VS, 460): “εἰπέ μοι φιλόσοφε”, πρὸς αὐτὸν ἔφη “ὁ πλούσιος ἢ ἄδικος ἢ ἀδίκου κληρονόμος, ναὶ ἢ οὐ, τούτων γὰρ μέσον οὐδέν”. ὁ δὲ τὴν πληγὴν τοῦ λόγου μισήσας, “ἀλλ’ οὐχ οὗτός γε” ἔφη “θαυμασιώτατε πάντων ἀνδρῶν, ὁ τρόπος τῆς ἡμετέρας διαλέξεως, εἴ τῷ τι περιττόν ἐστι κατὰ τὰ ἐκτός, ἀλλ’ εἴ τι πλεονάζει κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν φιλοσόφῳ καὶ πρέπουσαν”. “‘Dime, filósofo’, dijo (sc. Alipio), ‘el rico es injusto o heredero de lo injusto, sí o no, pues no hay punto intermedio de esto’. Y él (sc. Jámblico), habiendo odiado el impacto de la pregunta, ‘pero no es éste’, dijo, ‘tú, el más admirado de todos los hombres, el modo de nuestra conversación, si alguien tiene algo superfluo en cuanto a lo externo, sino si alguien tiene abundancia en cuanto a la virtud propia y conveniente del filósofo’”. Según Eunapio (VS, 461), Jámblico murió: πολλὰς ῥίζας τε καὶ πηγὰς φιλοσοφίας ἀφείξ, i. e., “dejando muchas raíces y fuentes de filosofía”, de las que Eunapio mismo se siente beneficiado. Cabe señalar que la obra de Eunapio, escrita a más de un siglo de la muerte de Jámblico, acusa, además de su hostilidad hacia el cristianismo, también claras intenciones de propaganda y de establecimiento de nexos entre los principales filósofos neoplatónicos, particularmente con Jámblico; la obra también trata de vincular su propia educación con Jámblico, pues Eunapio había sido discípulo de Crisantio, discípulo de Aedecio, discípulo de Jámblico, discípulo de Porfirio, discípulo de Plotino, discípulo de Amonio. Si bien es cierto que puede no ser del todo falaz, la *Vida de sofistas* de Eunapio debe ser leída con mucho espíritu crítico.

⁵ *Suda*, s. v. Ἰάμβλιχος: φιλόσοφος, μαθητὴς Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου τοῦ Πλωτίνου. “Jámblico: filósofo, discípulo de Porfirio el filósofo discípulo de Plotino”. Además, esta biografía termina así: ἔγραψε βιβλία φιλοσοφῶν διάφορα, “escribió libros filosóficos distinguidos”.

⁶ Cremer, p. 25, n. 53, y Fowden, 1979, p. 239, n. 2.

⁷ A este tema está consagrado el artículo de Witt. Véase también Marcone, artículo en que se matiza la relación entre el filósofo y el emperador Juliano.

⁸ Rochefort, “Introduction”, en Saloustios, p. XXVIII: “un estudio más profundo del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* revela una influencia considerable de los dogmas neoplatónicos en su generalidad, de las doctrinas de Jámblico para los análisis más precisos, y del pensamiento de Juliano, que domina el conjunto”. También Des Places, en su edición del *De mysteriis* (1966, pp. 22 s.), señala con detalle la influencia de esta obra en Salustio.

Pero la biografía de Eunapio, que cuenta, entre otras cosas, cómo Jámblico tiene ciertas habilidades taumáturgicas –como levitar mientras medita, prever que, de seguir él y sus compañeros cierto camino, al volver de celebrar un rito, se habrían encontrado un cadáver,⁹ o hacer salir prodigiosamente de unas fuentes a los héroes de Eros y Anteros¹⁰–si se lee con sentido acrítico, contribuiría a hacerse una idea de Jámblico como personaje entregado a supersticiones y prácticas mágicas, más bien que como filósofo.

Ahora bien, ejemplo de lectura de Eunapio que pudiera decirse hermenéuticamente correcta se encuentra en Shaw:¹¹ dado que la teúrgia sería la elaboración ritual de la doctrina platónica del *eros* y de la *anámnesis*, en el caso de los dos héroes que Jámblico hiciera salir de sendas fuentes, la narración fabulosa de Eunapio mostraría en realidad una verdad icónica: el teúrgo, como intermediario entre la divinidad y el mundo, situado en la corriente de la generación, invoca al *Eros* de esa corriente para hacer emerger al *Eros* escondido en su propia alma, y los une, y, mediante esa unión, *Eros* puede regenerar los lazos que unen al cosmos. El pasaje hay que leerlo a la luz del *Fedro* platónico.¹² Asimismo, según Van Liefferinge, el sentido profundo de los textos de Eunapio donde Jámblico hace demostración de sus poderes, se puede interpretar “como lección práctica de filosofía platónica”.¹³

Como quiera que sea, en lo que no se equivoca Eunapio es en retratar la fascinación que debió de ejercer Jámblico entre sus contemporáneos, al convocar discípulos de las más diversas latitudes, al grado de que su influencia fue, sin duda, decisiva en el desarrollo de la

⁹ Con respecto a las razones que hacen de un cadáver humano causa de contaminación, cfr. Iambl., *Myst.*, VI, 1 y 2.

¹⁰ Eun., *VS*, 457-461.

¹¹ Shaw, 1995, pp. 125 s.

¹² Pl., *Phdr.*, 255 d-e; allí, en 255 d 8 – e 1, puede leerse “teniendo un Anteros, ídolo de Eros” (εἶδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχον).

¹³ Van Liefferinge, 1999, p. 15.

filosofía neoplatónica. En efecto, fue capaz de aglutinar en torno de sí las principales corrientes filosóficas habidas en su momento, y creó una forma original y novedosa de entender la filosofía, mediante la cual daba respuesta a un determinado grupo social que en la vida filosófica buscaba realizar lo que en su cosmovisión debía ser el objetivo de su existencia terrena: la preservación de la tradición helénica —específicamente la filosofía, que era tenida como una revelación divina—, y la asimilación con lo divino, esto es, dicho con una expresión más común, la salvación de su alma.

También otros neoplatónicos posteriores, como Siriano (m. ca. 437), Proclo (ca. 410-485)¹⁴ y, sobre todo y de mejor modo, Damascio (ca. 480-550), y aun Juan Filópono (*fl.* s. VI) entre los cristianos, tuvieron en gran estima a Jámblico y fueron decisivamente influidos por él; pero ellos mismos, ya alejados en el tiempo y no entendiéndolo del todo, con su altísima veneración, contribuyeron acaso sin quererlo, por los elogios que le prodigaron,¹⁵ a tergiversar su pensamiento y a cubrirlo de cierta fama que a la larga afianzó la imagen de taumaturgo plasmada por Eunapio.¹⁶

Con todo, la fama de Jámblico se mantuvo a la alza en el oriente, si atendemos al tono encomiástico del esolío inicial del *De mysteriis*, atribuido a Michael Psellus. Allí no sólo se aclara el pseudónimo utilizado por Jámblico como una “estrategia” pertinente, dado el asunto que se trata; tampoco se recurre meramente a cuestiones estilísticas, para demostrar lo dicho, sino se aduce además “lo ajustado, sutil e inspirado de las nociones”; es decir, se

¹⁴ Sobre la influencia de Jámblico en Proclo y su condiscípulo Hermias, cfr. Des Places, 1966, pp. 23-27.

¹⁵ Cfr. supra n. 7.

¹⁶ Athanassiadi, 1993a, p. 128; Clarke, 2001, p. 1. Entre los autores que se ocupan de la influencia de Jámblico, se pueden citar, entre otros: a propósito de su actividad docente: Bidez, 1919; Fowden, 1979, pp. 75-167; a propósito de su labor exegetica: Dalsgaard Larsen, 1972, pp. 449-462; sobre su proyecto de pitagorizar a la filosofía: O’ Meara, 1992, 109-215; sobre su doctrina de que el alma tiene una esencia doble: Steel, 1978; sobre la teúrgia: Van Liefferinge, 1999, pp. 213. 280. Interesante y perspicaz es el artículo de Athanassiadi, 1993b, con respecto al efecto aglutinante que tuvo Jámblico en sus sucesores en relación con el surgimiento del cristianismo.

habría reconocido en Jámblico una manera peculiar de hacer filosofía. Así pues, al menos hasta entonces, el prestigio de Jámblico seguía siendo favorable en la parte oriental del imperio, y, según los testimonios que se tienen, pocas figuras alcanzaron en la antigüedad semejante reconocimiento.

Pero la historia de Jámblico en Occidente fue muy distinta: por la eventual división del imperio romano, el traslado de su capital hacia Constantinopla, y la ulterior pérdida del bilingüismo latino y griego, entre otros factores, como pudiera ser la implantación del cristianismo como religión oficial, Jámblico y su *Respuesta* quedaron relegados en el olvido, hasta su “rescate” a cargo de Ficino.

Ciertamente, san Agustín menciona a Jámblico en su *Ciudad de Dios*, cuando dice:

Los filósofos famosísimos más recientes, a quienes pareció bien que Platón debía de ser seguido, no quisieron llamarse peripatéticos o académicos, sino platónicos. Entre los cuales están por gran su fama los griegos Plotino, Jámblico, Porfirio.¹⁷

Y debe hacerse notar, en este pasaje, que San Agustín, por una parte, lo nombra, contraviniendo a la tradición sucesoria, inmediatamente atrás de Plotino y por delante de Porfirio, y, por otra, lo tiene como uno de los más destacados platonistas griegos, pero sospechosamente evita algo más que esa mención.

El asunto, en cuanto al *De mysteriis*, no es menor, puesto que san Agustín, como se sabe, refiere en resumen la *Epístola a Anebón* de Porfirio,¹⁸ pero nada dice de la *Respuesta* de Jámblico a esa carta; acaso el de Hipona no conoció la misiva, aunque parece poder demostrarse cierto conocimiento de san Agustín acerca de Jámblico.¹⁹

¹⁷ Aug., *C. D.*, VIII, 12: *recentiores tamen philosophi nobilissimi, quibus Plato sectandus placuit, noluerint se dici Peripateticos aut Academicos, sed Platonicos. Ex quibus sunt valde nobilitati Graeci Plotinus, Iamblichus, Porphyrius.*

¹⁸ Aug., *C. D.*, X, 11.

¹⁹ O' Brien; Feichtinger, y Van Liefferinge, 1999, p. 187, n. 447.

No hay que olvidar que la recensión agustiniana de la *Epístola a Anebón* acusa no sólo una intención polémica sino también un dejo de ironía y sarcasmo hacia el enemigo de los cristianos. Van Liefferinge llega a suponer que san Agustín habría omitido voluntariamente la referencia a la *Respuesta* de Jámblico, que debió de leer. Es más, de acuerdo con esta estudiosa, san Agustín tendría en mente refutar más a Jámblico que a Porfirio, aunque sin mencionarlo, o bien, porque Jámblico no fue adversario tan patente del cristianismo, o bien, porque era más hábil y más difícil de combatir.²⁰

Por lo demás, es a Agustín a quien se debe la corriente y errónea asimilación de la teúrgia con la magia, que igualmente ha dado lugar al consiguiente desprestigio de aquélla, a la cual Jámblico defiende en su *Respuesta*; dice San Agustín:

ahora bien, se hacían (sc. los ritos del antiguo testamento) por simple fe y confianza, no por encantaciones ni por ensalmos compuestos con arte de curiosidad abominable, a la cual llaman magia, o, con un nombre más detestable, brujería, o con uno más honorable, teúrgia”.²¹

Ante este juicio agustiniano, resulta por lo menos irónico que Jámblico, en opinión de Dillon,²² sea el primer teórico en distinguir religión de magia, o más bien, entre magia superior (i. e. teúrgia) y magia inferior. La diferencia básica es que la magia pretende someter a fuerzas superiores, poner a los dioses al servicio del hombre, lo cual en la perspectiva jambliqueana ni siquiera es posible. La teúrgia, por el contrario, pretende poner al ser humano, mediante el uso de los símbolos que los mismos dioses han puesto en el cosmos, en sintonía con los dioses. En los ritos, los dioses actúan no constreñidos por una

²⁰ Van Liefferinge, 1999, p. 187.

²¹ Aug., *C. D.*, X, 9, 1: *Fiebant autem simplici fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quam vel magian vel detestabiliore nomine goetian vel honorabiliore theurgian vocant.* De hecho, a propósito de la opinión de Porfirio sobre la teúrgia, vale la pena leer todo el libro X, de *De civitate Dei*, en que san Agustín se ocupa del culto, y, en particular, los capítulos del 9 al 11, donde habla de la opinión de Porfirio y de la suya sobre la teúrgia. Cabe recordar que también Eusebio de Cesarea, señaladamente en su *Historia Eclesiástica* (VIII, 14, 8-9; véase también IX, 3; 11, 3-6; *Preparación evangélica*, IV, 2, 10-11), califica a quienes muy probablemente eran seguidores de Jámblico como “brujos y magos” (γοετῶν καὶ μάγων), los cuales habrían gozado del favor del emperador Maximino (Ver el trabajo de Filosi).

²² Dillon, 2007, p. 32.

actividad mágica, sino por ser benévolos y generosos, y de acuerdo con su propia voluntad por la cual ellos mismos revelaron los ritos de la teúrgia, para que las almas humanas, aun durante su vida en un cuerpo, pudieran unirse a sus principios eternos e inteligibles.²³

²³ Para Dillon (2007, p. 40), la distinción entre teúrgia y magia no es real, y debe hacerse la distinción entre magia/teúrgia y religión. Ésta impulsa a humillarse a uno mismo delante de un poder superior; aquélla pretende llegar a entenderse con esa fuerza, descubrir lo que la hace enojar y manipularla para los propios fines. Jámblico, continúa Dillon, está del lado de la magia/teúrgia, y ésta, la teúrgia, no es sino magia con explicación racional, y a final de cuentas tendrá que suceder lo que el teúrgo quiera, si aprieta los botones correctos. No estoy de acuerdo, aunque reconozco que hay algo de perspicacia en esas observaciones. La religión no sólo pretende humillarse frente al poder superior, también pretende tomar a éste como modelo para el propio crecimiento y el mejoramiento personal (por ejemplo, dice la Biblia en *Lev.*, 11, 44: “Porque yo soy Yahvé, el que os ha subido de la tierra de Egipto, para ser vuestro Dios. Sed, pues santos porque yo soy santo”, y en *Matt.*, 5, 48: “Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial”); en el caso de la teúrgia, ese mejoramiento personal pasa necesariamente por el conocimiento de los ritos, que está vinculado con el conocimiento del cosmos. Por otro lado, según Jámblico, en *Myst.*, X, 7, los teúrgos no fastidian a los dioses por causas pequeñas, sino en lo concerniente a la purificación, liberación y salvación del alma.

Sobre la distinción entre magia y teúrgia, Stäcker (pp. 276s.) señala que la teúrgia, a diferencia de la magia, de la que quiere separarse (en lo que se asemeja al cristianismo), nunca quiere coaccionar a los dioses. Pero hay que reconocer que, lo mismo que la magia, la teúrgia se vale de la materia. Entonces, Jámblico, mediante la postulación del vehículo del alma, hizo posible que los ojos del cuerpo fueran capaces de mirar lo incorpóreo; es decir, la materia que fuera capaz de llevar en sí la presencia de la divinidad, al menos simbólicamente, podía ser reconocida gracias a que ese vehículo del alma era, él mismo, de procedencia divina y afín a la divinidad; el vehículo del alma cumplía así, por ser cuasimaterial, con la condición para poder ser intermediario entre la divinidad y el ser humano. Además era preciso saber diferenciar los símbolos de acuerdo con la divinidad pertinente, y para ello debía conocerse el orden correcto en que la divinidad los señaló; asimismo, continúa Stäcker, era necesario saber el orden de la purificación en el ritual y finalmente también el de la exégesis. El orden estaba en gran parte señalado por la frontera que divide lo que pertenece al cosmos (y que debe ser regido por el destino) y el mundo supracósmico; pero queda claro que a Jámblico le importó menos un radical rompimiento de ambas regiones, que la relación de subordinación o sobre todo la claridad del ordenamiento y de la gradación. Epistemológicamente, esta circunstancia encontró su efecto en el trastorno de las relaciones porfíricas, por el cual, la teúrgia se ganó el lugar superior, y el inferior la filosofía, dado que pertenece a este mundo (*philosophia ancilla theurgiae*). Ahora bien, dado que las esencias divina y humana estaban separadas, el pensamiento debió de someterse al carácter técnico de las actividades teúrgicas. Pero, por eso mismo, explica Stäcker, la materia no pudo ser más, como para Plotino, sencillamente el mal; más bien adquirió una valoración de acuerdo con su utilización, si era correcta (táctica) o falsa (atáctica). La materia, entonces, tuvo carácter ambiguo, y pudo ser, en ocasiones, el asunto de la filosofía, en el sentido del *omne corpus fugiendum*, y, en otras, la materia divina que funcionaría como medio sacramental de la ascensión en la teúrgia. Igualmente ambigua fue la finalidad perseguida en las actividades teúrgicas, de donde se explican otras frecuentes confusiones con la magia. Si los fines perseguidos eran meramente naturales, podía hablarse de magia (negra); pero si eran soteriológicos (blancos), entonces se hablaba de teúrgia. La purificación del sacerdote, es decir, del adepto de la teúrgia, debió de ser por eso un momento importante de la actividad teúrgica, en cuyo resultado, es decir, en la unión de hombre y dios (más exactamente: la fuerza de dios), radicaron las virtudes teúrgicas de amor, verdad y fe: en ellas el hombre fue elevado hacia otra vida, que no pudo seguir siendo su propio ser, una vez que se estableció la diferencia entre las esencias divina y humana. Sólo cuando se alcanza la virtud teúrgica, se descarta toda equivocación y se preserva la corrección del ritual. Por último, dice Stäcker, el objeto de este pensamiento estaba en la unión con la fuerza divina; la doctrina de Jámblico únicamente se dirige al conocimiento del edificio jerárquico de fuerzas y poderes que dominan y rigen éste y el otro mundo, ya que sólo su conocimiento exacto y su uso correcto permiten guiar al alma hacia su meta suprema, la unión con el Uno. Por tanto: sólo la teúrgia transmite este saber y realiza la

Es cierto, además, que la justificación del sacrificio que ofrece San Agustín, es muy cercana al pensamiento de Jámblico, pues dice el obispo de Hipona que el sacrificio, en que el hombre se une con dios, se ofrece por un hombre, pero es asunto divino:

Por consiguiente, verdadero sacrificio es toda obra, por la cual se provoca que nos unamos en santa sociedad con Dios, referido, sin duda, a aquel fin del bien, por el cual verdaderamente podemos ser santos. De allí que incluso la misericordia misma, por la cual se socorre al hombre, si no se hace por Dios, no es sacrificio. Pues, aunque por el hombre se hace o se ofrece, sin embargo, el sacrificio es asunto divino, de manera que también con este vocablo los antiguos latinos lo llamaron.²⁴

Jámblico, por su parte, afirma algo muy parecido, pues, según él, la teúrgia (sacrificios, mántica, oración), es ejercida por hombres, pero en ella los dioses actúan mediante contraseñas divinas:

De la teúrgia entera es propio un aspecto doble: por un lado, que es ejercida por hombres, lo que guarda también nuestro ordenamiento como es propio de la naturaleza en el universo; por otro, que es dominada por contraseñas divinas y que, arriba en lo alto, mediante ellas, se une con los seres superiores, y se mueve armoniosamente según la ordenación de aquéllos, lo cual ciertamente puede razonablemente revestir la forma de los dioses.²⁵

unión con el poder del Uno que da la felicidad. No está en el rango de una técnica entre otras, o como un sendero del bien secundario al lado de la filosofía, sino ocupa el lugar supremo entre las “ciencias” y constituye el único camino transitable hacia el Uno. Van Liefferinge (2000) señala las diferencias entre magia y teúrgia en Jámblico, básicamente negando cualquier manipulación del orden divino. Ramos Jurado (2002), por su parte, señala el interés de Jámblico, en distinguir la teúrgia de la magia, en el contexto de la oposición con el cristianismo. Según Ramos Jurado, Jámblico fracasó en defender el cosmos tradicional frente a la imposición de un nuevo cosmos de parte de los cristianos. En mi opinión, aunque no le faltan razones en su argumentación, no es del todo correcta esta apreciación (ya se vio cómo, para Stäcker, Jámblico coincide con los cristianos en condenar la magia por la impía intención de manipular la divinidad. Claro que la acusación de magia era mutua). Aunque Jámblico apela a la antigüedad de su doctrina, y pese a la tentativa de Juliano de renovar el paganismo inspirado en el pensamiento de Jámblico, no debe creerse que el pensamiento de Jámblico no era en sí mismo una novedad para los mismos paganos; si Jámblico ataca las nuevas formas, puede no referirse exclusivamente a los cristianos, sino también y primordialmente a sus predecesores dentro del círculo neoplatónico (por ejemplo, a Plotino y Porfirio, que como una innovación reconocida por ellos mismos, sostenían que una parte del alma permanecía sin haber descendido al cuerpo y que permanecía en permanente contacto con el ámbito inteligible); podemos suponer, además, que la doctrina jambliqueana de la teúrgia debió circunscribirse a los propios círculos neoplatónicos. Tampoco, por otro lado, debe acentuarse a ultranza la novedad del cristianismo, al menos no como una novedad que rompiera con todo lo pagano. Un cristiano se percibía a sí mismo como un hombre de su tiempo, que compartía con sus contemporáneos también cierta visión del mundo y ciertos ideales (por ejemplo, salvarse); sencillamente un cristiano creía haber encontrado en su religión una síntesis revelada que lograba de mejor manera lo que las otras religiones a oscuras seguían buscando.

²⁴ Aug., *C. D.*, X, 6, *Proinde uerum sacrificium est omne opus, quo agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo ueraciter beati esse possimus. Vnde et ipsa misericordia, qua homini subuenitur, si non propter Deum fit, non est sacrificium. Etsi enim ab homine fit uel offertur, tamen sacrificium res diuina est, ita ut hoc quoque uocabulo id Latini ueteres appellauerint.*

²⁵ Iambl., *Myst.*, IV, 2: Τῆς ὅλης θεωργίας διττόν ἐστι πρόσχημα, τὸ μὲν ὡς παρ' ἀνθρώπων προσαγόμενον, ὅπερ δὴ τηρεῖ καὶ τὴν ἡμετέραν τάξιν ὡς ἔχει φύσεως ἐν τῷ παντί, τὸ δὲ κρατυνόμενον τοῖς θεοῖς συνθήμασι καὶ ἄνω μετέωρον δι' αὐτῶν τοῖς κρείττοσι συναπτόμενον, περιαγόμενόν τε ἐμμελῶς ἐπὶ τὴν ἐκείνων διακόσμησιν, ὃ δὴ δύναται εἰκότως καὶ τὸ τῶν θεῶν σχῆμα περιτίθεσθαι.

A pesar de esa semejanza entre la justificación que ofrece san Agustín del sacrificio y la que da Jámblico de la teúrgia, Jámblico, su obra y su pensamiento tuvieron que permanecer en estado latente, y esperar otros tiempos para manifestarse en Occidente.²⁶

Pero la óptica bajo la cual aparecieron los escritos de Jámblico, en el caso concreto de la *Respuesta*, durante el Renacimiento –según se dijo, de la mano de Ficino y con la sanción de Pico de la Mirandolla–,²⁷ paradójicamente no consiguió después casi ningún reconocimiento para la obra jambliqueana, y más bien, en parte debido al título que dio Ficino a su traducción, *De mysteriis Aegyptiorum, Chaldeorum, Assyriorum*, ofuscó a la postre los juicios sobre ella.

La obra jambliqueana tuvo que sufrir, ya desde su origen, la confrontación, o mejor dicho, el ninguneo, de sus opositores cristianos.²⁸ Pero, en el Renacimiento, el cristianismo ya no es religión en ciernes, ni grupo religioso perseguido por los paganos, ni se encuentra lleno de los problemas que habrían de solucionar los concilios del siglo IV. Sin duda, es significativo que Ficino haya dedicado su traducción del *De mysteriis* al futuro papa León X; el cristianismo es entonces la cultura dominante –aun considerando los variados mosaicos y las corrientes profundas que atraviesan la Edad Media–, y el papado una de las más fuertes instituciones políticas y religiosas. Acaso fue visto el *De mysteriis*, a juzgar por el título que le dio Ficino, como simple curiosidad exótica que, voluntaria o

²⁶ A pesar de lo dicho arriba a propósito de San Agustín y Jámblico, o precisamente por ello, permanece cierta la afirmación de Des Places (1966, p. 27), según la cual “Jámblico había quedado casi desconocido en Occidente”. Sin embargo, Turcan sostiene que la obra de Martianus Capella, *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, escrita a finales del siglo III, refleja la enseñanza de Jámblico, por las particularidades demonológicas y terminológicas. Otra influencia indirecta de Jámblico en Occidente se da a través de la obra del Pseudo-Dionisio (véase el libro de Gersh, cuyo estudio sobre la influencia del neoplatonismo abarca hasta Eriúgena, y el artículo de Rorem). Según Shaw (1996-1997, p. 38, n. 77), la teúrgia cristiana del Pseudo-Dionisio no es, como la de Jámblico, platónica, porque reduce su revelación a un solo evento y lo opone a la naturaleza, mientras que la teúrgia jambliqueana expresa la revelación divina a través de todo el cosmos.

²⁷ Des Places, 1966, p. 27 s.

²⁸ Dalsgaard Larsen, 1975, p. 25: “Los padres cristianos dejaron ciertamente de lado la filosofía de Jámblico”. Esto no excluye, como dice allí mismo este estudioso, que no hayan usado sus principios hermenéuticos; al respecto, véase también Rondeau.

involuntariamente, junto con todo el movimiento renacentista, habría de tratar de abrir espacios religiosos alternativos dentro del cristianismo; el *De mysteriis*, se presentaría no del todo como una obra inocua, religiosamente hablando, sino que más bien sería mirado con recelo y resquemor; quizás por eso mismo pudo llegar hasta nosotros.²⁹

De la modernidad al siglo XX

De cualquier modo, la confrontación, velada o encubierta, o la indiferencia, que desde la visión cristiana determina o condiciona todavía su lectura, no fueron los únicos obstáculos que la transmisión de esta obra *sui generis* habría de sortear. En efecto, el fugaz entusiasmo del Renacimiento por la obra de Jámblico no habría de durar más, pues fue “ahogado”, aunque no del todo,³⁰ por ciertas tendencias de la filosofía moderna despertadas por Descartes, pero que ya se dejaban sentir en el nominalismo de Ockam, por ejemplo, reacias a especulaciones metafísicas y religiosas.

Ahora bien, el abanico de tales tendencias es extremadamente tan amplio como para intentar siquiera dar aquí un resumen apretado de todas ellas. Piénsese en el dualismo cartesiano; en el empirismo inglés; en el giro copernicano que representó el pensamiento de Kant y su resolución en escepticismo metafísico; en el racionalismo hegeliano y su exacerbación en el materialismo dialéctico de Marx; en la ilustración francesa y su

²⁹ Sodano (1984, p. 9) afirma: “en realidad, Ficino y Scutellio (este último sin duda con un entusiasmo menor), al dar el título al tratado, fueron al encuentro de una cierta moda del renacimiento, no exenta, quizá, de aversión sobreentendida y polémica anticristiana, que tendía a una concreta revaloración de la mística egipcia”. Thillet (p. 173) sostiene: “Una verdadera moda que comenzaba inspira a Ficino el título de su paráfrasis; es posible que esta moda haya sido fomentada entre algunos por irreverencia con respecto al cristianismo”.

³⁰ Por ejemplo, Octavio Paz dice que la interpretación egipcia del neoplatonismo alentada por Ficino ya había sido antes intentada por Jámblico; lo que él llama el hermetismo neoplatónico habría tenido una gran influencia y expansión en la cultura occidental hasta el punto de alcanzar la cultura novohispana a través de personajes como Atanasio Kircher, Sigüenza y Góngora, y la misma Sor Juana; para el poeta mexicano, “el neoplatonismo renacentista fue un hermetismo fascinado por los ‘misterios egipcios’” (Paz, pp. 221-228; 332-340).

tendencia al inmanentismo –por no decir ateísmo–, cuyos desarrollos se dejan sentir en el positivismo de Augusto Comte, etcétera. Mi objetivo, más modesto, es señalar a continuación algunos trazos de cierta sensibilidad, o más bien, insensibilidad, que determinaron y siguen determinando la recepción de la obra jambliqueana en general y de la *Respuesta del maestro Abamón a la “Epístola a Anebón” de Porfirio y soluciones de las dificultades que se encuentran en ella*, en particular; trazos de los cuales al menos debían de ser conscientes los lectores al momento de emprender su lectura, por ver si ellos mismos no se hallan, sin quererlo, prejuiciados.

Un hito importante, sin duda, es Edward Gibbon (1737-1794) con su magnífica e influyente obra *Historia de la decadencia y ruina del imperio romano*. Como lo deja ver el título, ya estaba en esta obra la concepción “biológica” de que toda cultura habría tenido nacimiento, desarrollo, florecimiento y, necesariamente, decadencia que la llevaría irremediablemente hacia la muerte.³¹ En esta obra, Plotino y los filósofos posteriores a él (aunque Jámblico no es nombrado siquiera) aparecen entregados a inútiles reflexiones metafísicas, fantasiosas, queriendo conciliar a Platón con Aristóteles en asuntos imposibles de conocerse, y pervirtiendo la filosofía en magia.³² En mayor o menor medida, las

³¹ La obra de Gibbon no sólo rebosa erudición, sino está llena ella misma de cualidades literarias poderosas. El solo título fue suficiente para crear un estereotipo de la época del que resulta todavía hoy difícil escapar y que incluso fue llevado al cine por el rostro seductor de Sofía Loren (*The Fall of the Roman Empire*, 1964, Director: Anthony Mann; Productor: Samuel Broston); bajo su influencia siguen haciéndose hoy en día otras cintas cinematográficas que, obviamente, dominan la opinión común. La obra de Gibbon es muy amplia, pero Hans-Friedrich Mueller ha llevado a cabo una síntesis (Gibbon, 2003). Por otro lado, conviene considerar la opinión de Christopher Dawson respecto de la obra de Gibbon, expresada en la cubierta de la edición de H.-F. Mueller: “Gibbon se colocó en la cima del éxito renacentista y miró hacia atrás, sobre los desechos de la historia, hacia la antigua Roma, como desde la cima de una montaña hacia otra”.

³² Gibbon, 1984, I, p. 402: “señalábase la decadencia de las letras y de hombres por el asomo y progreso repentino de los nuevos platónicos. Enmudeció la escuela de Atenas ante la de Alejandría, y las sectas antiguas acudieron a alistarse bajo las banderas de la moda, realzando su sistema con la novedad de su método y la austeridad de sus costumbres. Varios de sus catedráticos, Amonio, Plotino, Amelio y Porfirio, fueron hombres de trascendencia y ahínco; mas, equivocando el verdadero objeto de la filosofía, sus tareas fueron más bien estragadoras que provechosas para el entendimiento humano. Desatendieron los nuevos platónicos los conocimientos adecuados a nuestra situación y alcances, que es todo el ámbito de las ciencias morales,

opiniones de Gibbon se volvieron lugar común, si se trataba dar opinión sobre la filosofía o los filósofos de la época.

Más adelante, Hegel (1770-1831) –cuya influencia, a través de Zeller, sería decisiva en la valoración que se ha hecho de Jámblico– consideró la filosofía neoplatónica en su conjunto como un momento del desarrollo de la filosofía, un momento intermedio del desarrollo del espíritu absoluto, y en ese sentido, con algo de valor, pero a la postre superado por la filosofía cristiana, en cuanto que en ésta existía la subjetividad; dice Hegel:

El sistema neoplatónico es un reino acabado del pensamiento, un mundo de la idealidad, el cual es sólo en sí, solamente ideal; por tanto es irreal. Es el mundo divino, ideal, un mundo del pensamiento; porque existe sólo en la forma, en el elemento de la universalidad, en la determinabilidad de lo universal. La individualidad como tal es, igualmente, un momento esencial del concepto; pero este momento falta a este mundo; en general carece de esta determinación como subjetividad, como ser por sí.³³

Además, sin mencionar a Jámblico por su nombre, Hegel señala su opinión acerca de la línea del pensamiento de Jámblico y del de otros neoplatónicos posteriores, como Proclo, por ser, supuestamente, vinculadora del pensar abstracto y del popular:

En sus comienzos, el filosofar ha tenido muchas dificultades, al atraer hacia sí todas las cuestiones para aislar el pensar de toda creencia popular y para llevarlo a un campo completamente distinto, a un campo que el mundo de la representación deja de lado, de manera que ambos existan muy tranquilamente uno al lado de otro, o, más bien, que nadie ha logrado aún ninguna reflexión en su contradicción –tampoco en cuanto pensamiento para querer reconciliarlos, para mostrar esto en la creencia popular, solamente que en una forma exterior distinta que en el concepto, y para querer aclarar y justificar así las creencias populares y así, también, poder expresar los conceptos del pensamiento puro de nuevo a la manera de la religión popular–, un aspecto y una tarea que constituyó, después, entre los neoplatónicos, un modo particular de filosofar. Como la esfera de las representaciones populares y la del pensamiento abstracto están pacíficamente una al lado de la otra, nosotros vemos aún en los filósofos griegos más tardíos, más cultos, que la práctica del culto, la imploración a los dioses, los sacrificios, etcétera, son sinceramente compatibles con sus impulsos

naturales y matemáticas, al paso que se engolfaron y desvivieron tras contiendas metafísicas verbales, intentaron desentrañar lo más recóndito del mundo invisible y se empeñaron en hermanar a Aristóteles con Platón sobre asuntos que ignoraban uno y otro tan absolutamente como todo el linaje humano. Cavilando insustancialmente en otras profundas meditaciones, allá se arrojaban sus entendimientos en alas de sus fantásticas ilusiones. Lisonjeábanse de atesorar el secreto de desencarnar el alma de sus corporales apegos; se desalaban tras sus coloquios con espíritus diabólicos, y, por una revolución singular, trocaron el estudio de la filosofía por el de la magia. Escarnecieron los antiguos sabios las supersticiones populares; y los discípulos de Plotino, disfrazando sus desatinos con la futil gasa de la alegoría, se declararon sus más acalorados campeones. Acordes con los cristianos en ciertos puntos misteriosos de su fe, embestían lo demás de su sistema teológico con todo el enfurecimiento de una guerra civil. Ningún bulto harían los nuevos platónicos en la historia de la ciencia, mas tropezaremos con ellos a menudo en la parte histórica de la iglesia”.

³³ Hegel, 1983, p. 166 s.

especulativos –no como una hipocresía, así como la última palabra de Sócrates fue recomendar a sus amigos que sacrificaran un gallo a Esculapio–, un deseo que no hubiese podido ser compatible con los muy concluyentes pensamientos de Sócrates acerca de la esencia de Dios, principalmente de su principio de la moralidad. Cuando examinamos tal conclusión es algo muy distinto.³⁴

Se puede asumir que Hegel está pensando en Jámblico, en Siriano, y en Proclo, por ser ellos, entre otros, quienes en el neoplatonismo optaron por la hierática.³⁵ Ahora bien, esta opinión de considerar a Jámblico como alguien interesado en vincular las alturas especulativas más abstractas con las expresiones religiosas populares, incluso las más ingenuas, gozó durante mucho tiempo de mucha plausibilidad, para explicar el supuesto giro hacia lo religioso o la pretendida depravación de la filosofía griega en magia, presumidos y asumidos por Gibbon y por Hegel; asimismo, en el punto más discutido de su pensamiento, la teúrgia, se han visto intenciones “proselitistas”, de acuerdo con las cuales Jámblico habría querido integrar filosofía y religión en ánimo de hacer llegar su pensamiento al pueblo.³⁶ Sin embargo, conviene tomar en cuenta que, a pesar de sus discursos, los filósofos, peculiarmente en la antigüedad tardía, no se dirigen a la masa, sino a una élite.³⁷ Atendiendo a las propias palabras de Jámblico, habría que rechazar esas

³⁴ Hegel, 1983, p. 227.

³⁵ Cfr. supra n. 133.

³⁶ Por ejemplo, Geffcken (p. 103-114) afirma: “esto es, pues, una existencia psíquica que se relaciona un poco más con la gnosis de un Plotino o de Porfirio, y que ya tampoco debe relacionarse. Se arraiga ésta en el individuo, de modo que el discurso se trata ya aquí de una multitud de teóforos, casi de una sugestión en masa; en otras palabras: Jámblico quiere ahora fanatizar a una comunidad (p. 108)... No hay duda de que aquí tenemos que ver con un hombre piadoso; pero, en oposición a Plotino e incluso a Porfirio, está aquí excluida la experiencia religiosa individual con toda su consagración. En su lugar hace entrada una iglesia mística con consagraciones, con penosos cumplimientos cultuales, con un rito muy cercano a la acción mágica, con un clero. Y para completar el conjunto, se estableció un fanatismo ortodoxo que es absolutamente nuevo en la antigüedad” (p. 113). Más actualmente, Shaw (1995, pp. 237-242) también señala como un posible factor del pensamiento jambliqueano tendencias a popularizar su pensamiento, pero deja claras sus reticencias: “es tentador, pero incorrecto ver la práctica soteriológica de Jámblico como una reacción ante estas circunstancias [sc. la propagación del cristianismo], como su intento de acomodar el platonismo a los tiempos cambiantes. Es tentador porque la reinterpretación teúrgica del platonismo de Jámblico llenaba los requerimientos de la religión popular... Jámblico argüía que la teúrgia proveía a todos, sin importar su preparación intelectual... incluso si la teúrgia estuviera limitada a los círculos platónicos”. Véase también infra n. 339.

³⁷ Son interesantes las siguientes palabras de Brown (1989b, p. 243), que, referidas al siglo segundo de nuestra era, seguían siendo válidas en el caso de Jámblico: “El filósofo fue el «misionero moral» del mundo romano. Proclamaba que se dirigía a la humanidad en su conjunto. Era «el maestro y guía de los hombres en todo lo que les es propio según la naturaleza». En realidad, no era tal. Se trataba del representante de una

supuestas intenciones proselitistas, pues en varios pasajes señala su aversión hacia las masas, sin que esto signifique que su filosofía no tenga pretensiones de validez universal.³⁸

prestigiosa «contracultura» incrustada en la élite misma; y es a los miembros de esta élite a los que se dirige en principio su mensaje edificante. El filósofo nunca pensó seriamente dirigirse a las masas”. Más adelante (ib., pp. 244 ss.), Brown mismo explica cómo el cristianismo “democratizó” con mucho éxito el discurso filosófico.

³⁸ En *Myst.*, V, 18, Jámblico se refiere a la muchedumbre, a la chusma, como πολλή ἀγέλη; debe huirse de la “abundante muchedumbre” (expresión despectiva vinculada con los *Oráculos caldaicos*, fr. 153: οὐ γὰρ ὑφ’ εἰμάρτην ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί: “pues los teúrgos no son accesibles a la muchedumbre, presa del destino”), pues está “sometida por la naturaleza... y cumple la disposición del destino”, sobre el cual, según VIII, 4, precisamente mediante la teúrgia, puede uno remontarse. También Jámblico se separa de la opinión de la mayoría, la de los “πολλοί”, en III, 6, pues ellos creen que el entusiasmo tiene causas humanas, como las pasiones, el éxtasis o la fantasía; Stäcker (p. 20) con estos mismos pasajes se opone a lo que afirmaba Nasemann (p. 205): “Aquí, el ritual y especialmente la teúrgia vinculada a procedimientos materiales se hallan totalmente en primer plano –quizá en señal también para la organización en un círculo más amplio y no filosófico–; el ritual y la teúrgia pueden conducir más alto, hasta la unión con los dioses o con el demiurgo”. Nasemann añade a su argumentación el texto de V, 1, donde Jámblico afirma: “Planteas inmediatamente después, la que es una cuestión común, para decirlo en una palabra, de todos los hombres, de los que se ocupan en la educación y de los más desconocedores de la práctica en razonamientos, digo la que se refiere a los sacrificios” (“Ὁ τοίνυν πάντων, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀνθρώπων τῶν τε ἐν παιδείᾳ διατριβόντων καὶ τῶν ἀπειροτέρων τῆς ἐν λόγοις μελέτης κοινόν ἐστι ζήτημα, ἀπορεῖς κατὰ τὸ συνεχές, τὸ περὶ θυσιῶν λέγω); pero no creo que se desprenda de que todos busquen lo que se refiera a los sacrificios, que Jámblico se interese por todos ellos. Otros estudiosos opinan más o menos en el mismo sentido; por ejemplo Zintzen: “el neoplatonismo posterior a Plotino ... finalmente se une en un abrazo con la religión popular”; Pfeffer: “La retrospectiva de tales elementos de la religión popular a través del neoplatonismo representa desde Jámblico una estrategia con la cual uno quiere ganar las masas para la filosofía pagana”, y Smith: (el pensamiento jambliqueano es un) “intento de popularizar el neoplatonismo” (citados en Stäcker, p. 20., n. 37). También Bidez argumentaba: “a partir de Jámblico, deseoso de poner la visión beatífica a la puerta de los humildes, los platónicos admitían que dicha visión podía obtenerse por la piedad ritual y las iniciaciones” (J. Bidez, *La vie de l' empereur Julien, Paris, Les Belles Lettres*, 1930, p. 69, citado en Van Liefferinge, 1999, p. 36). Por lo demás, Eunapio (VS, 458) nos informa que Jámblico, “sin ser inferior en nada a Porfirio, no tenía la misma composición y fuerza que éste en el discurso, que sus palabras no tenían gracia ni encanto, ni tenían blancura ni se adornaban con la pureza; no era su estilo ciertamente obscuro del todo, ni erróneo, pero, como decía Platón de Jenócrates, no había sacrificado a las gracias de Hermes, y –lo que nos interesa subrayar aquí–, ciertamente no retenía al oyente ni lo hechizaba para la lectura, sino parecía hacer retroceder y atormentar a la audiencia”, lo cual no habría hecho, si hubiera tenido intenciones proselitistas: οὐκ ἔστιν ὅ τι καὶ Πορφυρίου δὴνεγκεν, πλὴν ὅσον κατὰ τὴν συνθήκην καὶ δύναμιν τοῦ λόγου. οὔτε γὰρ εἰς ἀφροδίτην αὐτοῦ καὶ χάριν τὰ λεγόμενα βέβαπται οὔτε ἔχει λευκότητά τινα καὶ τῷ καθαρῷ καλλωπίζεται. οὐ μὴν οὐδὲ ἀσαφῆ παντελῶς τυγχάνει, οὐδὲ κατὰ τὴν λέξιν ἡμαρτημένα, ἀλλ’ ὡσπερ ἔλεγε περὶ Ξενοκράτους ὁ Πλάτων, ταῖς ἐρμαϊκαῖς οὐ τέθνται Χάρισιν. οὐκ οὖν κατέχει τὸν ἀκροατὴν καὶ γοητεύει πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν, ἀλλ’ ἀποστρέφειν καὶ ἀποκναίειν τὴν ἀκοὴν ἔοικεν. Fowden se ha ocupado del carácter no institucional de la “escuela jambliqueana”, más bien orientado a ser un círculo íntimo de ascetas (Fowden, 1979, pp. 140-167); sobre la dificultad de explicar cómo el filósofo de la antigüedad tardía entendía su relación con la sociedad en general (ib., pp. 168-207), y de cómo los filósofos neoplatónicos estaban vinculados, de manera directa, ambigua y a veces peligrosa, por pertenecer a la clase adinerada, con la política (ib., pp. 208-251). Todos estos factores hacían del filósofo un personaje extraño en la época para sus mismos contemporáneos (ib., pp. 252-297): los filósofos de entonces son un grupo noble, cerrado, elitista, pagano, cuyos escritos, las más de las veces, sólo llegan a las manos de su reducido círculo. Fowden (1979, p. 263) afirma: “es tentador... especular que lo que nos queda de los escritos de Porfirio y Jámblico, siendo en su mayoría obras populares, sobrevivieron precisamente porque fueron leídas; mientras que, por el contrario, sus abstrusos comentarios a Platón y Aristóteles y a los *Oráculos caldeos* fueron obligados a desaparecer, porque ellos sólo apelaban al estrecho círculo de paganos entusiastas

En todo caso, es importante subrayar que la idea principal de Hegel –cuyos orígenes deben buscarse acaso en Joaquín de Fiore, y que en muchos sentidos aún sigue ejerciendo su influjo–, fue la del “progreso”, y que dicha idea determinó la visión que había sobre las diferentes escuelas filosóficas. De su concepción absoluta de lo real, Hegel instrumentó un mecanismo básico, que fue la ley del progreso dialéctico, según la cual, en la versión popularizada y no del todo correcta, a toda tesis se opone una antítesis, tras la cual se da una síntesis, la cual a su vez se establece como nueva tesis, de la cual surgirá otra antítesis, etcétera. Mediante este desarrollo dialéctico, el espíritu absoluto llega a hacerse consciente de sí mismo a través de la historia, de manera que cada momento se establece como superación del anterior, y como presupuesto del siguiente. En el caso concreto de Jámblico, Hegel afirma:

Más turbio y confuso (sc. que el de Porfirio) es el pensamiento de Jámblico, quien, sin embargo, era un maestro prestigiosísimo de su época, hasta el punto de que llegó a adquirir fama de maestro divino; pero sus escritos filosóficos son simplemente una compilación sin muchas cosas originales, y su biografía de Pitágoras no hace gran honor, por cierto, a su inteligencia. Fue precisamente de la filosofía pitagórica de donde más tomaron los neoplatónicos, habiendo resucitado principalmente la forma de la determinación numérica. Con Jámblico desciende el pensamiento al rango de lo imaginativo, y el universo intelectual se convierte en un mundo de ángeles y demonios, perfectamente clasificados, al paso que la especulación degenera en magia. Los neoplatónicos llamaban a esto *teúrgia* (θεουργία); pues en el milagro la especulación, la idea divina, entra en contacto directo, por decirlo así, con la realidad, y no se estatuye de un modo general. No se sabe con seguridad si la obra *De mysteriis Aegyptiorum*, atribuida a Jámblico, es realmente suya. Proclo habrá de asignar a esta obra, más tarde, una gran importancia, asegurando que de ella procede su idea fundamental.³⁹

de la filosofía”. Por todo lo anterior, hay que desechar que Jámblico haya recurrido a la teúrgia sólo por el ánimo de popularizar su filosofía.

³⁹ Hegel, 1981, pp. 53 s. La comparación entre Jámblico y Hegel también ha sido señalada desde otros puntos de vista, por ejemplo, Steel, 1978, p. 68: “En su exposición, Prisciano frecuentemente usa los tres términos μένω, ἐπιστρέφω y πρόειμι (ο προβάλλω) en orden a expresar la tensión que existe dentro de la esencia del alma. Aquí ciertamente él está siguiendo a Jámblico que fue el primero en aplicar este esquema triádico al alma, como Proclo testimonia. Esta tríada trae a la mente la noción de ‘unidad dinámica’ o, como Hegel la llamó, *konkrete Totalität*, i. e., una totalidad que es solamente ella misma en la medida en que está diferenciada dentro de sí misma. Estos tres términos apuntan a los momentos estructurales que hacen posible para cada totalidad ser un sistema ordenado (διάκοσμος). Porque cada *diákosmos* comprende aquello que hace al sistema algo único, lo que provee las distinciones a su interior y lo que lo hace único en sus distinciones”.

La autoridad y el prestigio de Hegel dominaron a las siguientes generaciones durante un largo tiempo. Ejemplo de ello, ya en el siglo XX, es el famoso teólogo Hans Urs von Balthasar, cuando dice:

aquí, donde indudablemente ya se injertan motivos bíblicos, para ser pagamente neutralizados, donde, por el contrario, el culto pagano aparece disfrazado con vestiduras cristianas, resulta claro por última vez lo inacabable que es el puente de la religión. El enfrentamiento mítico entre el donante y el receptor de la revelación es mantenido ciertamente hasta sus límites extremos, pero sólo porque anteriormente se había contraído un préstamo con la filosofía de la identidad. El libro *De los Misterios* es para todo esto el más extremado ejemplo de la identificación inmediata entre mito y filosofía, y como tal de la hegeliana «identidad de la no identidad y de la identidad». De hecho, Hegel emprenderá de nuevo el mismo intento a un nivel de reflexión muy superior, integrando todas las formas de la fe dialógica en el saber monológico de la razón.⁴⁰

Es pertinente señalar que Von Balthasar, en consonancia con su lectura hegeliana de Jámblico, considera el pensamiento de Jámblico como una inclusión artificial del culto en las reflexiones teóricas del neoplatonismo, y así afirma: “es artificiosa la renovada mitización de la filosofía plotínica a cargo de Porfirio y Jámblico: se personifican las fuerzas del todo único y mítico para tener acceso a lo cúltico, lo que produce (sobre todo en Egipto) un formidable impacto mágico”.⁴¹ Así pues, esta lectura del teólogo, que considera el pensamiento jambliqueano como aproximación filosófica a lo divino, sólo será adelanto histórico, casi premonición, de lo que el mismo idealismo hegeliano y sus secuelas pretendían, y por eso Von Balthasar le da la razón a Karl Barth cuando éste considera “que la sutil altura de la mística filosófica se resuelve en un giro inevitable en ateísmo. Lo Absoluto sin contenido se convierte en forma lógica (Hegel), en ley del proceso (Marx) y todo el centro de gravedad recae en el amor interhumano cuasi divino (Feuerbach)”.⁴² Pero esa interpretación, no se corresponde con lo que el mismo Jámblico pensaba que era el caso. Precisamente, no hay identidad entre lo divino y lo humano, como parece ser el

⁴⁰ Von Balthasar, 1986, p. 222. Allí, el teólogo hace una síntesis del *De mysteriis* en las pp. 219-222, la cual sirve igualmente para corroborar cómo en el juicio de la obra jambliqueana interviene repetidas veces la visión cristiana.

⁴¹ Von Balthasar, 1977, p. 36.

⁴² Von Balthasar, 1977, p. 35.

reproche del teólogo. Es más, eso mismo es lo que Jámblico le recrimina a Porfirio, a quien el teólogo cristiano considera unido a Jámblico. La acción ritual no es llevada por el pensamiento humano, por más que éste sea lo más alto, y tampoco se trata de artificial mitologización de las verdades alcanzadas por el pensamiento, sino que el culto y sus formas, en la argumentación jambliqueana, representan una verdadera revelación del mundo numinoso donde no actúan ni la naturaleza ni el intelecto. Sin embargo, cualquier doctrina acertada de Jámblico Von Balthasar la considera copiada del cristianismo. Probablemente sea la afirmación de su propia fidelidad al cristianismo lo que determinó la lectura de Von Balthasar, respecto a lo cual cabe mencionar que, en su propio tiempo, Jámblico y el cristianismo (cuya ortodoxia todavía no estaba del todo fijada) no necesariamente representan posiciones antagónicas, o no en todos los puntos o doctrinas: por una parte, el cristianismo pudo sentirse a sí mismo como la plenitud, no sólo del antiguo testamento de la tradición judía, sino también de la tradición pagana, sobre todo la expresada a través de la tradición filosófica griega;⁴³ por la otra, quizá sin ser del todo consciente, el cristianismo llevó a la práctica muchas de las cosas que en el pensamiento jambliqueano eran meramente programáticas.⁴⁴

Después de Hegel, entre otras secuelas,⁴⁵ vino el positivismo de Augusto Comte (1798-1857), para quien la interpretación teológica del mundo debía ser superada por la visión metafísica, y ésta, a su vez, por la visión positiva y “científica”; fue en su momento una

⁴³ Kobusch, 2002b. Stäcker (pp. 25s.) sugiere que el cristianismo, todavía sin ortodoxia, es quien acaso se benefició de las reflexiones jambliqueanas sobre el símbolo.

⁴⁴ Shaw (1995, pp. 241 s.) afirma: “la Iglesia, con su encarnación eclesiástica de la divina jerarquía, sus iniciaciones y su creencia en la salvación mediante actos sacramentales, pudo haber satisfecho el programa de Jámblico como jamás lo hicieron los platonistas. En un sentido que aún no ha sido examinado, la iglesia pudo haberse convertido en el relicario de la visión hierática y de la práctica de los últimos platonistas”.

⁴⁵ Pienso por ejemplo en Feuerbach o en Marx. Si para el primero la religión era una especie de antropología sublimada, una proyección humana, y para el segundo, el opio del pueblo, poco o nada podrán tener a favor del pensamiento jambliqueano.

corriente de pensamiento poderosa y determinante que puede llegar a considerar insignificante una obra como el *De mysteriis*. En el positivismo no sólo prevalece la idea de progreso que se hallaba en Hegel, sino que la idea de “racionalidad” se estrecha y se limita a los datos de la ciencia empírica, y se valora por su efectividad pragmática. Este ideario, díganlo si no quienes se dedican a las humanidades, ha tenido hasta el día de hoy una gran influencia.⁴⁶

Las consecuencias de este “racionalismo”, y no sólo en el caso de Jámblico, se pueden argumentar *ex silentio*: sería inútil, por ejemplo, buscar en las obras de Comte el nombre de Jámblico; el razonamiento debió de ser más o menos el siguiente: la interpretación religiosa del mundo prevalece en la época de la ruina y decadencia del imperio romano; a esa época pertenece Jámblico; luego, no vale la pena ocuparse de estudiar un “pensamiento” destinado a fracasar como modelo de análisis de la realidad: no aportaría nada para el bienestar de la sociedad, no se trata de un pensamiento “positivo”. Por ejemplo, fiel a su época racionalista y positivista, Müller, en 1880, considera que lo que está después de Plotino no puede ni siquiera ser considerado filosofía.⁴⁷

Aquí conviene recordar, para hacerse una idea de la recepción que ha tenido el *De mysteriis*, que sus ediciones y traducciones, además de escasas, aparecen en el contexto y bajo la influencia del racionalismo de Descartes, del idealismo de Hegel y del positivismo de Comte: la edición de Gale, con traducción latina, apareció en 1678; la de Parthey, en 1857; las traducciones posteriores a la de Ficino son la de Scutellius al latín, en 1556; la de

⁴⁶ Es pertinente recordar que la Universidad Nacional Autónoma de México fue fundada bajo los auspicios del positivismo, ya que Justo Sierra, su fundador, fue discípulo de Comte. A esa tendencia se opuso después el grupo conocido como el Ateneo de la Juventud, del que formaban parte Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y José Vasconcelos.

⁴⁷ Zintzen, 1983, p. 312, n. 1: “H. F. Müller, el editor de Plotino, señalaba: ‘detrás de Plotino hay que trazar una línea más gruesa; lo que yace tras del mismo ya no es filosofía’”.

Taylor al inglés, en 1821; Von Harless, en 1858 escribió no una traducción, sino unas descripciones y comentarios. Todas estas ediciones y traducciones debieron de ser en cierto sentido piezas raras de las bibliotecas (y aún ahora lo siguen siendo); en alemán, por ejemplo, en 1867, Kellner se ve impulsado a hacer un resumen del *De mysteriis*, pues la primera traducción a su lengua habría de esperar hasta 1922.⁴⁸

Ahora bien, el primer estudio completo y serio sobre el pensamiento jambliqueano se debe a Edouard Zeller. Este filósofo alemán publicó entre los años 1856 y 1868, *La filosofía de los griegos en su desarrollo histórico*. Allí, Zeller, al aplicar la filosofía hegeliana en su concepción histórica, sepultó a Jámblico bajo el fardo de la más absurda irracionalidad. Para Zeller, Jámblico sería la antítesis irracional de la tesis racional, representada por Plotino y Porfirio.⁴⁹ De hecho, es paradójica la manera en que, mediante un estudio extraordinariamente fundamentado, como lo dejan ver las extensas notas y las múltiples y precisas referencias, Zeller pretende “ofender” a Jámblico al calificarlo de

⁴⁸ Hopfner, en 1922 (p. V), puede escribir: “ambas traducciones (sc. la de Taylor (1821 y 1895, la 2ª ed.) y la de Quillard (Paris, 1895) están agotadas desde hace años, y faltan también en grandes bibliotecas como la de Viena y Praga”. En opinión de Cremer (p. 2), los trabajos de Harless y de Kellner son intrascendentes, pero quizá no lo son tanto, desde el punto de vista de la difusión (aunque no tan favorable) de la obra jambliqueana, si se tiene en cuenta la dificultad para encontrarla en aquella época. A. Wilder tradujo el *De mysteriis*, fragmento a fragmento, en varios números de la revista *The Platonist*. Edición completa: New York 1911 y Londres, 1915 (Dalsgaard Larsen, 1972, p. 14, n. 25; sobre las ediciones y traducciones anteriores al s. XIX, de la *Colección de las doctrinas pitagóricas*, cfr. supra n. 60).

⁴⁹ Dalsgaard Larsen, 1972, p. 25, n. 80; Stäcker, p. 18, n. 30. Sobre la interpretación hegeliano-zelleriana de Jámblico resulta todavía iluminadora la nota de Martano: “En cuanto a la cuestión de los milagros, que, traducida en términos filosóficos, es cuestión acerca de la posibilidad de interpretar lo irracional en términos de racionalidad, para Zeller es evidente que todo intento en tal sentido está condenado al fracaso: para él lo irracional es, hegelianamente, el término insuprimible de oposición dialéctica, y como tal, necesariamente reemergente — como ineliminable copresente — en el juego del pensamiento. Para la tradición platónica, de la cual Leibniz es uno de los más recientes asertores, la perspectiva es completamente diferente: el orden racional y la perfección de lo inteligible tienden a reducir el desordenado e irracional mundo inferior. Una actitud crítica, en las cuestiones mencionadas, está ligada íntimamente a la perspectiva a la que se pertenece: para un platónico de cuño antiguo o nuevo, la opción zelleriana para la actitud hegeliana permanece inaceptable, precisamente como para un hegeliano el panlogismo, aun trayendo de nuevo a la mente mucho del mundo noético de los clásicos, es radicalmente otra cosa, por presentarse como doctrina de una realidad concebida ya no en la esfera de la objetividad, sino entendida como sujeto absoluto, razón universal que se identifica con todo el ser” (Zeller, p. 36, n. 96).

teólogo y al escatimarle el título de filósofo con que lo conoció la antigüedad,⁵⁰ lo acusa de abandonar la precisión y la lógica científicas y de someterse a los dogmas de la religión, por entregarse ingenuamente a la credulidad de lo milagroso, por profesar un abigarrado sincretismo religioso y filosófico, por multiplicar los seres suprasensibles, por poner la filosofía al servicio de la religión.⁵¹

A Zeller, entre otros, lo siguió Geffcken, en su visión peyorativa de Jámblico; para Geffcken, éste es un filosofastro y teósofo que escribió mucho y mal, cuya prueba de su influencia nefasta sería el emperador Juliano.⁵²

No es difícil imaginar, pues, la opinión que se forma el lector de la *Respuesta del maestro Abamón a la “Epístola a Anebón” de Porfirio y soluciones de las dificultades que se encuentran en ella*, cuando, tras el juicio peyorativo de Zeller, lee como título de la obra: *De mysteriis aegyptiorum*. Recuérdese también que a finales del siglo XIX, y todavía en el XX, son escasas las traducciones a lenguas modernas que, por lo demás, no abandonan el título “falso” de la obra. Lo que en Ficino era una especie de “truco publicitario” para recomendar y atraer lectores a su paráfrasis, se vuelve confirmación retrospectiva de la opinión del racionalista alemán Zeller, quien, para mayor sorpresa del lector, negaba que Jámblico fuera su autor, por su dialéctica más simple y estricta.⁵³

A veces de manera paralela, y a veces de manera contraria a la corriente racionalista surgen otras tendencias de distinto signo durante los siglos XVIII y XIX, acaso emparentadas subterráneamente con el neoplatonismo renacentista. En el caso que nos concierne —la valoración de Jámblico y del *De mysteriis*—, vale la pena recordar la

⁵⁰ Eun., VS, 457; cfr. supra nts. 305 y 306.

⁵¹ Zeller, pp. 3-11. 44-46.

⁵² Geffcken, p. 104. Sin embargo, para Edwards (1993, p. 171, n. 17), el sumario de Geffcken del *De mysteriis* es perceptivo y lúcido.

⁵³ Zeller, p. 50, n. 1.

opinión harto favorable del inglés Thomas Taylor (1758-1835), quien, en un esfuerzo entusiasta y no pequeño, que ahora casi parece ingenuo, de revivir el platonismo como religión,⁵⁴ tradujo, en 1821, el *De mysteriis*,⁵⁵ no sin declarar su valor esencial e insustituible dentro de la tradición platonista: para él, la obra jambliqueana está repleta de información derivada de los sabios caldeos y egipcios, de los dogmas de los asirios y de las estelas de Hermes; además, Pitágoras y Platón conocieron algunas de las doctrinas en él contenidas, que fueron la fuente de su sabiduría, otras son profundamente teológicas y develan los misterios de la religión antigua con admirable conciencia de dicción, inevitable vigor y elegancia de concepción; finalmente, a sus ojos, se trata de la más copiosa, la más clara, la más satisfactoria defensa de la genuina teología antigua.⁵⁶

A esta tradición que surgió como “respuesta” a las posiciones extremas de los racionalistas, para bien o para mal, no lo sé, se afiliaron personajes de un prestigio al menos sospechoso, como la famosa espiritualista Madame (Helena Petrovna) Blavatsky (1831-1891), autora, entre otras obras, del libro *Isis sin velo*, y cofundadora de la *Theosophical Society*. Pero también se unió a esta tradición Thomas Moore Johnson, quien tradujo, en 1907, el *Protréptico a la filosofía* de Jámblico, y quien consideraba el platonismo, a diferencia de los académicos contemporáneos suyos, más una religión que una filosofía.⁵⁷ A la larga, la asociación de Jámblico a diferentes grupos espiritistas en el siglo XX se hizo inevitable y a partir de ellos se hizo la “valoración” de la teúrgia y del *De mysteriis*:

Teosofistas, rosacruces y magos, tales como los estudiantes del mago del siglo XX Aleister Crowley, quienes alaban a Jámblico y se apropian de la teúrgia como legitimación de sus propias prácticas y creencias. Estos grupos esotéricos, particularmente los que se especializan en rituales mágicos, se ven a sí mismos dentro de la tradición de Jámblico, y puede deberse en parte a sus apropiaciones

⁵⁴ Johnson (p. 15) relata que Taylor confiesa que es un “perfecto converso” de la religión pagana, en todo “cuanto fuera entendido e ilustrado por los filósofos pitagóricos y platónicos”.

⁵⁵ Londres, 1821; segunda edición: 1895; recientemente reimpresso: Taylor, 1997.

⁵⁶ Taylor, 1997, pp. vii-viii.

⁵⁷ Godwin, “Foreword”, en Johnson, p. 7.

celosamente excesivas de la teúrgia que la escuela de Jámblico haya recibido tan mala publicidad en el mundo académico.⁵⁸

A este que podría llamarse “resurgimiento” neoplatónico, se añadió lo que también pudiera llamarse “resistencia cristiana”: un factor agregado de la desafortunada recepción de Jámblico, por parte tanto de quienes lo promovían como de sus detractores. Sabemos de la oposición que tuvo Taylor de parte de cristianos que se sintieron amenazados por este renacimiento neoplatónico y que lo acusaron, incluso, de ignorancia del griego. Una muestra significativa de esta oposición, paradójicamente cristiana y racionalista al mismo tiempo, la representa Von Harless, quien da una descripción y un comentario histórico-religioso del *De mysteriis*. En la introducción de su trabajo, confiesa el propósito de ofrecerlo como medicina homeopática para los padecimientos de espiritualistas fanáticos o de quienes pensaban que la vuelta al paganismo neoplatónico pudiera ser la solución al cristianismo que ellos pensaban superado; afirma que Jámblico es prueba de los excesos y de la confusión espiritual a que llegó la superstición del paganismo, y espera que su trabajo sirva para recordar qué fue lo que el cristianismo superó: una lectura de Jámblico embotaría, de acuerdo con su opinión, los dientes de quienes añoran el paganismo y los haría avergonzarse al probarlo.⁵⁹

Como contraposición a esta postura del cristianismo y viendo desde otra perspectiva, es un hecho que la descristianización de los ámbitos académicos ha influido en que el neoplatonismo jambliqueano pueda verse de manera más objetiva; esto es paradójico con respecto al hecho de que Des Places, de la Compañía de Jesús, editara en 1966 y en 1989, el *De mysteriis* y el *Protréptico a la filosofía*, respectivamente.⁶⁰ Armstrong afirma que el

⁵⁸ Shaw, 1985, p. 4.

⁵⁹ Von Harless, pp. III-V.

⁶⁰ Se ignora la confesión religiosa de otros autores que se han dedicado a la edición, a la traducción o al estudio de Jámblico, o de qué tanto esa confesión, si la hay, influye en sus perspectivas; sin embargo, es al

debilitamiento de la influencia de la Iglesia y la caída del respeto en relación a los padres y a los doctores de la Iglesia, actitud que es igualmente evidente en muchos de los trabajos recientes que se ocupan de la teología cristiana, patrística o medieval, ha dejado el camino libre a esta revaloración de la teúrgia.⁶¹

A este respecto, conviene asimismo recordar las palabras de Lloyd, según las cuales atacar una postura como supersticiosa equivale a decir simplemente que es la religión de los otros.⁶² En todo caso, una de las causas de la revaloración de la teúrgia, más que en el resurgimiento de sus prácticas, estriba en reconocer en ella uno de los factores de su “importancia histórica en razón de su influencia, directa o indirecta, sobre el pensamiento de los siglos posteriores”.⁶³ Tanto es así, que Trouillard pudo encontrar en *De Mysteriis*, II, 11, pasaje importantísimo y citado muchas veces en la literatura secundaria, como el argumento en que estaría basada la posterior justificación de los sacramentos cristianos.⁶⁴

Como era de esperarse, tras Zeller, pronto vinieron los esfuerzos por rehabilitar a Jámblico, algunos con más éxito que otros. Fue Praechter, hacia 1910, el primero que insistió en el valor de la labor hermenéutica de Jámblico, y en exhortar a no dejar caer de la

menos curioso que se hayan realizado comparaciones ya no con el cristianismo, sino con el budismo, para entender el contenido doctrinal del *De mysteriis* (cfr. supra n. 152).

⁶¹ Armstrong, 1987, p. 526.

⁶² Lloyd, p. 279: “no tiene caso para el historiador llamar a estas prácticas y rituales, supersticiones. En tal contexto, superstición usualmente significa religión de otra gente”.

⁶³ Armstrong, 1987, p. 527. Pero véase infra n. 369.

⁶⁴ Shaw, 1985, pp. 10 s.: “Jámblico enfatiza aquí (sc. *Myst.*, II, 11) que la unión teúrgica no es una empresa intelectual. A través de la ejecución de actos inefables dotados con poderosos símbolos, se le concede al alma una divinización que permanecería como una posibilidad meramente especulativa para el intelecto. Trouillard ha notado que la comprensión *ex opere operato* de la eficacia de los sacramentos cristianos está prefigurada en este pasaje, y sostiene que la teúrgia y los sacramentos responden al mismo problema: ¿cómo proveer a la persona humana de un puente al absoluto, uno que permanezca más allá de la asidera del intelecto humano [‘Sacraments: la théurgie païenne’, en *Encyclopaedia Universalis* (Paris, 1968-73), p. 582]”.

filosofía neoplatónica la teología jambliqueana.⁶⁵ En 1913, casi en tono encomiástico, Wilhelm Schmid pudo hacer la síntesis de lo que sería en ese entonces el supuesto valor del pensamiento jambliqueano:

Pues a través de sus artes exegéticas, pudo él (sc. Jámblico), como pareció, obligar a todas las antiguas doctrinas filosóficas de Oriente y Occidente a expresarse a favor del neoplatonismo; su conocimiento aparentemente sin huecos de la total conexión del universo le permitió utilizar las fuerzas del mundo superior al hombre, purificar al hombre de los residuos de la corporeidad; desde su punto de vista universal, rectamente apreciar, asociar y utilizar todos los cultos de las divinidades orientales y griegas. Como hubiera él logrado mostrar habilidad, pareció comprender y, lo que en su tiempo pareció lo más importante, hacer prácticamente fructíferas todas las formas de superstición humana, también las más primitivas e inaccesibles para ninguna reflexión racional, como fueron reconocidas de la mánica griega y caldaica, astrología, magia y adicción a lo maravilloso, como partes totalmente autorizadas y factores de una teología del paganismo, que lo abarca todo.⁶⁶

Bidez, en 1919, después de hacer algunas precisiones sobre la confirmada fundación de la escuela de Jámblico en Apamea y sobre la fecha de su muerte, más temprana de lo que se creía, llamaba la atención sobre el hecho de que había que valorar a Jámblico más como un maestro de conciencia, que como expositor de una doctrina; esto es, Jámblico hacía las veces de un padre espiritual, de gran influencia sobre sus discípulos en muchos campos, no sólo el de la filosofía sino también el de la retórica. Asimismo, menciona Bidez su activa participación, enviando a sus discípulos como embajadores ante el emperador Licinio, en defensa del helenismo ante el avance del cristianismo. Al igual que Porfirio, debía de tenersele como filósofo, rechazando, basado en Praechter, las tesis de Zeller, quien, como vimos, consideraba a Jámblico la parte irracional de la dialéctica histórica del neoplatonismo. Sin embargo, para Bidez, es incontestable la posición de Jámblico como adepto de la teúrgia y de los oráculos caldeos, y siguen pesando en él los relatos de Eunapio que hacen taumaturgo a Jámblico. Su influencia es clara en Juliano el apóstata, que denodadamente busca los escritos de Jámblico sobre los *Oráculos caldeos*.

⁶⁵ Praechter, pp. 116 y 142, referido por Stäcker, p. 23. Sin embargo, Athanassiadi (1995, p. 248) señala la necesidad de superar una categoría utilizada por Praechter, que resulta nociva para la comprensión del pensamiento de Jámblico, como es la noción de “escuela”.

⁶⁶ Wilhelm Schmid, citado en Hopfner, p. XV s.

Desgraciadamente, hace notar Bidez, conocemos los escritos dialécticos de Jámblico que sin duda son los menos estimulantes, los más monótonos. Para Bidez, a pesar de Praechter, Jámblico sigue siendo no el teórico, sino el fundador de los misterios platónicos, cuyas fantasmagorías impactaron al emperador Juliano.⁶⁷

El efecto de la opinión de Bidez, si he de atribuírsela a él, fue ambivalente, porque, si bien renunció a la opinión de Zeller de ver en Jámblico la antítesis irracional de la tesis racional de Plotino, también renunció a tratar de explicarse, con análisis más precisos, las aportaciones jambliqueanas a la filosofía, y lo que se buscó fue tratar de encontrar algo de valor en el hecho de encontrar en el *De mysteriis* un documento de la época, es decir, rescatar el valor histórico de Jámblico,⁶⁸ amén de afianzar el juicio sobre Jámblico como alguien entregado a la irracionalidad.

En todo caso, la posición de Zeller no fue del todo abandonada, y sin las precisiones de la dialéctica hegeliana, simplemente se tachó a Jámblico de “irracional”, apenas justificable con argumentos históricos o con el anhelo sincero, de parte de Jámblico, de encontrar una vía mística filosóficamente válida. Por ejemplo, Martano, quien en 1968 cuidó la parte de la edición italiana de la obra de Zeller dedicada a Jámblico, añadió algunas notas en que se puede mirar todavía, a pesar del largo tiempo transcurrido, el gran peso de la opinión del estudioso alemán; Martano señala que el interés histórico que puede representar la figura de

⁶⁷ Bidez, 1919. Sin embargo, cabe recordar que el maestro de Juliano fue Máximo, supuesto animador de estatuas, de quien hay que distinguir a Jámblico (Smith, 1974, p. 81); por otra parte, Criscuolo ha reivindicado incluso la figura de Máximo como filósofo y exégeta (cfr. supra n. 134).

⁶⁸ Ya antes se había señalado el valor documental del *De mysteriis*, cuando, por ejemplo, Nilsson (citado en Cremer, p. 2) llamaba al *De mysteriis*, ‘libro fundamental de la religión de la antigüedad tardía’; también Smith (1974, p. 81) lo considera: “documento importante en la historia del pensamiento religioso”. Sin embargo, como dice Stäcker (p. 24), el interés en la obra de Jámblico no puede ser solamente histórico, pues de serlo implicaría en sí mismo el fácil rechazo de la teúrgia como una forma de irracionalidad, en oposición al espíritu crítico-científico, que pertenece a las categorías hodiernas, pero no a aquellas por las que debe ser evaluada la teúrgia. La otra alternativa, para dirimir el conflicto entre teúrgia y racionalidad, es tomar en serio a la primera y apreciarla en el horizonte de una tarea científica distinta y de una razón intacta de la realidad de la científicidad de hoy.

Jámblico radicaría en el hecho de expresar el paso de una época caracterizada por el predominio del intelectualismo a otra en que los impulsos de los momentos de inmediatez de la vida espiritual son tomados en gran consideración: la filosofía se une a la religión y vuelve respetuoso al intelecto tanto de los prodigios como de las prácticas teúrgicas; allí, Martano cita a Calogero, que en 1949, afirmaba que Jámblico

consideraba la experiencia religiosa y el conocimiento de lo divino como condición enteramente inmediata de la naturaleza humana y por tanto como precedente a toda reflexión filosófica e indeducible de la misma: ya que a las leyes normales del conocer (distinción de sujeto y objeto, alternativa contradictoria entre afirmación y negación) aquella experiencia no podía ser subordinada.

A lo cual Martano anota:

No se trata de un intento cualquiera de defensa del tradicional politeísmo sacudido y amenazado gravemente, sino de una convencida revaloración teórica de la experiencia mística, sostenida por una exigencia ético-soteriológica.⁶⁹

Para cerrar, Martano declararía que el juicio conclusivo de Zeller sobre Jámblico permanecía feliz, especialmente si se integraba a las observaciones de Ruggiero, que, sin renunciar a Hegel como referencia, en 1938 había afirmado que:

la teología de Jámblico es un intento amplio de abrazar en un sistema ordenado y apoyado por una ley única la numerosa divinidad del politeísmo; una obra que encontrará en Proclo al más poderoso sistematizador. Leyes del agrupamiento y de la distribución de los órdenes divinos y la trinidad; en todos los órdenes precede una unidad inmediata, de la cual procede y de la cual participa la dualidad; el paso de una a la otra es mediado de un tercer término (Proclo, *in Tim.*, 236 F). Así, en una forma también fantástica y nebulosa, comienza a esbozarse la suprema ley dialéctica del pensamiento.⁷⁰

Allí mismo Martano comenta que, mediante la astronomía, la matemática y la mitología alegórica y simbólicamente interpretada, se eliminan los límites que parecían insuperables entre metafísica y física.⁷¹

Un camino difícil de rehabilitación (la segunda mitad del siglo XX)

A mediados del siglo XX, un caso que merece atención es la postura de Dodds, que veía en Jámblico un fruto de su época angustiosa, y en el *De mysteriis* una obra llena de

⁶⁹ Martano, en Zeller, p. 11, n. 19.

⁷⁰ G. De Ruggiero, citado por Martano, en Zeller, p. 48, n. 121.

⁷¹ Martano, en Zeller, p. 48, n. 121.

irracionalismo. Sin reivindicar a Jámblico, ofrece una visión peculiar, enfocada al parecer desde el psicoanálisis, que, como se sabe, fue una reacción frente al racionalismo decimonónico. Dodds, no sin honradez intelectual, erudición y perspicacia, escribió dos célebres obras: en el caso concreto de la teúrgia, en 1947, el artículo “Teúrgia y su relación con el neoplatonismo”,⁷² reimpreso más tarde como apéndice, en 1951, en su obra *Los griegos y lo irracional*; posteriormente, en 1968, juzgaría con cierta óptica particular, que se deja ver en el título, toda la época que va de Marco Aurelio a Constantino, en su obra *Paganos y cristianos en una época de ansiedad*.⁷³

Ahora bien, esta valoración “irracional” y de “angustia” en que se ven inmersos Jámblico y el *De mysteriis*, por su pertenencia a una época prejuzgada desfavorablemente y por ocuparse de ciertos temas religiosos, ha comenzado a modificarse. Por una parte, la visión pesimista sobre la antigüedad tardía, considerada como de ruina y decadencia, por Gibbon; como de crisis social y económica, por Rostovtzeff, o como de ansiedad, por Dodds, se ha modificado y superado por trabajos como los de Marrou o, sobre todo, los de Brown; comienzan a verse, junto con los grandes cambios, grandes aportaciones; y resalta el hecho de que el oriente del imperio fue una región económicamente poderosa capaz de soportar la inestabilidad política del entorno, donde el ámbito público cede ante el privado.⁷⁴ Por la otra, la opinión que tenía Dodds del *De mysteriis* como “manifiesto del irracionalismo, una aserción de que el camino a la salvación se encuentra no en la razón

⁷² Dodds, 1947, recogido en Dodds, 1984 (1951), pp. 283-311.

⁷³ Dodds, 1968; esta visión de la época fue seguida muy de cerca por Alsina Clota, 1973, para quien la época tiene una fuerte preocupación casi existencialista. Tal vez sea útil recordar que Jonas, hacia 1934, había establecido la polémica tesis de que el moderno pesimismo existencial tenía como fuente primordial la visión dualista del gnosticismo, que consideraba este mundo como malo y del que había que escapar (José Montserrat Torrents, en Jonas, p. 14).

⁷⁴ Marrou, 1977; Brown, 1989a, 1989b, 1993. Véase también, *SO Debate. The World of Late Antiquity Revisited*; Bowersock, y Gagé.

sino en el ritual”,⁷⁵ también se ha transformado. Hay que saber que la valoración que Dodds hacía de la teúrgia tenía en gran medida, como perspectiva, no sólo el psicoanálisis freudiano, sino también los grupos espiritistas de su tiempo, en los cuales el médium, junto con amuletos y estatuas, se volvía el lugar de la epifanía de la divinidad;⁷⁶ su posición se refleja perfectamente en su sentencia que se hizo célebre: “como la magia vulgar es comúnmente el último recurso de los personalmente desesperados, de aquellos a quienes el hombre y Dios les han fallado de la misma manera, así la teúrgia se volvió el refugio de una intelectualidad desesperada que sentía ya *la fascination de l’abîme*”.⁷⁷

No sin razón, la opinión de Dodds dominó las subsecuentes opiniones sobre la teúrgia; por su conocimiento directo de las fuentes, a él se debe uno de los estudios más iluminadores del neoplatonismo posterior a Plotino (me refiero a la introducción de su edición de los *Elementos de teología*, de Proclo).⁷⁸ En este trabajo, Dodds reconoce lo fundamental de las contribuciones teóricas de Jámblico para la vitalidad del neoplatonismo, pero ni así logra que el lector se desprenda de la idea en él consagrada de la teúrgia como una corrupción del racionalismo plotiniano, debido supuestamente a los influjos orientales.⁷⁹

⁷⁵ Dodds, 1984, p. 287.

⁷⁶ Shaw (1995, p. 240) hace referencia a *Myst.*, III, 29, para señalar que Jámblico se opone y condena a los creadores de ídolos; Clarke (2001, pp. 25 s., y p. 36, n. 55) precisa que en ese lugar Jámblico no se refiere a la creación de estatuas, sino a la creación de falsas epifanías; es más, según ella, la animación de estatuas, que según Dodds era una de las principales acepciones de la teúrgia, ni siquiera aparece en el *De mysteriis*.

⁷⁷ Dodds, 1984, p. 288. A propósito de la relación entre teúrgia y los ritos mágicos véase el artículo de Eitrem. Hay que señalar que la diferencia fundamental entre teúrgia y magia radica en que la primera no pretende subordinar a los seres superiores; la semejanza estribaría en que ambas tendrían como un componente la doctrina de la *simpátheia* de los elementos del cosmos, doctrina de la que ningún contemporáneo, ni el mismo Plotino, se sustrajo. Para Jámblico, la *sympátheia* interviene en la mántica como causa material, pero no como causa eficiente. Véase supra n. 324.

⁷⁸ Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford, 1992 (1a ed.1963).

⁷⁹ Doods (1992, pp. xix s.) destaca la introducción por parte de Jámblico de nuevos métodos prácticos y teóricos. El estudioso llama al *De mysteriis* un tratado semifilosófico, y considera a Jámblico inferior no sólo a Plotino sino también a Posidonio. Las aportaciones sustanciales, a decir de Dodds, son la ley de los términos medios, el esquema triádico de *μονή, πρόοδος* y *ἐπιστροφή*, y el reflejo de la misma estructura en niveles

Por ejemplo, años más tarde, Armstrong, traductor de Plotino, en un artículo sobre Jámblico y Egipto,⁸⁰ aunque admite que ha habido en la discusión sobre la teúrgia importantes avances, tales como reconocer que el *De mysteriis* expresa también una parte importante de la propia tradición filosófico-religiosa de Occidente, y que su comprensión permite juzgar la época de la antigüedad tardía bajo sus propios criterios, confiesa que “hay mucho que decir a favor de la actitud de Dodds respecto de los ritos teúrgicos y de ciertos aspectos de la teología de los neoplatónicos teúrgos”,⁸¹ y más adelante afirma: “el juicio de Dodds hostil a la teúrgia se apoyaba en razones sólidas”.⁸² Según Armstrong, la nota predominante de la obra jambliqueana es su exaltación de lo “sobrenatural”, mediante lo cual Jámblico “insiste en el hecho de que la teúrgia debe permanecer al margen de toda discusión filosófica y de toda crítica”.⁸³

Este artículo de Armstrong ha sido severamente criticado: Bussanich rechaza en varias ocasiones la argumentación y el tono del artículo de Armstrong. Según Bussanich, el supuesto sobrenaturalismo peculiar de Jámblico no lo es tanto, dado que Platón no es menos sobrenaturalista que Jámblico en muchas ocasiones, y dado que también muchas de las fórmulas con que Jámblico se expresa de los dioses corresponden a aquellas con que Platón se había referido nada menos que a las ideas.⁸⁴ Shaw juzga que Armstrong confunde lo “sobrenatural” cristiano con lo sobrenatural pitagórico.⁸⁵ Van Liefferinge critica las

sucesivos de la realidad, que debió de recibir en sus manos una aplicación sistemática; por ello, Jámblico merece el título de “primer escolástico”. Dodds destaca el cambio de los neoplatónicos posteriores desde la teoría plotínica hacia la teúrgia jambliqueana debido a la visión pesimista sobre el alma humana.

⁸⁰ Armstrong, 1987.

⁸¹ Armstrong, 1987, p. 528.

⁸² Armstrong, 1987, p. 530.

⁸³ Armstrong, 1987, p. 530.

⁸⁴ Véase el trabajo de Bussanich.

⁸⁵ Shaw, 2003, p. 57, n. 19: “Como pitagórico, el ὑπερφύς de Jámblico nunca se removió de la naturaleza, sino que estaba invisiblemente presente en ella como su principio. En efecto, la naturaleza material está enraizada en lo inmaterial, incluso cuando lo inmaterial desarrolla sus poderes en la realidad temporal. Por

contradicciones del artículo de Armstrong que, comenzando por señalar la revaloración de la teúrgia —pues no se opone del todo ni al pensamiento ni a la tradición griega, en particular a la platónica—, termina condenándola junto con Dodds como una especie sofisticada de la magia.⁸⁶ Como se puede ver, ha sido fuerte el influjo del análisis hecho por Dodds y ha sido difícil liberarse de él.⁸⁷

Sin embargo, si bien es cierto que para Jámblico, como lo deja ver en *De mysteriis*, X, la felicidad no se consigue sino con la teúrgia, el juicio de que su obra es un manifiesto del irracionalismo (dicho a mediados del siglo pasado, con las connotaciones necesariamente peyorativas que acarrea), no puede suscribirse, si se hace una lectura de la obra sin los instrumentos y categorías del psicoanálisis o del existencialismo pesimista que parecen acusar las expresiones de Dodds. En este sentido, declarará Lloyd:

incluso una lectura cuidadosa del *De mysteriis* no soporta la pintura que tan frecuentemente se ha hecho de Jámblico, remplazando el racionalismo plotiniano por una aceptación supersticiosa de todos los excesos de teurgistas y mistagogos.⁸⁸

eso, no estoy de acuerdo con la caracterización de Armstrong del ὑπερφύης, porque él interpreta su uso a través de los lentes del mito cristiano, releyendo en la metafísica pitagórica de Jámblico un entendimiento decididamente cristiano de lo ‘sobrenatural’ con todas sus consecuencias metafísicas y sociales”.

Vale la pena considerar la opinión de Clarke (2001, pp. 20 ss.) sobre lo “sobrenatural”, porque ella cree encontrar en ese concepto lo propio de Jámblico para explicar la teúrgia. Según Clarke, San Agustín y otros no encuentran ninguna incompatibilidad entre lo milagroso y lo natural, pues la voluntad de Dios es la naturaleza de la creación, y eso mismo argumentó en su momento Porfirio contra los cristianos; por tanto, un milagro no es algo contra la naturaleza, aunque al hombre le parezca serlo. Por eso, si Agustín representa la visión cristiana, la refutación de Shaw a Armstrong no es del todo precisa; pero, si la visión cristiana es la de los cristianos a quienes atacó Porfirio, la refutación sigue siendo válida también en el sentido de que, según Shaw, Armstrong interpreta lo “sobrenatural” como algo que rompe arbitrariamente la causalidad de la naturaleza por la intervención de lo divino. En Jámblico, dice Clarke, ocurrió lo mismo que posteriormente en San Agustín, porque Jámblico, al hablar de lo milagroso, distingue entre lo que es *παρὰ φύσιν* y lo que es *ὑπὲρ φύσιν*. Ahora bien, según Clarke, Armstrong señaló que Jámblico usa el término ὑπερφύης literalmente entendido como “sobrenatural”, como opuesto a “maravilloso” o a “extraordinario”, pero Clarke dejó de percibir en lo “sobrenatural” un obstáculo para explicar lo característico de Jámblico, es decir, está sólo aparentemente de acuerdo con Armstrong, porque no cree que lo “sobrenatural” pueda recibir las críticas que Bussanich y, sobre todo, Shaw hicieron a Armstrong.

⁸⁶ Van Liefferinge, 1999, pp. 13 s.

⁸⁷ Otro ejemplo, éste en español, es el estudio de Rodríguez Moreno; allí, en la p. 97, sin citar a Dodds, la estudiosa afirma: “El tratado *Sobre los misterios egipcios*, presentado como una combinación de teologías caldeas, egipcias y platónicas, es un manifiesto del irracionalismo, es decir, una afirmación de que la vía de la salvación se encuentra en el ritual, no en la razón, basado en actos que escapaban a toda comprensión, y en símbolos inexpresables y sólo comprendidos por los dioses”.

⁸⁸ Lloyd, p. 296.

También deben tomarse en cuenta las aseveraciones de Brown, si se quiere seguir teniendo a Jámblico como un irracional:

Es muy fácil para el estudioso moderno desechar tales círculos [sc. los neoplatónicos] por haber borrado los límites entre magia y filosofía. Hacer esto es llevar los criterios modernos dentro del peculiar debate de la antigüedad tardía, y de esta manera perder su propósito. Porque la distinción entre filosofía racional y magia irracional, aunque presente, nunca fue central para el debate. Lo que fue ardientemente debatido fue la diferencia entre formas legítimas e ilegítimas de poder sobrenatural. [...] Así, la intervención de Jámblico en favor de los ritos teúrgicos significa mucho más que la recepción, de parte de intelectuales sofisticados, de las prácticas mágicas irracionales [...] él desea poner su dedo en un lugar seguro de lo sobrenatural, donde su oponente Porfirio ha visto solamente la arena movediza de la hechicería manipuladora.⁸⁹

Otro hito sobre la valoración negativa de la teúrgia lo representa la opinión de Clement Zintzen, quien escribiera en 1965 un artículo intitulado “Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie”. Aquí, en consonancia con Dodds, el proceso que va de Plotino a Proclo —obviamente pasando a través de Porfirio, quien se habría preocupado particularmente del tema de la salvación del alma (sin haber depravado él mismo la filosofía de su maestro, a la cual vulgarizó), y de Jámblico, quien habría encontrado en la teúrgia el medio único para salvarse—, es visto como una depravación.⁹⁰

Años más tarde, en 1983, en otro artículo, intitulado “Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs *De Mysteriis*”, Zintzen hace un recuento de los avances que ha habido en la investigación acerca de Jámblico. Su conclusión es significativa, porque él mismo muestra un cambio de perspectiva, quizá a partir de ediciones, traducciones,

⁸⁹ Brown, 1993, pp. 60 s. Algo parecido, pero no idéntico, dice Brunner (citado en Des Places, 1975, p. 98): “me parece que se insiste, a menudo demasiado, en la oposición entre la teología y la teúrgia en Jámblico. Se puede notar, por una parte, que la ‘teoría’ platónica y plotínica es ya un paso de carácter religioso y que utiliza el lenguaje de la iniciación. En cuanto a Jámblico, ustedes han dicho que combatía el racionalismo de Porfirio. Pero, en la lectura del *De mysteriis*, estoy sorprendido sobre todo por el intelectualismo que allí reina. Allí donde Porfirio sólo ve absurdidad y superstición, Jámblico arroja la luz de la inteligencia, de suerte que, para asombro del lector, la teúrgia se une con la filosofía”. Wallis (p. 100) ya se había declarado por la inutilidad de estudiar a Jámblico dentro del conflicto razón-irracionalidad: “aunque el conflicto entre las opiniones religiosas de Jámblico y las de Plotino puede ser tratado como un conflicto entre superstición y racionalismo, no es menos válido y quizá más provechoso, verlo como uno entre dos concepciones contrastantes y permanentemente atractivas de la relación del hombre con dios”. Más tarde, Stäcker (pp. 25 s.), dirá categórico que las dicotomías entre filosofía y teúrgia, o griego y no griego, no son favorables para la comprensión de Jámblico.

⁹⁰ Zintzen, 1977, pp. 408 s. Las páginas dedicadas a Jámblico van de la 413 a la 418.

estudios, etcétera, de que hablaré un poco más adelante. En este segundo artículo, Zintzen se ocupará de aclarar el significado de la teúrgia en el *De mysteriis*; mostrará el intento de Jámblico de sintonizar la teúrgia y la ontología neoplatónica, y acentuará algunas expresiones que señalan la diferencia que hay entre Jámblico y sus antecesores, en cuanto a la manera de entender la salvación (palabra que no aparece en Plotino). Es interesante notar que, en este artículo, Zintzen señala la intención de Jámblico de encontrar una síntesis entre el pensamiento de Plotino y la teúrgia, y describe entonces el resultado no como una depravación del primero, sino como una espiritualización de la segunda.⁹¹ El cambio de perspectiva, me parece, es fácilmente perceptible.

A pesar de la gran influencia de Zeller, de Dodds y del primer artículo de Zintzen, una valoración más positiva del pensamiento jambliqueano, junto con la del neoplatonismo en general, se fue abriendo paso sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo pasado; aquí cabe destacar, sin pretender ser exhaustivos, tres grandes factores, los cuales, aunque conceptualmente distintos, se hallan estrechamente vinculados:

1) La publicación de las fuentes: paulatinamente se fueron haciendo accesibles los textos mismos de Jámblico; por ejemplo: Festugière publica en edición bilingüe los fragmentos jambliqueanos del *De anima*, que Juan Estobeo conservara en sus *Églogas*. Von Albrecht hace en 1963 la edición y traducción al alemán del primer libro de la *Colección de las doctrinas pitagóricas*, el *De vita pythagorica*; Des Places edita en “Les Belles Lettres” el *De mysteriis*, en 1966, y más tarde, en 1985, el *Protréptico a la filosofía*. Después han aparecido más traducciones a otros idiomas de las obras de Jámblico, y también de otras

⁹¹ Zintzen, 1983, p. 313.

obras sobre el neoplatonismo,⁹² pero no puede quedar sin mención específica la traducción del *De misteriis* de Angelo Raffaele Sodano, cuyos anexos —introducción; aparatos (notas); apéndices críticos; índices de conceptos, de nombres propios, de los pasajes citados de los autores antiguos y modernos, de los pasajes y de las lecturas discutidas, y sumarios de la Introducción y del *De mysteriis*—, por su amplitud, profundidad y minuciosidad, la hacen un volumen de referencia y consulta insoslayable e insustituible. Cabe mencionar que H. D. Saffrey está preparando una nueva edición del *De mysteriis*.⁹³

2) El cambio casi⁹⁴ definitivo con respecto a la valoración negativa zelleriana y doddsiana de Jámblico. La reivindicación de las tesis jambliqueanas se debió, sin duda, a los trabajos, casi simultáneos, de Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis: Éxégète et philosophe*, aparecido en (1972) y de John Dillon, *Iamblichus Chalcidensis. In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta* (1973). El primero escribió la que sigue siendo la más amplia monografía sobre el filósofo de Calcis; con su extensa y profunda obra, Dalsgaard Larsen hace un verdadero alarde de erudición, describiendo, analizando,

⁹² Básica, sin duda, en gran parte por sus esclarecedoras introducciones, es la edición de la *Teología platónica*, de Proclo, a cargo de Saffrey y Westerink.

⁹³ Según Oréal, p. 279, n. 1.

⁹⁴ En lengua española, Alsina Clota (1989, p. 79), en su monografía sobre el neoplatonismo, mantiene con Zeller la opinión de que Jámblico “representa el Oriente”. Alsina (ib., p. 81) afirma: “Jámblico inauguraría una nueva época: sus simpatías se habrían dirigido hacia los aspectos *irracionales* y sincréticos de la época”, y compara a Jámblico con Lutero. Siguiendo a Zintzen, Alsina (ib., pp. 84 s.) sostiene que Jámblico inicia un proceso de depravación “que ahogará, o casi, todo lo que de helénico había en el sistema bajo el impulso de elementos orientales (*Oráculos caldaicos*, *Misterios de Egipto*, etc.). La decisiva valoración de la teúrgia, desplazará, en efecto, el centro de gravedad del pensamiento griego, haciendo que su racionalismo esencial dé paso a un irracionalismo cada vez más profundo, y que en ocasiones adoptará las formas más grotescas”. Hay un párrafo casi idéntico, sin citar a Alsina, en Rodríguez Moreno (p. 96): “Esta positiva valoración de la teúrgia, no sólo propia de Jámblico, sino también de los neoplatónicos posteriores, desplazará todo lo que de helénico había en el sistema religioso bajo el impulso de los elementos orientales, de suerte que todo su racionalismo esencial dará paso a un irracionalismo cada vez mayor”. Periago Lorente (pp. 175 s.), traductor del *Protréptico a la filosofía* y de la *Vida Pitagórica* de Jámblico, afirma: “se podría configurar, en consecuencia, el pensamiento de Jámblico como una opción hacia la irracionalidad (como ya hemos señalado), es decir, la práctica de la teúrgia, que no es más que una sublimación de los rituales mágicos, y que en definitiva es, simplemente, un distanciamiento de la racionalidad, por un lado, y, por otro, como una tendencia al sincretismo, en su afán por reinstaurar el panteón griego”. Así pues, para estos estudiosos españoles, siguen siendo válidos los prejuicios de Zeller, de Dodds y de Zintzen que venían repitiéndose desde hacía tiempo.

sintetizando y haciendo ver el valor del uso de las fuentes, de la originalidad y trascendencia del pensador neoplatónico; su logrado objetivo fue refutar a Zeller y demostrar, como reza el título de su obra, que Jámblico fue filósofo y exegeta, y que su influencia no estaba al margen de la tradición filosófica; en fin, los méritos que pudieran enumerarse son difícilmente justos con ella;⁹⁵ a su obra Dalsgaard Larsen añade como apéndice la edición de los fragmentos, o más bien, testimonios de la labor exegética que Jámblico hizo de Aristóteles y de Platón. Dillon, por su parte, edita y, lo que es muy importante, comenta los fragmentos de las exégesis jambliqueanas a los diálogos platónicos. En la introducción de su libro,⁹⁶ hace una semblanza general de la vida, obra y pensamiento de Jámblico; la obra de Dillon, aunque de miras más modestas, es en ocasiones filosóficamente más relevante por tratar con mayor detalle que Dalsgaard Larsen algunos aspectos que revelan la impronta que el pensamiento jambliqueano dejó en los desarrollos sistemáticos, particularmente los metafísicos, dentro de la así mal llamada “escuela de Atenas” (Plutarco, Siriano, Proclo, Damascio).⁹⁷

⁹⁵ El mismo Dillon hizo una reseña (*Gnomon*, 48, 1976, pp. 18-22). Un pequeño panorama de la reivindicación que en el ámbito académico tuvo Jámblico a finales del siglo pasado se encuentra en Armstrong, 1987, pp. 522 ss.; se destacan allí los trabajos de Lloyd (su fundamental capítulo en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, editada por el mismo Armstrong), Schmidt (la segunda parte de su libro *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*), Trouillard (“La Théurgie”, en *L'Un et l'Ame selon Proclus; Mystagogie de Proclus*), Saffrey y Westerink (la edición de la *Teología platónica* de Proclo). Otra puesta al día en su momento fue el artículo de Marcone.

⁹⁶ Dillon, 1973a, pp. 1-66. Se publicó posteriormente con modificaciones en Dillon, 1987.

⁹⁷ Conviene saber que, como ha hecho notar Fowden (1979), debe hablarse de “escuela” en un sentido amplio, no escolar ni restringido. De hecho, si no se usa adecuadamente, habría que abandonar esa noción, porque ha caracterizado el quehacer filosófico de la antigüedad tardía por supuestas tendencias racionalistas o metafísicas (la escuela de Atenas) o irracionalistas y religiosas (la escuela de Alejandría), que supuestamente se excluyen mutuamente, de modo que esa noción no permite comprender dicho quehacer filosófico o sirve para afianzar los prejuicios en torno de la antigüedad tardía; Athanassiadi (1995, p. 248), por ejemplo, declara: “ante todo debemos dejar de pensar en términos de ‘Schule’ —una noción nefaria sembrada en el campo de los estudios neoplatónicos por Praechter en 1910 (‘Richtungen und Schulen in Neuplatonismus’, *Genethliakon für Karl Robert* (1910), 105-56 = *Kleine Schriften* (1973)) y floreciente desde entonces. De hecho, la tarea de demolición en las estructuras institucional y teórica del neoplatonismo, que debe preceder cualquier tarea constructiva con respecto a Jámblico, es enorme, y los dos fantasmas que deben ser exorcizados en seguida, si debemos lograr un contacto más directo con Jámblico y su mundo, son Praechter con su manía germana por las escuelas, y Dodds con su racionalismo posiluminista. La desaparición de

3) Por último, el incremento considerable de la bibliografía sobre el pensamiento de Jámblico. Es obvio, me parece, que aquí no cabe un recuento exhaustivo de los trabajos que se han ocupado de Jámblico y de la teúrgia. En más de un sentido ha habido trabajos como los de Trouillard, Festugière, Dörrie, Saffrey, Smith, que han sido pioneros en la revaloración en general del neoplatonismo, y de Jámblico en particular. Peculiarmente agudas han sido las intervenciones de Athanassiadi, que llegó a definir la teúrgia como “la manifestación, frecuentemente involuntaria, de un estado interior de santidad que deriva de la combinación de bondad y conocimiento, en donde prevalece el primer elemento”.⁹⁸ La autora en sus distintos artículos hace énfasis en la novedad que en el panorama filosófico tuvo Jámblico como filósofo revisionista con respecto a sus predecesores⁹⁹ y en la visión optimista sobre el mundo material, debida en parte a que defendía una metafísica monista. Más que erudición, Athanassiadi pide a los estudiosos que se interesan en Jámblico simpatía hacia el tema.¹⁰⁰ En seguida refiero las aportaciones que me parecen más destacadas de la bibliografía jambliqueana.

a) Exposiciones generales. Se pueden mencionar, entre las todavía aprovechables: A. C. Lloyd (1967), “The Later Neoplatonist”, que hizo una revaloración y una sucinta exposición de la metafísica jambliqueana.¹⁰¹ R. T. Wallis, *Neoplatonism* (1972); según este autor, Jámblico fue un “pensador constructivo de poder no despreciable, y quien sin duda determinó la dirección del pensamiento neoplatónico”;¹⁰² en la intención de encontrar el

categorías y hábitos de pensamiento modernos tanto como las divisiones escolásticas establecidas desde hace mucho tiempo seguirán entonces naturalmente”.

⁹⁸ Athanassiadi, 1993a, p. 116.

⁹⁹ En esta línea de investigación, resultan muy importantes las aportaciones de Taormina (1999).

¹⁰⁰ La consigna ha sido satisfecha, en mi opinión, por los trabajos de Shaw, 1995, y de Stäcker.

¹⁰¹ Lloyd, pp. 269-325; específicamente sobre Jámblico, pp. 293-301. Lloyd (p. 296) resaltó las distinciones que Jámblico debió de hacer para afirmar la adivinación y la plegaria como prácticas que tienen a los dioses como su origen, aunque descritas en términos del sistema neoplatónico.

¹⁰² Wallis, p. 100.

valor del pensamiento jambliqueano en torno a la teúrgia, Wallis llegó a afirmar que “el ritual y los símbolos que utiliza son de hecho eficaces en el plano psicológico, respondiendo como lo hacen a las necesidades arraigadas profundamente dentro del alma humana”.¹⁰³ Elaboró una exposición bastante objetiva del pensamiento de Jámblico en torno a la salvación del alma mediante la teúrgia;¹⁰⁴ para él:

el *De mysteriis* muestra, de hecho, que Jámblico está totalmente a salvo del cargo de haber hecho la salvación un proceso más mecánico de lo que había sido para los neoplatónicos más tempranos, y que esto estaba lejos de sus intenciones. Por el contrario, la obra exhibe un énfasis nuevo en la necesidad de la gracia divina, combinada con una humildad nueva y receptividad de parte del hombre con respecto a la gracia.¹⁰⁵

Asimismo, Wallis hace ver que la metafísica jambliqueana es una sistematización y desarrollo hacia la conclusión lógica de las ideas presentes en sus predecesores.¹⁰⁶

También cabe en el rubro de “exposiciones generales” el estudio de Smith sobre la teúrgia en el *De mysteriis*, en la segunda parte de su *Porphry's Place in the Neoplatonic*

¹⁰³ Wallis, p. 107. Stäcker (p. 19) se opone a esta revaloración por considerarla artificial, dado que la justificación racional de la teúrgia se supedita al impulso inconsciente del pensar y del actuar humanos.

¹⁰⁴ Wallis, pp. 118-122.

¹⁰⁵ Wallis, pp. 121 s.

¹⁰⁶ Wallis, pp. 123-134. También Nasemann desarrolló su trabajo filológico para regresar a Jámblico a su raigambre neoplatónica. En el mismo sentido, la doctrina del símbolo jambliqueana (véase el trabajo de Crome) puede verse como un proceso a partir de la absoluta trascendencia del Uno establecida por Plotino; dicha trascendencia hacía insuficiente al lenguaje para expresar las realidades que están más allá del intelecto y más allá del conocimiento (Ya Plotino, en V, 8, 6, hablaba de los jeroglíficos egipcios como prueba de una expresión no discursiva). Charles-Saget (1993, p. 110) afirma: “tal vez es preciso, para leer a Jámblico como filósofo, *invertir la relación entre lo simbólico y lo religioso*: no suponer que Jámblico reencuentra los símbolos porque son parte integrante de lo religioso, sino, más bien, que él da un espacio tal a lo religioso porque ése es el espacio privilegiado de lo simbólico”. Más adelante (1993, p. 113), la misma estudiosa afirma que “Jámblico es el primer filósofo que abrió al conjunto de los símbolos el espacio de la reflexión filosófica”.

También me parece pertinente señalar el otro lado de la moneda en la relación entre Plotino y Jámblico que, bien vistos, no son tan diferentes. De hecho, Stäcker (p. 278) señala que si se va a culpar a Jámblico de corromper la racionalidad griega, ese paso no debe atribuírsele a él, porque ya estaba dado en Plotino. Mazur (2003) ha señalado que Plotino derivó su noción de unión con el Uno, al menos en parte, de las prácticas rituales contemporáneas, lo cual implica la gran interdependencia entre misticismo y prácticas rituales; según el mismo Mazur (2004), las prácticas contemplativas de Plotino para alcanzar la última fase de unión con el Uno, compartían con la teúrgia rasgos estructurales precisos, y Plotino derivó sus propios métodos a partir de técnicas teúrgicas contemporáneas. Shaw (1999), tras examinar el papel que tienen los números y el eros en la teúrgia de Jámblico, muestra que la utilización de objetos rituales sutiles (como las imágenes matemáticas) es consistente por completo con el neoplatonismo de Plotino, y señala que Plotino puede ser visto como una especie de teúrgo (no mago ni hechicero) en sentido jambliqueano, i. e., uno que voluntariamente se introduce en la actividad divina.

Tradition.¹⁰⁷ Su intención es mostrar que algunos aspectos de la teúrgia no representan ninguna “traición” al pensamiento plotiniano, sino que, más bien, son algunos desarrollos de éste; que la teúrgia no es un sistema de salvación pasiva; que no excluye la *theoría* plotiniana, y que debe distinguirse a Jámblico del charlatán Máximo.¹⁰⁸ Para tal fin hace un estudio sobre la relación entre νόησις y θεουργία; establece conceptos como los de teúrgia superior e inferior, y explica la causalidad en la teúrgia. Sin embargo, aunque supera la visión de la teúrgia como depravación ocultista, Smith se equivoca al considerar la θεουργία jambliqueana y la θεωρία plotínica como soluciones alternativas.¹⁰⁹ Según Jámblico la teúrgia es el único medio para obtener agradadamente de parte de los dioses la unión con ellos; además, aunque cierta teúrgia se vale de medios materiales y es inferior por eso a “otra” que celebra otros ritos que sólo involucran actividades intelectuales, también aquélla depende directamente de los dioses y nunca tiene un mero carácter “horizontal”.¹¹⁰

Cabe mencionar que Smith ha continuado sus investigaciones, con análisis muy detallados, para establecer la relación existente entre conceptos jambliqueanos no siempre bien delimitados en los campos de la filosofía o la religión,¹¹¹ o bien, para llegar a la conclusión de que Jámblico es acaso el primer filósofo de la religión.¹¹²

¹⁰⁷ Smith, 1974, pp. 83-99.

¹⁰⁸ Smith, 1974, p. 81. Aunque Criscuolo ha hecho una revaloración de Máximo como filósofo y exégeta (cfr. supra n. 134).

¹⁰⁹ Nasemann (p. 295) considera que los objetivos de la teúrgia también son alcanzables mediante la filosofía, y que el énfasis del *De mysteriis* en la exclusividad de la teúrgia como medio para conseguir la unión con los dioses se debe al carácter apologético del escrito. Creo que es un error: la misma filosofía es don divino, y el hombre no puede comprenderla sin ayuda divina (cfr. Iambl., *VP*, 1). Acaso Nasemann y Smith pudieran tener razón, pero sólo si se considera la vida filosófica como una acción teúrgica. A propósito, son pertinentes las palabras de Shaw (1996-1997, p. 27): “oponer filosofía a teúrgia o verlas como rutas alternativas a la salvación es malinterpretar el papel de la filosofía para Jámblico”.

¹¹⁰ Véase el recuento que Shaw (1985, pp. 2-13) hace de las posiciones que han tenido frente a la teúrgia San Agustín, el Pseudo-Dionisio, Espiritualistas, Dodds, Festugière, Sheppard y Trouillard. Allí, en las páginas 7-9, analiza y hace la crítica de las posiciones de Smith.

¹¹¹ Smith, 1993. También, en referencia a los análisis de las relaciones entre filosofía, teología y teúrgia, cfr. Taormina, 1999, pp. 133-158.

¹¹² Smith, 2002. Este autor afirma que lo que Jámblico ofrece no es meramente una defensa de la realidad o de lo genuino de ciertos fenómenos religiosos, ni simplemente una explicación de la manera en que ocurren

b) Monografías. Como fruto de la paulatina revaloración de Jámblico y del abandono de las posiciones adversas de Zeller y de Dodds, aparecieron tres libros sobre Jámblico, los cuales, coincidiendo en aspectos fundamentales, me parecen decisivos en la valoración positiva de la obra jambliqueana: Beate Nasemann, *Iamblichus und die Theurgie*; Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, y Thomas Stäcker, *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs*.

Beate Nasemann, *Iamblichus und die Theurgie*, 1991. Comenta y analiza con detalle filológico el libro V del *De mysteriis*, con el propósito de demostrar que Jámblico hace una fundamentación filosófica neoplatónica de la teúrgia, desarrollando conceptos que ya estaban presentes en Plotino y Porfirio, tales como la trascendencia del Uno y de los seres superiores, o como el de participación. La autora se ve todavía constreñida a defender a Jámblico de la “irracionalidad” que maliciosamente se le achaca, sin comprender la racionalidad que detenta, y a mostrar las simultáneas dependencia y libertad que Jámblico guarda con respecto a Plotino y a Porfirio. Para Jámblico, la diferencia ontológica no impide, sin embargo, a los seres superiores, el poder actuar en los niveles inferiores de la realidad, y los seres inferiores, bajo ninguna circunstancia pueden dominar a los superiores. Pero Jámblico no sólo hace uso exterior de las expresiones lingüísticas o de conceptos centrales de ambos, como el de *sympatheia*, sino incluso las transforma de acuerdo con sus propias temáticas e intenciones, dando entrada a elementos emocionales y vocabulario

dichos fenómenos, sino una teoría de las formas en que el discurso verbal y las distinciones filosóficas pueden ser aplicadas legítimamente a ellos, y algunos ejemplos de la aplicación de su método. Una señal del interés y de la importancia de la obra de Jámblico, radica, según Smith, en que muchas de las cuestiones que Jámblico aborda permanecen todavía como puntos focales para quienes se ocupan de la filosofía de la religión (Smith, 2002, p. 308).

ritual propios de la religión. Gran parte de las actividades están orientadas no hacia los dioses, sino a conseguir en el alma la aptitud adecuada para recibirlos.

Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, 1995.¹¹³ El libro está orientado a examinar la teúrgia con mayor cuidado del que ha sido objeto. La total encarnación del alma en el cuerpo (en oposición a Plotino, que, en opinión reductiva de Jámblico, enseñaba que había una parte del alma que no encarnaba en el cuerpo y que se mantenía unida indefectiblemente al intelecto), y la trascendencia absoluta del Uno (en oposición a Porfirio, que parecía admitir que el alma podía unirse al Uno mediante el solo intelecto) no alcanzan a explicar del todo la necesidad de la teúrgia. Otro elemento importante en el pensamiento jambliqueano es el aspecto cosmogónico, vinculado con la obra del demiurgo (bondad del mundo material) y con las matemáticas (conocimiento necesario del orden jerárquico del universo). En su obra, Shaw hace ver con precisión la raigambre platónica, particularmente “erótica”, de la visión jambliqueana, pues la teúrgia es solución al problema del descenso del alma a un cuerpo y también actividad ordenadora del cosmos, análoga a la del demiurgo.¹¹⁴

Thomas Stäcker, *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs*, 1995. A mi juicio, junto con el de Shaw (aunque ambas obras parecen desconocerse entre sí), es el libro que muestra mejor la novedad del pensamiento jambliqueano. En primer lugar señala cómo lo específico de Jámblico, al querer revalorar su pensamiento, era incluso soslayado por

¹¹³ Los artículos de Shaw (sobre todo 1985; 1988; 1993; 1996-1997) son verdaderamente importantes para la comprensión justa y la valoración positiva del pensamiento jambliqueano.

¹¹⁴ Butler señala, sin embargo, que esta visión es de alguna manera incompleta, porque, si bien es cierto que en esta perspectiva el ritual tiene como propósito la elevación de lo particular a lo universal, ciertos aspectos de la metafísica neoplatónica permiten ver en la actividad ritual una afirmación de la primacía de lo particular. Butler desarrolla este punto haciendo ver precisamente que las ofrendas se hacen a una deidad en particular. En efecto, en el orden de los dioses las entidades son particulares y no universales.

autores como Dalsgaard Larsen o como Nasemann: mientras que el primero se esforzó en darle al *De mysteriis* el carácter de una obra filosófica, la segunda lo consideraba como fundamentación filosófica de la teúrgia. En ellos, según Stäcker, había también la tendencia de hacer a un lado la religiosidad jambilqueana y de considerar a la teúrgia como algo marginal en su pensamiento.¹¹⁵ En segundo lugar, Stäcker tomó, como se dice, el toro por los cuernos, al hacer ver precisamente que la teúrgia, como instrumento de unión, es radicalmente distinta de los medios intelectuales, pues el agente de la teúrgia son los dioses, y además es la vía única, sin alternativa o sucedáneo, y más excelsa que la filosofía. Su libro, pues, analiza las razones y consecuencias de ese posicionamiento. Jámblico tuvo, según se muestra por el análisis de la ontología jambilqueana, razones metafísicas para la postulación de la teúrgia como vía única para la unión con dios, enraizadas ya en Plotino, de manera que la teúrgia no obedece a motivaciones populistas o a presuntas influencias

¹¹⁵ Stäcker, p. 22. Este autor (pp. 18-26) hace un recuento de las posturas que se han tenido ante Jámblico, y de las cuales quiere separarse (Zeller, Dodds, Wallis, Dalsgaard Larsen, Nasemann) precisamente porque considera que lo específico de Jámblico es la valoración de la teúrgia como la vía más alta y la única para unirse con los dioses. Según Stäcker, Jámblico niega que el entendimiento sea quien dé la medida de la racionalidad, y, por consiguiente, la teúrgia se yergue como un reto donde se reconozca y se aprecie el horizonte de una tarea científica distinta y de una razón intacta de la realidad de la cientificidad de hoy.

Muy en consonancia con esta posición está la de Clarke (2001, p. 1): “entre los académicos parece haber un creciente deseo de rescatar al *De Mysteriis* en términos filosóficos, de defenderlo casi como una pieza maestra intelectual. Esta interpretación, tan laudable como podría parecer, va violentamente contra los deseos de Jámblico. Digo esto no por alguna urgencia bizarra que quiere honrar su memoria, sino más bien para exhortar contra la manipulación de un texto antiguo en un contexto no previsto por su autor. Jámblico no ve su tratado predominantemente como filosófico; de hecho, su principal objetivo fue rechazar este método de aproximación y tomar una dirección totalmente nueva. Aunque no niego que haya filosofía en el *De mysteriis*, y que una recompensa considerable radica en sacarla afuera, dudaría de la tendencia de mantener nuestra lectura del tratado dentro de estos confines; evaluar al *De mysteriis* en términos filosóficos, forzar esta clavija cuadrada dentro de un hueco intelectual redondo me parece un descuido extraordinario. Jámblico miró la filosofía como un método que valía la pena, pero fundamentalmente limitado de entendimiento”. La obra de Clarke (2001), por su título: *Iamblichus' De mysteriis. A manifesto of the miraculous*, alude a las opiniones de Dodds, que veían en la obra jambilqueana un manifiesto del irracionalismo, pero la autora aclara (2001, p. 3, n. 1) que el título es más un tributo a Dodds que una crítica. Hay una valoración positiva de Jámblico, pero también hay el riesgo de concebir lo sobrenatural, a lo que Clarke hace constante referencia en su libro como lo característico de Jámblico, fuera de las propias categorías jambilqueanas, como una categoría cristiana (cfr. supra n. 386). Clarke analiza pormenorizada-mente el sacrificio, los oráculos, la inspiración o posesión y las epifanías; sobresalen también en su estudio la enorme cantidad de notas, con paralelos siempre interesantes.

orientales que pudieran ser censurables por el racionalismo moderno. Se trata de una postura razonable, habida cuenta de sus presupuestos metafísicos.

c) Encuentros académicos. A continuación enlisto las contribuciones habidas en cuatro encuentros académicos, de los cuales el segundo y el tercero estuvieron consagrados por entero a Jámblico; del primero y el último, sólo consigno las ponencias que de manera directa se ocuparon de él. Debe reconocerse que de una manera entendible carecen de unidad; muestran la pluralidad de intereses y los diversos aspectos bajo los cuales se puede seguir estudiando a Jámblico. Se percibe, igualmente, una revaloración de facto de Jámblico, donde son resabios las posturas de Dodds o de Zeller. Además, esta lista pondrá ante los ojos del lector a las personas, aunque necesariamente no a todas, que han sido responsables del paulatino descubrimiento y de la consiguiente revaloración del pensamiento y de la obra jambliqueanos.¹¹⁶

- Andrew Smith, “Further Thoughts on Iamblichus as the First Philosopher of Religion” (IV).
 _____, “Iamblichus’ Views on the Relationship of Philosophy to Religion in *De mysteriis*” (II).
 Anne Sheppard, “Iamblichus on Inspiration: *De Mysteriis* 3.4-8” (II).
 _____, “Phantasia and Mathematical Projection in Iamblichus” (III).
 Annick Charles-Saget, “Jamblique, Doxographie et Philosophie dans le *Traité De l’Âme*” (III).

¹¹⁶ Pongo al final de cada artículo, la referencia a la publicación en que aparecen, de acuerdo a los siguientes números romanos:

I = *Entretiens Hardt pour l’étude de l’antiquité classique publiés par Olivier Reverdin*, Tome XXI. *De Jamblique à Proclus* (Entretiens préparés et présidés par Heinrich Dörrie). Genève - Vandoeuvres, Fondation Hardt, 1975.

II = H. J. Blumenthal y E. G. Clark (eds.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London, 1993. Véase la severa crítica a este libro por parte de Athanassiadi (1995), por su falta de unidad. Según Athanassiadi, todavía le falta a los autores despojarse de las visiones de Dodds y de Praechter, ya superadas.

III = Henry J. Blumenthal y John F. Finamore (eds.), *Iamblichus: The Philosopher, Syllecta classica*, 8, University of Iowa, 1997.

IV = Theo Kobusch y Michael Erler, *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 en Würzburg, Leipzig, K. G. Saur München, 2002.

- _____, “La théurgie, nouvelle figure de l’ *ergon* dans la vie philosophique” (II).
- Bent Dalsgaard Larsen, “La Place de Jamblique dans la philosophie antique tardive” (I).
- Carlos G. Steel, “Iamblichus and the Theological Interpretation of the *Parmenides*” (III).
- _____, “L’ Âme: Modèle et Image” (II).
- Daniela P. Taormina, “Giamblico contro Plotino e Porfirio: Il Dibattito sull’ Atto e sul Movimento (*apud* Simplicio, *In Categorias* 301.20-308.10)” (III).
- _____, “Le δυνάμεις dell’ anima. Psicologia ed etica in Giamblico” (II).¹¹⁷
- Dominic J. O’Meara, “Aspects of Political Philosophy in Iamblichus” (II).
- Édouard des Places, “La religion de Jamblique” (I).
- Elias Tempelis, “Iamblichus and the School of Ammonios, Son of Hermias, on Divine Omniscience” (III).
- Francesco Romano, “Il vocabolario della ‘natura’ nel *De Mysteriis* di Giamblico” (II).
- _____, “Metafisica e Matematica in Giamblico” (III).
- Francisco García Bazán, “Jámblico y el Descenso del Alma: Síntesis de Doctrinas y Relectura Neoplatónica” (III).
- Gerd Van Riel, “The Trascendent Cause: Iamblichus and the *Philebus* of Plato” (III).
- Gregory Shaw, “The Geometry of Grace: A Pythagorean Approach to Theurgy” (II).
- _____, “The Mortality and Anonymity of the Iamblichean Soul” (III).
- Henri-Dominique Saffrey, “Les livres IV-VII du *De Mysteriis* de Jamblique relus avec la *Lettre* de Porphyre à *Anébon*” (II).
- Henry J. Blumenthal and E. Gillian Clark, “Introduction: Iamblichus in 1990” (II).
- Henry Blumenthal, “Iamblichus as Commentator” (III).
- John Bussanich, “Philosophy, Theology and Magic: Gods and Forms in Iamblichus” (IV).
- John Dillon, “Iamblichus and Henads Again” (II).
- _____, “The Platonic Philosopher at Prayer” (IV).¹¹⁸
- _____, “Iamblichus Νοερὰ Θεορῶν of Aristotles’ *Categories*” (III).
- John F. Finamore, “Iamblichus on Light and the Transparent” (II).
- _____, “The Rational Soul in Iamblichus’ Philosophy” (III).
- Loredana Cardullo, “Giamblico nel ‘Commentario alla Metafisica’ di Siriano” (II).

¹¹⁷ Además, Taormina (1990) cuenta con un léxico jambliqueano sobre las potencias del alma. Véase también, supra n. 31.

¹¹⁸ En este artículo, Dillon no se ocupa exclusivamente del caso de Jámblico, pero sí principalmente; el tema de la plegaria en Jámblico ya lo había tratado en otra ocasión anterior (Dillon, 1973a, pp. 407-411).

_____, “La Νοερὰ Θεωρία di Giamblico, come Chiave di Lettura delle *Categorie* di Aristotele: alcuni esempi” (III).

Mark J. Edwards, “Being, Life and Mind: a Brief Inquiry” (III).

_____, “Two Images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry” (II).

Pamela M. Huby, “Priscian of Lydia as Evidence for Iamblichus” (II).

R. M. van den Berg, “Proclus, *In Platonis Timaeum Comentariorum* 3.333.28ff.: The Myth of the Winged Charioteer according to Iamblichus and Proclus” (III).

Rex E. Witt, “Iamblichus as a Forerunner of Julian” (I).

V

Religión y racionalidad en la “Respuesta del maestro Abamón”

*Y si lo queréis oír,
consiste esta suma ciencia
en un subido sentir
de la divinal esencia;
es obra de su clemencia
hacer quedar no entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.*

San Juan de la Cruz

La ciencia de lo divino

El presente capítulo pretende, sin ser exhaustivo, mostrar contextos específicos en que aparecen relacionadas religión y racionalidad¹ en la *Respuesta del maestro Abamón a la “Epístola a Anebón” de Porfirio y soluciones a las dificultades que allí se encuentran*, a fin de que el lector mismo pueda seguir las líneas generales de la argumentación de Jámblico y criticarlas con más fundamento.

En el fondo, para decirlo ya desde un principio, el intrincado asunto de las relaciones entre racionalidad y religión se desenreda mediante una serie de distinciones introducidas por Jámblico, soslayadas por quienes, como Porfirio, impugnan, a veces groseramente, la ciencia de los dioses.

Al presentar a Porfirio su plan para responder a las dificultades planteadas, Abamón separa los diferentes tipos de problemas, y afirma que cada una de las cuestiones recibirá

¹ Conviene, por el momento, tener como mínima referencia las definiciones del *Diccionario de la lengua española de la Real Academia de la Lengua*; s. v. religión: “conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto”; s. v. racionalidad: “cualidad de racional”.

respuesta adecuada, habiendo de recurrir a la filosofía, a la teología o a la teúrgia, de acuerdo con la naturaleza de la cuestión. Así pues, Jámblico distingue entre las diferentes ciencias que pueden ocuparse de un asunto determinado, e incluso señala que hay asuntos que no merecen la atención de ninguna ciencia.²

Esta distinción, como se constata en otras obras jambliqueanas, presupone también diversas facultades que conocen de manera distinta determinado tipo de objetos; por ejemplo, en el *Protréptico a la filosofía*, Jámblico distingue entre razón (λόγος), inteligencia (διάνοια) e intelecto (νοῦς = σοφία), y señala que éste es superior a aquéllas porque sus conceptos son aprendidos directamente y son más simples:

*si el intelecto es superior a la razón y a la inteligencia cuando, realizando sus funciones, es la vista y la potencia de lo más digno que existe, exactamente de la misma manera la sabiduría supera a la razón y a la inteligencia, y contempla los seres con sus conceptos aprendidos directamente y que son más simples que los de esas facultades; juzga los bienes por sí misma y les da cumplimiento en sí misma, y es la visión directa de los inteligibles y la capacidad de realizar las actividades más divinas y más perfectas.*³

Presumiblemente, a la diversidad de ciencias y facultades, corresponde también una distinción entre los diversos métodos de cada ciencia o disciplina. Asimismo, los objetos de conocimiento también aparecerán diferenciados por su propio estatus ontológico, como se verá en otros pasajes de la *Respuesta*,⁴ y por ende requerirán explicaciones diversas.⁵

² Véase Iambl., *Myst.*, I, 1-2.

³ Iambl. *Protr.*, 4: εἰ ὁ νόος ὑπατος λόγῳ καὶ διανοίᾳ τὸ δέον ἐπικραίνων καὶ ὄψις καὶ δύναμις τῶν τιμιωτάτων ὑπάρχων, πάντως που καὶ ἡ σοφία ὡσαύτως ὑπερέχει λόγου καὶ διανοίας καὶ ταῖς ἀπλουστέραις τούτων ἐπιβλητικαῖς νοήσεσι τὰ ὄντα θεωρεῖ, τὰ τε ἀγαθὰ κρίνει ἀφ' ἑαυτῆς καὶ ἐπιτελεῖ ἐν ἑαυτῇ, τῶν τε νοητῶν ἐστὶν ὄψις καὶ δύναμις τῶν θειοτάτων καὶ τελειοτάτων ἐνεργειῶν ὑπάρχει (las palabras en dórico se deben a que Jámblico cita un fragmento del pitagórico Arquitas).

⁴ Iambl., *Myst.*, I, 4: Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν συνθέτων καὶ τῶν μεθ' ἑτέρων ἢ ἐν ἄλλοις ὄντων καὶ τῶν περιεχομένων ὑφ' ἑτέροις τὰ μὲν ὡς προηγούμενα τὰ δ' ὡς ἐπόμενα νοεῖται, καὶ τὰ μὲν ὡς ὄντα τὰ δ' ὡς ἐπισυμβαίνοντα ταῖς οὐσίαις· σύνταξις γὰρ τις αὐτῶν συνίσταται, ἀνοικειότης τε μεταξὺ παρεμπίπτει καὶ διάστασις· ἐπὶ δὲ τῶν κρειττόνων πάντα ἐν τῷ εἶναι νοεῖται, καὶ τὰ ὅλα προηγουμένως ὑπάρχει, χωριστὰ τε ἐστὶ καθ' αὐτὰ καὶ οὐκ ἀφ' ἑτέρων ἢ ἐν ἄλλοις ἔχοντα τὴν ὑπόστασιν, “en el caso de los seres compuestos y de los que están con otros o en otros, y de los que están rodeados por otros, unos se consideran como guías, otros como seguidores, y unos como seres, otros como concomitantes a las esencias; pues cierta coordinación de ellos se constituye, y se intercala una incongruencia y una separación; en el caso de los superiores se considera que todos están en el ser, y que todos subsisten predominante-mente, y están separados en sí mismos y no tienen su sustancia ni de otros ni en otros”.

⁵ Véase también, por citar un pasaje importante de otra obra de Jámblico, Iambl., *Comm. Math.*, XXVII: οὐ πανταχοῦ δὲ τὰς αὐτὰς ἀνάγκας δεῖ ζητεῖν οὐδ' ὁμοίως τὴν αὐτὴν ἀκρίβειαν ἐν ἅπασιν, ἀλλ' ὥσπερ τὰ κατὰ τὰς τέχνας ταῖς ὑποκειμέναις ὕλαις διαιροῦμεν, οὐχ ὁμοίως ἐν χρυσῷ καὶ καττιτέρῳ καὶ χαλκῷ ζητοῦντες τὸ

Otra distinción importante aparece, casi sin querer, al principio, cuando Abamón felicita a Porfirio por preguntar a los sacerdotes cuestiones relativas al conocimiento de los dioses; se basa no en la división de las ciencias de acuerdo con el objeto conocido, sino en el sujeto que conoce. El sacerdote, y no el filósofo, resulta la persona más adecuada para dar solución a las dificultades planteadas por Porfirio.⁶ Más adelante, en I, 7, aparecerá más claramente, cuando Abamón explica la diferente manera en que dioses y almas se relacionan con el intelecto: mientras que los dioses poseen total y

ἀκριβές, οὐδὲ ἐν φελλῷ καὶ πύξῳ καὶ λωτῷ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐν ταῖς θεωρητικαῖς, εὐθὺς γὰρ ποιήσει τὰ ὑποκείμενα διαφοράς, ὅταν (τὰ μὲν) ἀπλούστερα ἢ τὰ δὲ ἐν συνθέσει μᾶλλον, καὶ τὰ μὲν ὅλως ἀκίνητα τὰ δὲ κινούμενα, οἷον τὰ ἐν ἀριθμοῖς καὶ ἐν ἀρμονίᾳ ἢ τὰ ἐν γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας, καὶ τῶν μὲν ὁ νοῦς ἢ ἀρχὴ τῶν δὲ ἡ διάνοια, ἐνίων δὲ καὶ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως μικραὶ τινες ἂν ὦσιν ἀφορμαί, καθάπερ τῶν οὐρανίων. οὐ γὰρ οἶόν τε τὰς αὐτὰς οὐδὲ τὰς ὁμοίας αἰτίας περὶ τῶν τοιούτων φέρειν, ἀλλ' ὅσον αἱ ἀρχαὶ διαφέρουσι, τοσοῦτον καὶ τὰς ἀποδείξεις διαφέρειν· ἐν ἐκάσταις γὰρ συγγενῆς ὁ τρόπος. ἔτι δ' ἐν μείζονι διαστάσει τούτων, ὅτι ἐπιζητοῦσιν οἱ μὲν ἔχοντες οἱ δὲ οὐκ ἔχοντες ἀρχάς· ὥστε οὐδ' ἐν ταῦθα ὁμοίας αἰτίας οὐδ' ὁμοίους τοὺς λόγους ἀποδεικτέον. ἀνάγκη δὲ πρὸς ταῦτα γνωρίζειν τί ταῦτ' οὐκ ἕτερον ἔχουσι καὶ τί κατ' ἀναλογίαν ταῦτόν, καὶ αἱ ποῖαι πλειόνων δέονται καὶ κατὰ ποίας πλείω τὰ ἀπορούμενα, “no es preciso buscar en todas partes las mismas necesidades, igualmente tampoco la misma precisión en todo, sino como dividimos los asuntos en las ciencias por las materias subyacentes, buscando no de la misma manera lo preciso en oro, en estaño y en bronce, ni en corcho ni en boj ni en loto, del mismo modo también en las teóricas. Sencillamente, pues, los elementos subyacentes harán las diferencias, cuando unos sean más simples, pero otros estén más bien en composición, y unos totalmente sean inmóviles, pero otros sean movidos, como los que se encuentran en números y en armonía, o los que se encuentran en geometría y astronomía; y de unos, el intelecto es el principio; de otros, la inteligencia, y también de algunos, a partir de la percepción, puede haber acaso algunos pequeños puntos de partida, como de los celestes. Pues no es posible atribuir acerca de tales asuntos las mismas ni semejantes causas, sino, cuanto difieren los principios, tanto difieren también las demostraciones, pues en cada una el modo es afín. Además, en una mayor separación de éstos, con respecto a cualquier cosa que indagan, unos tienen principios y otros no tienen; de manera que ni entonces hay que demostrar causas semejantes ni argumentos que sean semejantes. Pero, con respecto a estas cosas, es necesario conocer qué tienen igual y distinto, y qué por analogía es lo mismo, y cuáles precisan de más, y en cuáles son más las dificultades”. También en el mismo sentido puede leerse en Iambl., *In Ti.*, fr. 9, (Dillon): ὁ δὲ δὴ μέγας Ἰάμβλιχος ἀξιοῖ μᾶλλον ἡμᾶς ἐπὶ τὰ πράγματα τῶν λόγων τὴν ποικιλίαν ἀνάγειν καὶ ὄρᾶν, ὅπως καὶ ἐν τῇ φύσει τὰ ἐναντία τῷ ἐνὶ κεκράτηται, καὶ τὸ ἐν ὅπως ποικίλλεται, καὶ οἱ αὐτοὶ λόγοι πόσῃν ἐξαλλαγὴν ἐπιφαίνουσιν, ἄλλως μὲν ὄντες ἐν τῷ νῷ τοῦ παντός, ἄλλως δὲ ἐν τῇ ψυχῇ καὶ ἄλλως ἐν τῇ φύσει καὶ ἐσχάτως ἐν ὕλῃ γεγονότες καὶ αὐτὸ περὶ τὴν ὕλην μετὰ τῆς ὁμοιότητος παμπόλλην τὴν ἑτερότητα δεικνύντες· ταῦτα γὰρ ἐστὶν ἐπάξια τῆς τοῦ Πλάτωνος διανοίας, ἀλλ' οὐχ ἡ πολυπραγμοσύνη τῆς λέξεως, “ahora bien, el gran Jámblico estima más, que nosotros refiramos la variedad de los discursos a los asuntos, y que veamos de qué modo los contrarios en la naturaleza son dominados por el Uno, y de qué modo el Uno se diversifica, y cuánta alteración manifiestan los mismos discursos, siendo éstos de diferente manera en el intelecto que en el todo, de otra manera en el alma y de otra manera en la naturaleza, y, por último, llegando a estar en materia, y, de nuevo, en el caso de la materia, mostrando, junto con la semejanza, muy grande la otredad. Esto es lo valioso de la reflexión de Platón, y no la curiosidad de su léxico”.

⁶ Iambl., *Myst.*, I, 1 (véanse supra nts. 278 y 281). Lo mismo se implica, por reducción al absurdo, cuando Abamón reprocha a Porfirio, en I, 8, no considerar la superioridad de los sacerdotes con respecto a los demás hombres (véase supra n. 275). La superioridad del conocimiento sacerdotal viene de que los teúrgos mismos han aprendido directamente de parte de los dioses lo que el filósofo pretende obtener por conjeturas.

permanentemente el intelecto, las almas sólo participan parcial y limitadamente de él.⁷

Esto es importante, porque la relación con los dioses, la religión, tiene siempre para Jámblico carácter intelectual, como se ve de manera paradigmática en el caso de las plegarias. En I, 15, Abamón señala a Porfirio que los dioses son intelectos puros, y que

lo que en nosotros es divino, intelectual y uno, o inteligible –si así quieres llamarlo–, despierta plenamente en las plegarias, y una vez despierto, tiende muy especialmente hacia lo que le es semejante, y se conecta con la perfección.⁸

Además, continúa Abamón, los dioses no se sirven de ningún órgano de la percepción para escuchar las plegarias, sino que ellos

en sí mismos contienen las actividades de las palabras de los buenos y, sobre todo, las actividades de aquellas palabras que casualmente, mediante la sagrada ceremonia, tienen su lugar en los dioses y están unidas a ellos. En efecto, propiamente en ese momento, lo divino mismo se une consigo mismo, y participa de las nociones que se expresan en las plegarias, no como si fuera algo distinto que se dirige a alguien distinto.⁹

Se evita así que se acuse a la religión de pretender que lo inferior someta a lo superior.¹⁰

Por el contrario, la conciencia de la propia inferioridad humana frente a la pureza del intelecto hace que la práctica de las letanías sea algo frecuente para que, mediante el trato

⁷ Véase Iambl., *Myst.*, I, 7, donde puede leerse: “el intelecto, guía y rey de los seres, y arte creativo del todo, por una parte, está siempre presente a los dioses, de la misma manera, perfecta e independientemente, también sin falta, según una sola actividad que está fija de manera pura en sí misma; por la otra, el alma participa del intelecto separado y multiforme que mira hacia la solicitud del universo, y ella misma se preocupa de lo inanimado, naciendo unas veces en unas formas, otras en otras.

”A partir de las mismas causas, con los géneros superiores existe, por un lado, el orden mismo, la belleza misma, o, si alguno quisiera suponerlo así, su causa coexiste con ellos; por el otro, al alma pertenece el participar siempre del orden intelectual y de la divina belleza. Y los dioses tienen concurrente, en plenitud, la medida del universo o la causa de esta medida; mas el alma se define por el límite divino, y participa de éste parcialmente. A los dioses alguno atribuiría razonablemente el ser suficientemente fuertes sobre todos los seres por la potencia y el dominio de su causa; el alma tiene ciertos límites determinados hasta donde puede gobernar”.

⁸ Iambl., *Myst.*, I, 15: Τὸ γὰρ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ νοερὸν καὶ ἓν, ἢ εἰ νοητὸν αὐτὸ καλεῖν ἐθέλοις, ἐγείρεται τότε ἐναργῶς ἐν ταῖς εὐχαῖς, ἐγειρόμενον δὲ ἐφίεται τοῦ ὁμοίου διαφερόντως καὶ συνάπτεται πρὸς αὐτοτελειότητα.

⁹ Iambl., *Myst.*, I, 15: ἐν ἑαυτοῖς δὲ περιέχουσι τῶν ἀγαθῶν τὰς ἐνεργείας τῶν λόγων, καὶ μάλιστα ἐκεῖνων οἵτινες διὰ τῆς ἱεράς ἀγιστείας ἐνιδρυμένοι τοῖς θεοῖς καὶ συνηωμένοι τυγχάνουσιν· ἀτεχνῶς γὰρ τηνικαῦτα αὐτὸ τὸ θεῖον πρὸς ἑαυτὸ σύνεστι, καὶ οὐδ’ ὡς ἕτερον πρὸς ἕτερον κοινῶναι τῶν ἐν ταῖς εὐχαῖς νοήσεων.

¹⁰ Otro caso es el ritual de las obras divinas, donde también el fuego divino entra en contacto consigo mismo, puede verse en el siguiente pasaje (Iambl., *Myst.*, IV, 3): “nada dicho de las obras humanas se ajusta a ella [la producción divina], ni invocar de la manera en que nosotros llamamos a lo que está alejado, ni dar órdenes de tal manera como a lo que está separado, cuando emprendemos una cosa detrás de otra; sino que la misma actividad del fuego divino, que brilla comúnmente dueña de sí misma, llamándose por sí misma y actuando por sí misma”.

continuo, el hombre emprenda un camino hacia la perfección divina. De hecho, las plegarias mismas han sido reveladas por los dioses.¹¹

La distinción pertinente al sujeto que conoce se hace también clara, cuando se habla de símbolos que sólo los dioses comprenden, aunque para nosotros sean ininteligibles; por ejemplo en II, 11, se afirma:

la unión teúrgica con los dioses se basa en la eficacia de las obras –inefables y realizadas como conviene a lo divino, por encima de toda comprensión–, y en la potencia de los símbolos, inexpresables, comprensibles sólo por los dioses. Por eso, no realizamos esas cosas porque las entendemos; pues en tal caso su actividad sería intelectual y producida por nosotros; mas ni una ni otra cosa son verdaderas. En efecto, incluso no comprendiéndolas nosotros, las contraseñas mismas realizan por sí mismas su obra propia, y la potencia inefable de los dioses, hacia los cuales se elevan estas contraseñas, reconoce por sí misma sus propias imágenes, mas no porque se despierten por nuestra intelección.¹²

En consonancia, pues, con las distinciones hechas por Abamón, al conocimiento acerca de los dioses, corresponderán una ciencia, una facultad y una persona determinadas.

Ahora bien, esa ciencia, tal como aparece en la *Respuesta*, tiene serias dificultades de exposición, pues suele ocurrir que las expresiones usadas en el ámbito religioso están plagadas de inexactitudes; tal es el caso, por ejemplo, cuando se habla de “la cólera

¹¹ Iambl., *Myst.*, I, 15: “Y si alguno considerara también cómo las imploraciones sagradas fueron enviadas por los dioses mismos a los hombres, y que son contraseñas de los dioses mismos, y son inteligibles para los dioses solos, y que de alguna manera también éstas tienen la misma fuerza que los dioses, ¿cómo supondría todavía justamente que tal imploración sea sensible pero no divina e intelectual? ¿O qué pasión verosímelmente se insertaría en ella, para la cual ni siquiera una virtuosa costumbre humana puede fácilmente depurarse?” Tal y como en otras tradiciones religiosas, dios mismo revela la manera en que quiere ser invocado; piénsese, por ejemplo, dentro de la tradición judeocristiana, en los salmos o en el Padre nuestro. Por lo demás, las declaraciones acerca del estatus humilde del ser humano, más que en un pesimismo jambliqueano, encuentran también su razón de ser en la concepción jerárquica de la realidad, que también es de tradición helénica: Heráclito, según el testimonio de Platón, ya había señalado, con las antítesis que le caracterizan, la diferencia ontológica de los seres; en el *Hippias mayor*, 289 a-b, se lee: *πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν... ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανέται*. “un mono, el más hermoso, es feo al compararlo con el género de los seres humanos” [...] “un ser humano, el más sabio, parece un mono en comparación con dios”. En contra de caracterizar el pensamiento de Jámblico como “pesimismo” también se ha declarado Shaw (1996-1997, p. 26). Este estudioso ha visto el pensamiento jambliqueano, y creo que está en lo correcto, como una reformulación de la posición socrática de la sabiduría humana frente a la sabiduría divina.

¹² Iambl., *Myst.*, II, 11: *ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία ἢ τε τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνον συμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεουργικὴν ἔνωσιν*. *Διόπερ οὐδὲ τῶ νοεῖν αὐτὰ ἐνεργοῦμεν· ἔσται γὰρ οὕτω νοερά αὐτῶν ἡ ἐνέργεια καὶ ἀφ’ ἡμῶν ἐνδιδομένη· τὸ δ’ οὐδέτερόν ἐστιν ἀληθές*. *Καὶ γὰρ μὴ νοούντων ἡμῶν αὐτὰ τὰ συνθήματα ἀφ’ ἑαυτῶν δρᾶ τὸ οἰκεῖον ἔργον, καὶ ἡ τῶν θεῶν, πρὸς οὓς ἀνήκει ταῦτα, ἄρρητος δύναμις αὐτῆ ἀφ’ ἑαυτῆς ἐπιγιγνώσκει τὰς οἰκείας εἰκόνας, ἀλλ’ οὐ τῶ διεγείρεσθαι ὑπὸ τῆς ἡμετέρας νοήσεως*. Los otros casos relevantes son los símbolos, en VII, 1, y los nombres ininteligibles que se usan en el culto, en VII, 4-5.

divina”, porque la expresión da lugar a que se piense que los dioses están sujetos a la pasión, pero no se trata, en realidad, sino de nuestro

apartamiento de la solicitud benéfica de los dioses, al abandonarla, apartándonos a nosotros mismos; en tal caso, como al cubrirnos de la luz del sol al mediodía, arrojamos sombra sobre nosotros mismos, y nos privamos a nosotros mismos del buen don de los dioses.¹³

Otras veces, la dificultad de la ciencia de los dioses viene de la corrupción que trae consigo el paso del tiempo. Entregada esa ciencia por los dioses mismos, las disensiones humanas, el “falso progreso” y la mezcla con lo humano, pueden corromperla:

todas las ciencias cuentan con innumerables escépticos, y en ellas ha habido incontables dificultades. Pues así como contra los erísticos acostumbramos objetar que, por naturaleza, las cosas contrarias también discrepan de las cosas verdaderas, y que no únicamente las cosas falsas luchan entre sí, así también, con respecto a la astrología,¹⁴ responderé que ciertamente es verdadera, y que sólo se le oponen los que divagan acerca de ella y no saben nada acerca de sus verdades. Y esto no sólo ha ocurrido con respecto a ella, sino también con respecto a todas las demás ciencias que los dioses entregaron a los hombres; en efecto, ya que, con el constante paso del tiempo, a menudo y frecuentemente ellas se mezclan con lo mortal, ponen fin al carácter divino del conocimiento, que se extingue.¹⁵

Pero la mayor dificultad aparece cuando se acusa de charlatanería a la verdadera ciencia, cuyos métodos se cifran en la mántica y en la teúrgia, a partir de otros presupuestos ontológicos o epistémicos, o a partir de otras formas o de otros objetos de conocimiento, o a partir de los errores de otras prácticas que se le parecen; pero Jámblico se defiende de quienes suelen confundir, como Porfirio, la opinión humana con la ciencia divina, al alma con el intelecto, al teúrgo con el charlatán, a la verdadera ciencia con otras ciencias viles:

Así pues, vanamente dudas de que *uno no debe mirar hacia las opiniones humanas*; en efecto, a quien tiene su pensamiento en los dioses, ¿qué tiempo le queda para mirar abajo, hacia las alabanzas

¹³ Iambl., *Myst.*, I, 13: τῆς ἀγαθοεργοῦ κηδεμονίας παρὰ θεῶν ἀποστροφή, ἣν αὐτοὶ ἑαυτοῦς ἀποστρέψαντες, ὥσπερ ἐν μεσημβρίᾳ φωτὸς κατακαλυψάμενοι, σκότος ἑαυτοῖς ἐπηγάγομεν καὶ ἀπεστερήσαμεν ἑαυτοῦς τῆς τῶν θεῶν ἀγαθῆς δόσεως. Otro caso semejante ocurre, cuando en I, 14, Jámblico habla de “necesidades” de los dioses; también Jámblico explica en qué sentido se dice que hay dioses aéreos, terrestres o acuáticos, aunque los dioses no están limitados por la materia (Iambl., *Myst.*, I, 9). Otro ejemplo es el de la mántica, pues sólo debe llamarse verdadera mántica la que es causada por los dioses (Iambl., *Myst.*, III, 27).

¹⁴ Literal: “la matemática”. La matemática incluía la aritmética, la geometría, la música y la astronomía; por el contexto, Jámblico se refiere aquí a la última, y específicamente en su aspecto astrológico.

¹⁵ Iambl., *Myst.*, IX, 4: Μυρίους γὰρ ἐσχῆκασιν αἱ ὅλαι ἐπιστήμαι τοὺς ἀμφισβητοῦντας, καὶ τὰ ἐν αὐταῖς ἀπορήματα ἀναρίθμητα γέγονεν. Ὡσπερ οὖν πρὸς τοὺς ἐριστικούς εἰώθαμεν ἀντιλέγειν, ὅτι δὴ καὶ τοῖς ἀληθέσι τάναντία πέφυκε διαστασιάζειν καὶ οὐ μόνον τὰ ψευδῆ πρὸς ἄλληλα μάχεται, οὕτω καὶ περὶ τῆς μαθηματικῆς ἀντεροῦμεν, ὡς ὑπάρχει μὲν ἀληθῆς, οἱ δὲ πλανώμενοι περὶ αὐτῆς οὐδὲν εἰδότες τῶν ἀληθῶν ἀντιλέγουσιν. Συμβέβηκε δὲ τοῦτο οὐ περὶ ταύτην μόνην, ἀλλὰ καὶ περὶ πάσας ἐκ θεῶν παραδοθείσας ἀνθρώποις ἐπιστήμας· προῖόντος γὰρ αἰεὶ τοῦ χρόνου, πολλῶ τῷ θνητῷ καὶ πολλάκις ἀνακεραυνύμεναι, ἐξίτηλον τὸ θεῖον ἦθος τῆς γνώσεως ἀπεργάζονται.

de los hombres? Y luego, después de esto, tampoco preguntas pertinentemente “*si el alma configura grandes cosas a partir de lo fortuito*”. ¿Qué principio de figuraciones yace en los seres que existen realmente? ¿No es cierto, por una parte, que nuestra potencia imaginativa es creadora de imágenes, y que, por la otra, no se despierta ninguna imagen, cuando nuestra vida intelectual está plenamente activa? ¿No existe entre los dioses la verdad, y no por simple acuerdo, sino fundamentada por su misma esencia en los inteligibles? Así pues, tales cosas son difundidas impertinentemente entre el pueblo por tí y por algunos otros. Pero ni las inculpaciones con que algunos¹⁶ ridiculizan como a charlatanes y fanfarrones a los veneradores de los dioses –y tú has dicho cosas semejantes–, ni siquiera éstas tocan en lo más mínimo la verdadera teología y la teúrgia. Mas si realmente al lado de las ciencias de los divinos bienes se dan tales cosas (como también al lado de las otras artes, crecen exuberantemente los artificios viles), entonces, esas pseudociencias se oponen a aquéllas (a la teología y a la teúrgia) más que a cualquier otra ciencia: lo malo es más enemigo de lo bueno que de lo que simplemente no es bueno.¹⁷

Es cierto que las distinciones entre objetos conocidos son más o menos corrientes desde Platón en adelante (piénsese en la célebre alegoría de la caverna, en la *República*), pero, al parecer, Porfirio está influido por el estoicismo que homologaba la naturaleza de todas las cosas,¹⁸ y pretendía encontrar razones unívocas para realidades diferentes, pues Jámblico, le dice en IX, 1: “tú dejas que la más perfecta obra sagrada sea llevada

¹⁶ Probablemente también sea ésta una alusión a los ateos mencionados en III, 31. Aquí, asociados a Porfirio mismo, no parece que se trate de los cristianos, en contra de los cuales el mismo Porfirio escribió un tratado. También es posible que se trate de magos, como señala Cremer (p. 34, n. 8), y nada obsta para que los cristianos hayan sido tomados por tales por parte de Jámblico (Stäcker, p. 97, n. 325).

¹⁷ Iambli., *Myst.*, X, 2: Μάτην οὖν διαπορεῖς ὡς οὐ δεῖ πρὸς δόξας ἀνθρωπίνας βλέπειν. Τίς γὰρ σχολὴ τῶ πρὸς τοῖς θεοῖς τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων ἐπαίνους; ἀλλ’ οὐδὲ τὸ ἐπὶ τούτῳ πρὸς ἔπος ἔπαπορεῖς, ὡς ἡ ψυχὴ ἐκ τοῦ τυχόντος ἀναπλάττει μεγάλα. Τίς γὰρ δὴ ἐν τοῖς ὄντως οὐσι πλασμάτων ἀρχὴ συνίσταται; οὐχ ἡ μὲν φανταστικὴ δύναμις ἐν ἡμῖν ἐστὶν εἰδωλοποιός, φαντασία δ’ οὐδεμία ἐγείρεται τῆς νοερᾶς ζωῆς τελείως ἐνεργούσης; οὐ παρὰ τοῖς θεοῖς συνυπάρχει ἡ ἀλήθεια κατ’ οὐσίαν, ἀλλ’ οὐχὶ κατὰ συμφωνίαν, ἐνιδρυμένη τοῖς νοητοῖς; εἰκὴ τοίνυν τὰ τοιαῦτα καὶ παρὰ σοὶ καὶ παρ’ ἄλλοις τισὶ θρυλλεῖται. Ἄλλ’ οὐδὲ ὅσα ὡς ἀγύρτας καὶ ἀλαζόνας διασύρουσί τινες τοὺς τῶν θεῶν θεραπευτάς, οἷς καὶ σὺ παραπλήσια εἶρηκας, οὐδὲν οὐδὲ ταῦτα ἄπτεται τῆς ἀληθινῆς θεολογίας τε καὶ θεουργίας. Εἰ δὲ ποὺ τινες παραφύονται τοιοῦτοι παρὰ τὰς τῶν ἀγαθῶν ἐπιστήμας (ὥσπερ καὶ παρὰ τὰς ἄλλας τέχνας αἱ κακοτεχνίαι παραβλαστάνουσιν), ἐναντιώτεροι δῆπου αὐταὶ πρὸς αὐτάς ὑπάρχουσι μᾶλλον ἢ πρὸς ἄλλο ὅτιοῦν· τῷ γὰρ ἀγαθῷ τὸ κακὸν διαμάχεται μᾶλλον ἢ τῷ μὴ ἀγαθῷ. Algo parecido se afirma en III, 31: “Ahora bien, las cosas que son defectos sacrílegos de la impiedad, desordenadamente se acercan a las obras sagradas, y desordenadamente tientan también a los que se introducen, y alguna vez, como parece, hacen festejar a un dios en vez de a otro; otra vez, por el contrario, causan que entren, en lugar de los dioses, demonios malignos a los que llaman “antidioses”; a estas cosas nunca consideres en el discurso acerca de la adivinación sagrada. En efecto, mucho más contrario es, sin duda, a lo malo, lo bueno, que a lo no bueno. [...] En vano, entonces, introduces *la opinión de los ateos, que consideran que toda adivinación se lleva a cabo por el demonio maligno*, pues ni es digno acordarse de ellos en las dificultades acerca de los dioses, y al mismo tiempo son ignorantes del discernimiento de lo verdadero y de lo falso, por estar desde el principio alimentados en sombra, y nunca pueden reconocer los principios de los cuales provienen estas cosas”. Y en II, 10, se dice también algo parecido: “ni es preciso alegar los errores en el verdadero juicio de los seres, pues ni siquiera en el caso de las otras ciencias o artes examinamos las obras que hay en ellas a partir de lo que sale mal”.

¹⁸ Por ejemplo, D. L., VII, 134: <los estoicos> piensan que los principios del universo son dos: lo que actúa y lo que padece. Lo que padece es la sustancia incualificada, la materia; lo que actúa es la razón que está con ella, dios. En efecto, dicen que éste, siendo eterno, elabora, a través de toda ella, todas las cosas”. δοκεῖ δ’ αὐτοῖς (sc. Στωϊκοῖς) ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ αἰδίον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα.

absurdamente hacia la humana”. El error en Porfirio es persistente, y también la solución de parte de Jámblico: dividir y distinguir. Por ejemplo, le sugiere que sea quizá la incapacidad del raciocinio humano para alcanzar el conocimiento de lo divino la que ocasiona que se utilicen las pasiones humanas para conjeturar la naturaleza de los dioses, y así, el error es doble, porque los hombres se separan de lo divino y lo arrastran hacia lo humano; el error se hace evidente, cuando gestos o actividades semejantes, como postrarse, hacer regalos, presentar ofrendas o primicias, etcétera, se interpretan de igual manera, sin importar que en ocasiones se actúa ante hombres y otras ante dioses:

Quizá, entonces, también esto ha llegado a ser causante de la desviación de las concepciones hacia las pasiones. En efecto, siendo incapaces los hombres de alcanzar por raciocinio el conocimiento de ellos, considerando que es posible, son llevados completamente hacia sus propias pasiones humanas, y a partir de lo que depende de ellos, conjeturan los asuntos divinos. Así pues, yerran sobre ellas doblemente, tanto porque se desprenden de las cosas divinas como porque, al no alcanzar éstas, las arrastran abajo, hacia las mismas pasiones humanas. Se necesitaría también, respecto de lo que se ofrece de la misma manera hacia dioses y hombres, como postraciones, adoraciones, regalos, primicias, no suponer el mismo modo en ambos casos, mas considerar aparte a cada uno de acuerdo con la distinción hacia lo más honroso, y glorificar a unos como divinos, y considerar a los otros despreciables como humanos, y atribuir a la pasión la realización de unos, de los que hacen y hacia los que se generan (pues son humanos y corporeiformes), y honrar distinguidamente la actividad de los otros, de los que se realizan mediante una maravilla inmutable, una constitución venerable, un gozo intelectual y un pensamiento firme, ya que se consagran a los dioses.¹⁹

Del mismo error, Jámblico acusa a Porfirio, mucho más adelante, cuando le dice:

no iguales las invocaciones divinas con las humanas ni las inefables con las que pueden expresarse, ni compares las que están antes de todo límite y de todo modo indeterminado con las ordenanzas determinadas o indeterminadas que hay entre los hombres. Pues nada tienen en común las que se hallan entre nosotros con el género total ni con quienes nos superan en el orden total ni con quienes gobiernan nuestra esencia entera y nuestra naturaleza. Pero aquí también, sobre todo, ocurren a los hombres errores, los más grandes, cuando de la humana debilidad deducen algo acerca de los dominios demoniacos, y por lo pequeño y digno de nada y dividido, conjeturan lo grande e importante y perfecto.²⁰

¹⁹ Iambl., *Myst.*, I, 21: Σχεδὸν οὖν καὶ τοῦτο αἴτιον γέγονε τῆς ἐπὶ τὰ πάθη τῶν ἐπινοῶν παρατροπῆς. Ἀδύνατοι γὰρ ὄντες αὐτῶν οἱ ἄνθρωποι λογισμῶ τὴν γνῶσιν ἐπιλαβεῖν νομίζοντες δ' εἶναι δυνατόν φέρονται ὅλοι πρὸς τὰ οἰκεία αὐτῶν τὰ ἀνθρώπινα πάθη, καὶ ἀπὸ τῶν παρ' αὐτοῖς τὰ θεῖα τεκμαίρονται. Διαμαρτάνουσι τοίνυν αὐτῶν διχῆ, καὶ διότι τῶν θεῶν ἀποπίπτουσι καὶ διότι τούτων ἀποτυγχάνοντες ἐπὶ τὰ ἀνθρώπινα αὐτὰ πάθη καθέλκουσιν. Ἐχρῆν δέ γε καὶ τῶν ὡσαύτως δρωμένων πρὸς θεοὺς καὶ ἀνθρώπους οἷον προκυλίσεων προσκυνήσεων δωρεῶν ἀπαρχῶν, μὴ τὸν αὐτὸν ὑπολαμβάνειν τρόπον ἐπ' ἀμφοτέρων, κατὰ δὲ τὴν ἐπὶ τὰ τιμιώτερα διαφορὰν χωρὶς τιθέναι ἑκάτερα, καὶ τὰ μὲν ὡς θεῖα ἀποσεμνύνειν, τὰ δ' ὡς ἀνθρώπινα ἡγεῖσθαι εὐκαταφρόνητα, καὶ τῶν μὲν πάθει διδόναι τὴν ἀπεργασίαν τῶν τε ποιούντων καὶ πρὸς οὓς γίνονται (ἀνθρώπινα γὰρ ἔστι καὶ σωματοειδῆ), τῶν δὲ διὰ θαύματος ἀτρέπτου καὶ σεμνῆς καταστάσεως νοεράς τε χαρᾶς καὶ βεβαίας γνώμης ἀπεργαζομένων τιμῶν διαφερόντως τὴν ἐνέργειαν, ἐπειδὴ τοῖς θεοῖς ἀνατίθεται.

²⁰ Iambl., *Myst.*, IX, 10: Μὴ τοίνυν ἀφομοίου τὰς θείας κλήσεις ταῖς ἀνθρωπίναις μηδὲ τὰς ἀρρήτους ταῖς ῥηταῖς, μηδὲ τὰς πρὸ παντὸς ὅρου καὶ παντὸς ἀορίστου τρόπου ταῖς παρ' ἀνθρώποις παράβαλλε ὠρισμέναις ἢ ἀορίστοις προστάξεσιν. Οὐδὲν γὰρ ἔχει κοινὸν τὰ παρ' ἡμῖν τῷ ὄλῳ γένει καὶ καθ' ὅλην τὴν τάξιν ὑπερέχουσιν ἡμῶν καὶ τοῖς ὅλης τῆς οὐσίας ἡμῶν καὶ φύσεως ἐπάρχουσιν· ἀλλ' ἐνταῦθα καὶ μάλιστα σφάλματα συμβαίνειν

Confundir los diferentes órdenes, pues, es un error fundamental, que Porfirio también comete de manera más sutil, por ejemplo, cuando, al preguntarse por la taxonomía de los seres superiores, considera anímicos a los demonios, esto es, pertenecientes al orden del alma, pero que participan del intelecto; a Jámblico, empero, no le pasa inadvertida la confusión y le responde:

dices que *los dioses son intelectos puros*, exponiendo la opinión como en hipótesis o conduciéndola como les agrada a algunos, conjeturando que *los demonios, siendo anímicos, participan del intelecto*. Ciertamente, ni a mí me pasa inadvertido que la mayoría de los filósofos creen estas cosas, mas con respecto a ti no pienso que sea necesario ocultarte lo que parece verdadero. En efecto, todas las opiniones semejantes están confundidas, llevadas desde los demonios hacia las almas (pues éstas son participantes del intelecto), y cayendo desde los dioses hacia el intelecto inmaterial según actividad, al cual sobrepasan absolutamente los dioses²¹

Por esa misma razón, por confundir los distintos órdenes ontológicos, cuando Porfirio pregunta sobre la fuerza destructiva o constructiva de la piedra o de la planta, Abamón recrimina que ciertos hombres atribuyen a los dioses o a los demonios lo que acaso deba atribuirse a algunas potencias particulares del alma, a algún alma particular que está retenida en un cuerpo o que vaga, fantasmalmente, en un hálito; mucho menos aceptará Abamón que se diga que los dioses o los buenos demonios contribuyen con los placeres amorosos ilícitos de los hombres:

Ahora bien, existe el acuerdo de que, en la generación y en torno de asuntos humanos y de cuantas cosas hay en los seres terrestres, la raza de los demonios malignos puede dominar más. ¿Qué, entonces, hay aún admirable, si también tales obras lleva a cabo tal raza? Pues tampoco cualquier hombre podría discernir qué es entonces lo bueno y lo vil de ello, o con cuáles signos discernir uno y otro; lo cual, ahora, no siendo capaces de observar, conjeturan absurdamente acerca de éstos en la búsqueda de la causa, y la atribuyen a los géneros superiores a la naturaleza y al orden demoniaco. Mas si también en esto contribuyen a la producción algunas potencias del alma particular, la que está retenida en un cuerpo, y cuanta abandonó el cuerpo ostráceo y terreno, y en un hálito turbulento y húmedo divaga abajo en los lugares de la generación, la opinión sería ella misma verdadera, pero está muy lejos de la causa de los superiores. Por tanto, de ninguna manera lo divino y cuanto

τοῖς ἀνθρώποις τὰ μέγιστα, ἠνίκα ἂν ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας συλλογίζωνται τι περὶ τῶν δαιμονίων ἐπιστάσιων, καὶ τοῖς μικροῖς καὶ οὐδενὸς ἀξίοις καὶ διηρημένοις τὰ μεγάλα καὶ ἀξιόλογα καὶ τέλεια τεκμαίρονται.

²¹ Iambl., *Myst.*, I, 15: λέγεις γὰρ θεοὺς εἶναι νόας καθαρούς, ὡς ἐν ὑποθέσει προτείνων τὴν δόξαν ἢ ὡς τισιν ἀρέσκουσιν αὐτὴν ἀφηγοῦμενος, νοῦ δὲ μετόχους ψυχικοὺς ὄντας τοὺς δαίμονας ἀπολογιζόμενος. Ὅτι μὲν οὖν φιλοσόφων τοῖς πολλοῖς ταῦτα δοκεῖ, οὐδ' ἐμὲ λέληθε· πρὸς δὲ σὲ οὐκ οἶμαι δεῖν ἀποκρύπτεσθαι τὸ φαινόμενον ἀληθές. Ὑποσυγκέχεται γὰρ πάντα τὰ τοιαῦτα δοξάσματα, ἀπὸ μὲν τῶν δαιμόνων ἐπὶ τὰς ψυχὰς ἀποφερόμενα (νοῦ γὰρ μέτοχοί εἰσιν αὐταί) ἀπὸ δὲ τῶν θεῶν ἐπὶ τὸν κατ' ἐνέργειαν ἄυλον νοῦν ἀποπίπτοντα, οὐ δὴ παντελῶς οἱ θεοὶ προέχουσιν.

demoniaco es bueno sirven a los deseos ilegítimos de los hombres para los placeres amorosos, ya que han aparecido otras muchas causas existentes de ello”.²²

Por el contrario, para solucionar las dificultades presentadas por gente ignorante y fastidiosa, resulta muy útil conocer la verdadera jerarquía del asunto que se trata.²³ En ese mismo tenor, Jámblico se ve obligado a aclarar a Porfirio que la “teología egipcia” no considera que todo lo que existe sea del orden natural,²⁴ sino que distingue varios órdenes, a la cabeza de los cuales está el demiurgo, con quien puede unirse el ser humano, ya sin vínculos con la materia, mediante la teúrgia:

Y los egipcios tampoco dicen que todas las cosas son naturales, sino que distinguen, no sólo en el universo, sino también en nosotros, la vida animal e intelectual del alma, de la naturaleza; en efecto, al anteponer el intelecto y la razón como cosas que son en sí mismas, afirman que así han sido creadas las cosas que se generan; como antepasado de las cosas generadas anteponen al demiurgo, y reconocen la potencia vital anterior al cielo y la que está en el cielo; también proponen un intelecto puro sobre el cosmos; y otro intelecto, uno, indivisible en todo el cosmos, y otro repartido en todas las esferas. Y, en absoluto, no simplemente contemplan estas cosas, sino recomiendan que, mediante la sagrada teúrgia, hay que remontarse hacia lo que es más sublime y más universal y que está por encima del destino, hacia el dios y demiurgo, y todo ello sin aprovechar materia alguna y sin usar ninguna otra cosa, que no sea la sola observación del tiempo que es oportuno para ello.²⁵

²² Iambl., *Myst.*, IV, 13: “Ἦδη τοίνυν συνωμολόγηται, ἐν τῇ γενέσει καὶ περὶ τὰ ἀνθρώπεια πράγματα καὶ ὅσα ἐστὶν ἐν τοῖς περὶ γῆν τῶν πονηρῶν δαιμόνων φύλον πλέον ἐπικρατεῖν δύνασθαι. Τί οὖν ἔτι θαυμαστὸν εἰ καὶ τὰ τοιαῦτα ἔργα τὸ τοιοῦτον ἐπιτελεῖ; οὐδὲ γὰρ πᾶς ἀνὴρ διακρίναι δυνηθεῖ τί ποτ’ ἐστὶ τὸ σπουδαῖον αὐτοῦ καὶ φαῦλον ἢ τίσι γνωρίσμασι διακρίνεται ἐκάτερον· ὃ δὴ μὴ οἰοί τε ὄντες καθορᾶν ἀτόπως συλλογίζονται περὶ τούτων τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν, καὶ ἐπανάγουσιν αὐτὴν ἐπὶ τὰ κρεῖττονα γένη τῆς φύσεώς τε καὶ τῆς δαιμονίας τάξεως· εἰ δὲ καὶ τῆς ψυχῆς τῆς μερικῆς ἐπὶ τούτων συνεπιλαμβάνονται τινες δυνάμεις εἰς ἀπεργασίαν, τῆς τε ἐν σώματι κατεχομένης καὶ ὅση τὸ μὲν ὀστρεῶδες καὶ γήινον σῶμα ἀφήκεν, ἐπὶ δὲ πνεύματος θολεροῦ καὶ διύγρου περιπλανᾶται κάτω περὶ τοὺς τῆς γενέσεως τόπους, καὶ αὐτὴ ἀληθῆς μὲν ἂν εἴη ἢ δόξα, πορρωτάτω δὲ τῆς τῶν κρειττόνων αἰτίας διέστηκεν. Οὐδαμῶς ἄρα τὸ θεῖον καὶ ὅσον ἐστὶν ἀγαθὸν δαιμόνιον ὑπηρετεῖ ταῖς παρανομίαις εἰς τὰ ἀφροδίσια τῶν ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις, ἐπειδὴ πέφηνεν αὐτῶν ἄλλα αἴτια πολλὰ ὑπάρχοντα.

²³ Iambl., *Myst.*, III, 17: “Pienso, entonces, que también a partir de esto el modo de la mántica se ha hecho claro, siendo absolutamente contrario a lo que tú sospechas y supones; en efecto, dicho modo es hegemónico y primario y está en poder de sí mismo y es superior, abarcando en sí mismo todas las cosas pero no rodeado él mismo por ninguna, ni impedido por los que toman parte, sino él mismo dominando y ejerciendo su autoridad unificada e ilimitadamente, y con ilimitada potencia domina y significa unificadamente todas las cosas. Por lo cual ahora solucionarás fácilmente estas dificultades de personas ignorantes y que provocan fastidio a la mayoría de los hombres, y desde todas las cosas te elevarás tú mismo como conviene al pronóstico intelectual y divino y no fingido de los dioses”.

²⁴ Iambl., *Myst.*, VIII, 5: “no me parece que refieras rectamente todo lo de los egipcios a causantes naturales. En efecto, entre ellos hay más principios y acerca de más esencias, y potencias hipercósmicas a las que también veneraron mediante la sagrada ceremonia”.

²⁵ Iambl., *Myst.*, VIII, 4: Φυσικά τε οὐ λέγουσιν εἶναι πάντα Αἰγύπτιοι, ἀλλὰ καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ζωὴν καὶ τὴν νοερὰν ἀπὸ τῆς φύσεως διακρίνουσιν οὐκ ἐπὶ τοῦ παντὸς μόνον ἀλλὰ καὶ ἐφ’ ἡμῶν· νοῦν τε καὶ λόγον προστησάμενοι καθ’ ἑαυτοὺς ὄντας, οὕτω δημιουργεῖσθαι φασὶ τὰ γινόμενα· προπάτορά τε τῶν ἐν γενέσει δημιουργῶν προτάττουσι, καὶ τὴν πρὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ ζωτικὴν δυνάμιν γινώσκουσι· καθαρὸν τε νοῦν ὑπὲρ τὸν κόσμον προτιθέασι, καὶ ἓνα ἀμέριστον ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, καὶ διηρημένον ἐπὶ πάσας τὰς σφαίρας ἕτερον. Καὶ ταῦτα οὐδ’ ὄλως ψιλῶς θεωροῦσιν, ἀλλὰ καὶ διὰ τῆς ἱερατικῆς θεουργίας ἀναβαίνειν ἐπὶ τὰ ὑψηλότερα καὶ καθολικώτερα καὶ τῆς εἰμαρμένης ὑπερκείμενα παραγγέλλουσι πρὸς τὸν θεὸν καὶ δημιουργόν, μήτε ὕλην προσποιουμένους μήτε ἄλλο τι προσπαραλαμβάνοντας ἢ μόνον καιροῦ παρατήρησιν.

El inicio del párrafo es elocuente en el sentido de que, al enunciarse lo que en opinión de Porfirio es la posición de los egipcios, se formula lo que parece ser una posición estoica, según la cual “todo es natural” o, mejor dicho, “todo es físico”.²⁶ Si esto es verdad, podría entenderse, entonces, que “los egipcios” son una mera convención arbitraria de Porfirio, aceptada por Jámblico, para la exposición de sus propias doctrinas, o como si “lo egipcio” fuera el espacio para definir la verdad de determinada postura. O sea que, en “los egipcios”, no deben buscarse las doctrinas ancestrales de la religión egipcia, ni, mucho menos, las posiciones egipcias contemporáneas a los dos filósofos; se trataría, más bien, de un espacio ficticio, literario, para la presentación de teorías o de conjeturas propias o ajenas.

Pero, incluso si no es así, lo que queda claro es la oposición entre el pensamiento porfiriano, que, supuestamente con “los egipcios”, cree que todo es natural, en cuyo caso todo puede reducirse a una explicación única, y el de Abamón, el supuesto sacerdote egipcio, que le aclara que no es así, que no todo es físico y que las explicaciones deben ser tan variadas, dependiendo de la entidad que pretende explicarse. Como se ve en el fragmento citado, para los egipcios, existen otras distinciones; la naturaleza está separada de la vida del alma y de la vida intelectual, y no sólo en el universo, sino también en nosotros. Además, el fragmento no sólo divide sino establece jerarquías: todo lo que se genera es precedido por el intelecto y la razón, a diferencia de la visión estoica en que la razón se funde con lo que se genera. Hay, además, un demiurgo, que, como antepasado de lo que se genera, es distinto de ello; mientras que, para los estoicos, el principio de lo que se genera se confunde con lo generado.²⁷ Además, los egipcios conciben una potencia

²⁶ D. L. VII, 134 (cfr. supra n. 437). Para los estoicos, todo lo que existe es combinación de dios (i. e., “la razón”) y de materia, que a su vez constituye al mundo natural, esto es, a la naturaleza. Dicho de otra manera, para los estoicos, la naturaleza y dios (i. e. “la razón común de la naturaleza”) son lo mismo, y, juntos, reciben el nombre de Zeus, destino o providencia: ὅτι δὲ ἡ κοινὴ φύσις καὶ ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος εἰμαρμένη καὶ πρόνοια καὶ Ζεὺς ἐστίν. “Que la naturaleza común y la razón común de la naturaleza es destino y providencia y Zeus” (Plut., *St. rep.*, 1050A); a propósito de la teología estoica, cfr. Molina, 2001.

²⁷ Véase, por ejemplo, Cic., *Nat. D.*, I, 39-41: *ait (sc. Chrysippus) enim vim divinam in ratione esse positam et in universae naturae animo atque mente, ipsumque mundum deum dicit esse et eius animi fusionem universam, tum eius ipsius principatum qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam universam atque omnia continentem, tum fatalem vim et necessitatem rerum futurarum, ignem praeterea et eum quem ante dixi aethera, tum ea quae natura fluere atque manere, ut et aquam et*

vital anterior al cielo, que es modelo de otra que está en el cielo, la cual es el sol; es decir, muy platónicamente, el mundo natural tiene un paradigma anterior. A su vez, el intelecto es triple, lo que con mayor claridad hace presente, precisamente, el sistema triádico del neoplatonismo: 1) el que está sobre el cosmos; 2) el que está en todo el cosmos, pero de una forma no dividida, y 3) el que se divide en todas las esferas. El pasaje citado termina invitando a remontarse más allá del destino, es decir, del orden natural de las cosas, lo cual se consigue mediante la teúrgia. Es decir, a una esencia diferente, que está por encima del orden cósmico, establecido aun para los estoicos mediante la razón, le corresponde también una metodología diferente, superior a la razón. Si la ciencia humana puede servir para el conocimiento de lo establecido por el orden natural, es decir, por el destino, más allá de ese orden es preciso valerse de la teúrgia.

Así pues, la distinción entre facultades cognoscitivas, ciencias y objetos se vuelve importante, pues, con base en ella, Jámblico se dispondrá a contestar las dificultades planteadas por Porfirio, y hará ver la necesidad de otras facultades, distintas de las que utiliza la filosofía, dado que el asunto de la discusión reclama una manera de enfrentarlo distinta de las conocidas por el hombre,²⁸ y son otros los objetivos que persiguen las reflexiones de los filósofos. La racionalidad difiere de la religión en puntos esenciales. La racionalidad se dice del mundo, del cosmos, que participa de las razones que el alma universal puso en él,²⁹ o de otras potencias venidas desde los géneros superiores; la

terram et aera, solem lunam sidera universitatemque rerum qua omnia continerentur, “Crisipo dice que una fuerza divina está colocada en la razón y en el ánimo y en la mente de toda la naturaleza, y dice que incluso el mundo es dios y la difusión total de su ánimo, ya el principado de sí mismo que se halla en la mente y en la razón, y que contiene toda la naturaleza común de las cosas y todas las cosas; ya la fuerza fatal y la necesidad de las cosas futuras, además del fuego y de aquel que antes llamé éter; ya aquellas cosas que de la naturaleza fluyen y emanan, como el agua, la tierra y el aire, el sol, la luna, las estrellas y la unidad de las cosas por la cual todo es contenido”.

²⁸ Iambl., *Myst.*, IV, 3: Εἰ γὰρ ἡ φιλίας ὁμοιοητικῆς κοινωνία καὶ τις ἀδιάλυτος συμπλοκὴ τῆς ἐνώσεως συνέχει τὴν ἱερατικὴν ἀπεργασίαν, ἵν' ὄντως ἡ θεία καὶ ὑπερέχουσα πᾶσαν τὴν γινωσκομένην κοινὴν ἀνθρώποις διάπραξι, οὐδὲν τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων ἐπ' αὐτῆς ἀρμόζει λεγόμενον. “si la comunión de una amistad armónica en el intelecto y cierto enlace indisoluble mantienen la eficacia de la obra sagrada, para que sea verdaderamente divina y sea superior a toda acción común conocida por los hombres, nada dicho de las obras humanas puede ajustarse a ella”.

²⁹ En Iambl., *Myst.*, I, 10 y 11 se habla de razones invisibles que están en la naturaleza y de las razones que el alma dio al cuerpo. El conocimiento racional del mundo natural es precisamente el conocimiento de esas razones del alma universal, y es el conocimiento propio del hombre, de acuerdo con Iambl., *Protr.*, 4: Ποιεῖται (sc. Ἀρχύτας) δὲ καὶ ἄλλην σύμμικτον ἔφοδον ἐπὶ τὰ αὐτὰ προτρέπουσαν ὧδέ πως· «γέγονε καὶ συνέστα

religión, en general, y la mántica y la teúrgia en particular, implican niveles superiores al cosmos material en cuanto a objetos y facultades del conocimiento;³⁰ es más, el principal actor de la teúrgia y de la mántica son los dioses mismos.³¹ Sin embargo, aunque no pueden coincidir en todo, religión y racionalidad tampoco se contraponen ni insuperable ni necesariamente, pues los géneros superiores no están impedidos de actuar en el cosmos, ni el cosmos está desprovisto de la participación de los géneros superiores.

En lo que respecta al papel del hombre en las prácticas teúrgicas y mánticas, cabe decir que, allí, el conocimiento humano es necesario (no suficiente) para la unión teúrgica, pero no se identifica con ella:

Traté ampliamente esos asuntos por esto, para que no creas que depende de nosotros todo el poder de la actividad que opera en las teúrgias, ni supongas que su verdadera obra se realiza con nuestras nociones, aun cuando estén basadas en la verdad, ni que fracasa, cuando están basadas en el engaño. En efecto, ni si se da el caso de que conozcamos las peculiaridades que acompañan a cada género, ni siquiera entonces ya hemos obtenido su verdad también en lo que respecta a sus obras. Por lo demás, la unión operante jamás se da sin el conocimiento, mas, ciertamente, no es idéntica a éste.³²

ὁ ἄνθρωπος ποτὸ θεωρῆσαι τὸν λόγον τὰς τῶ ὅλων φύσιος· καὶ τὰς σοφίας ὧν ἔργον (κτᾶσται) καὶ θεωρῆν τὰν τῶν ἐόντων φρόνασιν.» ὃ δὴ φαμεν ἐν τούτοις σύμμικτον, ἐκεῖνό ἐστι· τῇ γὰρ ἰδίᾳ φύσει τὴν κοινὴν συνεκέρασεν, ὡς ἔχουσᾶν τούτων συμφωνίαν πρὸς ἀλλήλας. Εἰ γὰρ ὁ τε λόγος τοῦ ἀνθρώπου θεωρητικός ἐστὶν ἐν τῷ λόγῳ τὰς τῶ ὅλων φύσιος καὶ ἡ σοφία τοῦ ἀνθρώπου κτᾶται καὶ θεωρεῖ τὰν τῶν ἐόντων φρόνασιν, ὁμοῦ μὲν ὁμολογία οὕσα ἀποδέδεικται τῆς μεριστῆς τοῦ λόγου καὶ τῆς τοῦ ὅλου νοερᾶς φύσεως, “asimismo, Arquitas abre otra vía mixta que exhorta al mismo objetivo, de la manera siguiente: ‘el hombre ha nacido y está hecho para contemplar la razón de toda la naturaleza, y, porque es obra de la sabiduría, para contemplar y poseer la sabiduría de los seres’. Lo que en las líneas anteriores llamamos ‘mixto’ quiere decir lo siguiente: Arquitas mezcló la naturaleza general con la naturaleza propia del hombre, porque, según él, ambas tienen armonía entre sí. En efecto, si la razón del hombre teóricamente se encuentra en medio de la razón de la naturaleza entera, y si la sabiduría del hombre posee y contempla la razón de los seres, entonces, al mismo tiempo se demuestra que hay una concordancia entre la naturaleza parcial de la razón, y la naturaleza racional del todo” (el dialecto dórico aparece en el texto del pitagórico Arquitas que comenta Jámblico).

³⁰ Por ejemplo, en *Myst.*, I, 20, Jámblico afirma que los dioses visibles (es decir, los planetas) οἱ δὲ καὶ λόγου γνώσεως καὶ νοήσεως ἐνύλου προέχουσι “también anteceden a la razón del conocimiento y a la intelección envuelta en la materia”.

³¹ Iambl., *Myst.*, III, 1: “ni la obra [la mántica] es humana en absoluto, sino divina y sobrenatural, enviada desde arriba, desde el cielo, inengendrada y eterna, que por su propia naturaleza avanza”. Ib., III, 20: “la obra divina no es espontánea (pues lo espontáneo es incausado y de ninguna manera ordenado), ni se genera a partir de causas humanas, pues también esto es ajeno e inferior, y lo perfecto no puede derivar de lo imperfecto. Por tanto, todas las obras, que son semejantes a la causa divina, brotan de esa causa divina, [...] es de otra naturaleza la actividad teúrgica, y sólo de parte de los dioses se produce la realización correcta de las obras divinas”. Sin embargo, también en IV, 2 se reconoce la participación humana: “de la teúrgia entera es propio un aspecto doble: por un lado, que es ejercida por hombres, lo que guarda también nuestro orden como es propio de la naturaleza en el universo; por el otro, que, dominada por contraseñas divinas y elevada a lo alto por ellas, se une con los seres superiores, y se mueve con armonía según la organización de aquéllos, lo cual, por cierto, puede razonablemente revestir la forma de los dioses.”

³² Iambl., *Myst.*, II, 11: Ταῦτα δὴ τοῦδε ἕνεκα ἀπεμήκυνα, ὅπως μὴ νομίζης ἀφ’ ἡμῶν εἶναι τὸ πᾶν κύρος τῆς ἐν ταῖς θεωρηταῖς ἐνεργείας, μηδ’ ἐν ταῖς ἐννοίαις ταῖς ἡμετέραις ἀληθῶς διακειμέναις ὑπολάβης καὶ τὸ ἀληθές αὐτῶν ἔργον κατορθοῦσθαι, μηδ’ ἐν τῇ ἀπάτῃ διαψεύδουσθαι. Οὐδὲ γὰρ ἐὰν γνώμεν τὰ ἐκάστω γενέει

Y hay que decir, por último, que, por lo menos, Jámblico gana simpatía, al admitir que esa ciencia de lo divino que él propone no tiene todas las certezas a la mano, pues, según él, es conveniente reconocer que se ignora la explicación de algo, con tal de no abandonar la noción verdadera de los dioses, que los considera incapaces de hacer el mal; dice Jámblico:

hay que buscar las causas de las acciones que suceden desordenadamente; mas, si no somos capaces de encontrarlas, no por eso hay que abandonar la verdadera noción acerca de los dioses, ni, por la incertidumbre de si se dan y de cómo se dan dichas acciones, tampoco hay que separarse de la realmente clara noción acerca de los dioses: reconocer que la ineptitud de la potencia ignora cómo se realizan esas acciones injustas es mucho mejor que conceder alguna imposible falsedad conceptual acerca de los dioses, sobre lo cual todos los griegos y los bárbaros con verdad opinan lo contrario.³³

El principio del conocimiento acerca de los dioses

Antes de avanzar hacia las respuestas, Jámblico mismo establece lo que llamó: “el primer principio que está en nosotros, a partir del cual es preciso que se impulsen los que dicen y escuchan cualquier cosa acerca de los seres superiores a nosotros”.³⁴ Se trata de la explicación desarrollada a lo largo de todo I, 3, capítulo fundamental para comprender las relaciones entre racionalidad y religión en la *Respuesta de Abamón*. Allí se definen ciertos rasgos del “conocimiento” acerca de lo divino que deben tomarse en cuenta para entender los presupuestos a partir de los cuales Jámblico resuelve varias dificultades:

el connatural conocimiento acerca de los dioses coexiste con nuestra esencia misma, es superior a todo juicio y a toda elección, existe antes que el razonamiento y la demostración: desde el principio

παρακολουθούντα ἴδια, ἤδη καὶ τετυχήκαμεν αὐτῶν τῆς ἐπὶ τῶν ἔργων ἀληθείας. Ἄλλ' οὐκ ἄνευ μὲν τοῦ γνῶναι παραγίγνεται ποτε ἡ δραστικὴ ἔνωσις, οὐ μὴν ἔχει γὰρ πρὸς αὐτὴν ταυτότητα. Hay otro contexto, donde también se hace una aclaración semejante, y es el caso del entusiasmo (Iambl., *Myst.*, III, 7): “No basta aprender sólo estas cosas, tampoco se haría perfecto alguien en la ciencia divina únicamente conociéndolas. Pero es necesario conocer también qué es el entusiasmo y cómo ocurre”.

³³ Iambl., *Myst.*, IV, 6: τὰ αἷτια τῶν πλημμελῶς γιγνομένων ζητητέον· εἰ δὲ μὴ οἰοί τέ ἐσμεν εὔρεῖν αὐτά, οὐ χρὴ προίεσθαι τὴν ἀληθῆ περὶ θεῶν ἔννοιαν, οὐδὲ διὰ τὰ ἀμφισβητούμενα εἰ γίγνονται καὶ ὅπως γίγνονται ἀφίστασθαι χρὴ τῆς ὄντως ἐναργοῦς περὶ θεῶν ἐννοίας· πολὺ γὰρ βέλτιον ἀγνοεῖν προσομολογήσαι τὴν ἀτοπίαν τῆς δυνάμεως πῶς τὰ ἀδίκῃ διαπράττεται, ἢ συγχωρῆσαι περὶ θεῶν ἀδύνατόν τι ψεῦδος, περὶ οὐ πάντες Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι τάναντία ἀληθῶς διαδοξάζουσιν

³⁴ Iambl., *Myst.*, I, 3: Περὶ μὲν οὖν τῆς πρώτης ἀρχῆς ἐν ἡμῖν, ἀφ' ἧς ὁρμᾶσθαι δεῖ τοὺς ὀτιοῦν λέγοντάς τε καὶ ἀκούοντας περὶ τῶν κρειτόνων ἢ καθ' ἡμᾶς.

se mantiene unido a la causa divina propia del alma, y concuerda con el apetito esencial del alma hacia el bien.³⁵

Pero aclara Jámblico enseguida:

Si hay que decir la verdad, ni siquiera la conjunción con lo divino es conocimiento. En efecto, éste, a causa de su alteridad, de algún modo se separa. Antes de conocer al otro como otro, *** existe, como innato, el enlace, único en su forma, que pende de los dioses.³⁶

Así pues, a partir de las líneas citadas, puede verse que la relación con lo divino está problematizada de una manera peculiar; no se presenta, en primera instancia, como consecuencia de un estado de la mente, en cuanto creencia, o como sistema doctrinal de una verdad revelada, en cuanto dogma, sino como un vínculo innato o connatural, que de modo equívoco suele designarse como “conocimiento”.

Ahora bien, conviene mirar más de cerca las notas características de ese “conocimiento”. En primer lugar, es algo esencial que coexiste con el hombre; no es algo que viene de fuera, es innato y connatural; además, juicio y elección son inferiores a ese “conocimiento”, esto es, ni se puede discernir acerca del objeto de la religión ni se puede elegir; más aún, ese objeto existe como algo dado, es anterior al razonamiento, y no proviene del razonamiento; tampoco es algo que deba demostrarse. En otras palabras, no es un conocimiento asequible mediante la reflexión. En fin, la unión con los dioses ni siquiera es, propiamente hablando, conocimiento, porque no puede haber la alteridad requerida entre sujeto que conoce y objeto conocido, y por eso permanece idéntico a su causa, pues no puede ser alterado por la actividad cognitiva. Así pues, no es algo externo ni algo que en sentido estricto esté mediado por facultades de la voluntad o del

³⁵ Iambl., *Myst.*, I, 3: Συνυπάρχει γὰρ ἡμῶν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἢ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις, κρίσεώς τε πάσης ἐστὶ κρείττων καὶ προαιρέσεως, λόγου τε καὶ ἀποδείξεως προϋπάρχει· συνήνωταί τε ἐξ ἀρχῆς πρὸς τὴν οἰκείαν αἰτίαν, καὶ τῇ πρὸς τὰ γὰθὸν οὐσιώδει τῆς ψυχῆς ἐφέσει συνυφέστηκεν.

³⁶ Iambl., *Myst.*, I, 3: Εἰ δὲ δεῖ τὰ ληθῆς εἰπεῖν, οὐδὲ γνῶσις ἐστὶν ἢ πρὸς τὸ θεῖον συναφή. Διείργεται γὰρ αὕτη πῶς ἑτερότητι. Πρὸ δὲ τῆς ὡς ἑτέρας ἕτερον γινωσκούσης αὐτοφυῆς ἐστὶν *** ἢ τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδῆς συμπλοκή. Véase también Iambl., *Myst.*, IV, 3 (cfr. supra n. 447).

entendimiento, como pueden ser la elección o el juicio, o la demostración y el razonamiento.

Pero no se trata de que el objeto de la religión (es decir, los géneros superiores: almas, héroes, demonios y dioses) se ponga por encima de facultades racionales, solamente para establecer dogmáticamente una superioridad sobrenatural ante la cual deba claudicar la razón; no es razonable que la existencia de cualquier realidad, menos la de los dioses, dependa de las operaciones de razón.³⁷ Se trata de delimitar las notas que debería tener lo que razonablemente, de acuerdo con la visión que se tiene de la realidad a partir de Plotino, se considera la naturaleza de la divinidad: el ser y la comprensión del ser requieren de principios que deben ser anteriores al ser y a su comprensión; o bien, dicho de otro modo, la razón y la vida misma deben tener principios que poseen como característica una uniformidad que no tiene lo que es debatible o ambiguo, propio de los seres que pertenecen a la generación.³⁸ No es posible, y esto es razonable, que la existencia de lo divino y el “conocimiento” de lo divino, es decir, la unión que tiene el hombre con los dioses, esté supeditada a factores humanos subjetivos como pueden ser el juicio y la elección, o a procedimientos cognoscitivos como el razonamiento y la demostración. Si Dios existe, debe existir independientemente de si se juzga, se elige, se razona o se demuestra su existencia; por eso, Jámblico-Abamón afirma, con respecto al enlace del hombre con lo divino, que:

³⁷ En Iambl., *Myst.*, III, 31, se dice, por ejemplo, que la mántica divina no requiere de árbitros que la juzguen: “Entonces, es éste el único género de adivinación, inmaculado y sagrado y verdaderamente divino, y éste no necesita, como tú dices, como árbitro, de mí o de algún otro, para que de entre muchos lo prefiera, sino que él mismo trasciende todo, sobrenatural, eterno, preexistente, ni admitiendo comparación alguna ni superioridad de algo, entre muchos, fijada de antemano; sino que se separa, y en sí mismo de una sola especie preside todo”.

³⁸ Allí mismo, en Iambl., *Myst.*, I, 3, se dice: “también acerca de los géneros superiores que acompañan a los dioses, es preciso considerar siempre un solo discurso definido de su esencia, arrancar lo indefinido e inestable del destino humano, y rechazar lo que se inclina hacia uno u otro lado por el contrapeso de la oposición de los razonamientos, pues lo que es así, es extraño a los principios de la razón y de la vida, y se retrae más hacia lo segundo y hacia todo lo que conviene a la potencia y a la contradicción de la generación”.

no hay que admitir que podemos conceder o no conceder ese enlace, ni que se establezca como si fuera ambiguo (pues está colocado siempre en acto como si tuviera la forma de la unidad), ni que merezca que lo examinemos como si tuvieramos la potestad de juzgarlo y discernirlo³⁹

Jámblico, por último, sentencia la posición donde él se sitúa y a la que hay que tener presente en el análisis de su pensamiento, el nudo de su “antropología”: “más bien, nosotros mismos estamos comprendidos en él, colmados por él, y tenemos lo que somos sólo en el conocimiento de los dioses”.⁴⁰

De acuerdo con lo anterior, en una formulación distinta pero consistente, podría decirse que Jámblico define al ser humano como el “ser que conoce a dios”.

La expresión griega *καὶ αὐτὸ ὅπερ ἔσμεν ἐν τῷ τοὺς θεοὺς εἰδέναι ἔχομεν* (“tenemos lo que somos sólo en el conocimiento de los dioses”), por la frase preposicional *ἐν τῷ εἰδέναι*, permite considerar ese conocimiento como algo que se verifica en determinado momento (en aparente contradicción con el hecho de que es innato): “tenemos lo que somos, cuando conocemos a los dioses”. Es decir, el ser humano es ese ser a quien lo envuelve y colma el nexa que tiene con la divinidad, y que toma conciencia de su propio ser, esto es, tiene lo que es, cuando descubre y conoce, o, más bien, cuando reconoce a la misma divinidad que ya desde siempre lo colmaba y lo envolvía. Al final de su obra, en X, 1, Jámblico da un texto que apoya esta lectura:

En efecto, si en los dioses está comprendida la esencia y la perfección de todos los bienes y su primera potencia y principio, sólo entre nosotros y entre los que de igual manera se atienen a los géneros superiores y se acogen legítimamente a la unión con ellos, se ejerce diligentemente el principio y la perfección de todos los bienes. En ese momento, entonces, también se presenta la

³⁹ Iambl., *Myst.*, I, 3: Οὐκ ἄρα συγχωρεῖν χρὴ ὡς δυναμένους αὐτὴν καὶ διδόναι καὶ μὴ διδόναι, οὐδ' ὡς ἀμφίβολον τίθεσθαι (ἔστηκε γὰρ αἰεὶ κατ' ἐνέργειαν ἐνοειδῶς), οὐδ' ὡς κυρίους ὄντας τοῦ κρίνειν τε καὶ ἀποκρίνειν οὕτως αὐτὴν δοκιμάζειν ἄξιον. Ahora bien, cabe señalar aquí que es precisamente en la teúrgia donde se puede ser testigo de la peculiar naturaleza de ese enlace, porque en el rito los dioses actúan de acuerdo con él, como puede leerse en Iambl., *Myst.*, IV, 3: “el hecho de que las obras de los dioses no se llevan a cabo mediante contradicción o diferencia, como acostumbran actuar las cosas que se generan, sino, en ellas, toda obra se cumple exitosamente con identidad y con unión y con acuerdo. Entonces, si dividimos llamante o llamado, ordenante u ordenado, mejor o peor, trasladamos de alguna manera la contrariedad de las generaciones hacia los bienes inengendrados de los dioses, pero si, como es justo, despreciamos todas éstas como hijas de la tierra, y atribuimos lo común y simple a los superiores como más precioso que la variedad de los de aquí, se elimina al punto el primer fundamento de estas cuestiones, de manera que no se deja ninguna duda razonable acerca de ellas”.

⁴⁰ Iambl., *Myst.*, I, 3: περιεχόμεθα γὰρ ἐν αὐτῇ μᾶλλον ἡμεῖς καὶ πληρούμεθα ὑπ' αὐτῆς, καὶ αὐτὸ ὅπερ ἔσμεν ἐν τῷ τοὺς θεοὺς εἰδέναι ἔχομεν.

contemplación de la verdad y la de la ciencia intelectual, y con el conocimiento de los dioses siguen el retorno hacia nosotros mismos y el conocimiento de nosotros mismos.⁴¹

Es decir, esa unión (συναφή), ese enlace (συμπλοκή), da la impresión de ser “conocimiento” (γνώσις), porque, aunque es algo permanente, tiene su advenimiento a nuestra conciencia en un momento determinado de nuestra vida, y así parece algo eventual y distinto de nosotros, y no algo permanente, ni connatural o innato.

Resulta interesante que el conocimiento de sí mismo, junto con la contemplación de la ciencia más alta, es consecuencia de esa percepción del nexo que se tiene con lo divino. Lo que pensábamos que éramos, mientras estamos unidos a un cuerpo, era apenas una ilusión. Nuestro verdadero ser se nos manifiesta cuando conocemos a los dioses. Nos definimos por oposición a nuestra visión de lo divino. Mientras lo divino esté fuera de la esfera de nuestra conciencia, estamos, según Jámblico, enajenados de nosotros mismos. Con dificultad habrá religión que no pudiera suscribir lo mismo.

Ahora bien, conviene tener en cuenta dos asuntos que se vinculan con lo anterior. El primero es la diferencia que se establece entre el conocimiento de los dioses y el conocimiento de uno mismo, a veces identificados en ciertas corrientes místicas. Es tentador afirmar que, bajo ciertas condiciones, la antropología se resuelve en teología o viceversa, pero debe quedar claro que el conocimiento de uno mismo es concomitante, no idéntico, al conocimiento que se “adquiere” de los dioses. Parece ser que aquí, como en otros asuntos, el vocabulario de lo religioso traiciona su verdadera naturaleza.⁴² Si la

⁴¹ Iambl., *Myst.*, X, I: εἰ γὰρ ἐν τοῖς θεοῖς ἡ οὐσία τῶν ἀγαθῶν ὅλων καὶ τελειότης περιέχεται καὶ ἡ πρώτη δύναμις αὐτῶν καὶ ἀρχή, παρὰ μόνοις ἡμῖν καὶ τοῖς ὁμοίως ἐχομένοις τῶν κρειττόνων γνησίως τε τῆς πρὸς αὐτοὺς ἐνώσεως ἀντιλαμβανόμενοις ἢ τῶν ἀγαθῶν ὅλων ἀρχὴ καὶ τελευτὴ σπουδαίως ἐπιτηδεύεται· ἐνταῦθα δὲ οὐ καὶ ἢ τῆς ἀληθείας πάρεστι θεὰ καὶ ἢ τῆς νοερᾶς ἐπιστήμης, καὶ μετὰ τῆς τῶν θεῶν γνώσεως ἢ πρὸς ἑαυτοὺς ἐπιστροφή καὶ ἢ γνώσις ἑαυτῶν συνέπεται.

⁴² Por ejemplo, en *Myst.*, I, 12, Jámblico afirma: “cuando contempla las “contemplaciones bienaventuradas”, el alma toma en cambio otra vida y realiza otra actividad, y ni siquiera considera entonces que ella sea un hombre, considerándolo correctamente; y muchas veces tomó a cambio la actividad más dichosa de los dioses habiendo dejado su propia vida”; en *Myst.*, III, 4, cuando habla del entusiasmo, Jámblico dice: “a partir de esto se muestra cómo no están conscientes de sí mismos cuando están poseídos por dios, y que no viven ni la humana ni la vida animal, de acuerdo con sensación o con impulso, sino que toman en cambio alguna otra vida más divina, por la cual se inspiran y por la cual son poseídos perfectamente”; en *Myst.*, VIII, 7, declara: “cuando actúan los mejores que lo que está en nosotros,

divisa formulada por Platón, la “asimilación con dios” (ὁμοίωσις θεῷ)⁴³ llegó a ser un ideal de la antigüedad tardía, era preciso, según Jámblico, especificar que, en sentido estricto, cuando se da cierta unión con lo divino, el alma humana no se diviniza, es decir, aunque cambiara en algo su estatus ontológico, por ser iluminada por los dioses, al menos no se eleva hasta el nivel que es propio de los dioses. Jámblico es consciente de esa relación entre el alma y los dioses, y le parece importante señalar que el alma, aun elevándose por encima de ella misma a un orden angelical, permanece limitada a un solo género; Jámblico afirma, pues, que el alma:

aunque tiene, menos que los demonios y los dioses, la eternidad de la vida y de la actividad semejante a las de los dioses, muchas veces, al avanzar hacia más arriba por el buen designio de los dioses y por la iluminación de luz otorgada por ellos, se remonta a un orden superior, que es el angélico. Naturalmente, cuando ya no se encuentra en los límites propios del alma, ella, en su totalidad, alcanza la perfección de un alma angélica y de una vida inmaculada. De allí que el alma parezca mostrar en sí misma toda clase de esencias y actividades, y todo tipo de razonamientos, y todas las formas posibles. Por eso, si hay que decir la verdad, siempre está limitada de acuerdo con un único género, pero, comunicándose ella misma con los causantes precedentes, se une unas veces con unos y otras con otros.⁴⁴

Es decir, el alma, aunque en menor grado, tiene algunas características que también los dioses poseen, y puede elevarse a un orden superior, pero, estrictamente hablando, no se hace dios, sino que siempre conserva su propio estatus ontológico. Desde otra perspectiva, aunque el alma parece tener varias esencias y actividades, porque muestra “toda clase de esencias y actividades”, sin embargo, “siempre está limitada de acuerdo con un único género”, pero se vuelve apta para comunicarse con los seres que le preceden

y el alma es elevada hacia lo superior a ella, entonces se separa absolutamente de lo que la retiene en la generación, y se separa de lo inferior, toma a cambio una vida en vez de otra, y se da a sí misma a otra organización dejando completamente la primera”. Pero la expresión “toma a cambio una vida en vez de otra” y otras semejantes, no implican cambio de su estatus de alma.

⁴³ Pl., *Tht.*, 176 b 1.

⁴⁴ Iambli., *Myst.*, II, 2: καὶ τὸ μὲν αἰδίων τῆς ὁμοίας ζωῆς καὶ ἐνεργείας παρ’ ἑλαττον ἐκείνων (sc. θεῶν καὶ δαιμόνων) ἔχουσα, διὰ δὲ τὴν τῶν θεῶν βούλησιν ἀγαθὴν καὶ τὴν ἀπ’ αὐτῶν ἐνδιδόμενην φωτὸς ἔλλαμψιν πολλάκις καὶ ἀνωτέρω χωροῦσα, ἐπὶ μείζονά τε τάξιν τὴν ἀγγελικὴν ἀναγομένη. Ὅτε δὴ οὐκέτι τοῖς τῆς ψυχῆς ὅροις ἀναμένει, τὸ δ’ ὅλον τοῦτο εἰς ἀγγελικὴν ψυχὴν καὶ ἀχραντον τελειοῦται ζῶν. Ὅθεν δὴ καὶ δοκεῖ παντοδαπὰς οὐσίας καὶ ἐνεργείας λόγους τε παντοίους καὶ εἶδη τὰ ὅλα παρέχειν ἐν ἑαυτῇ ἢ ψυχῇ. Τὸ δ’ εἰ χρητὰ ληθὲς εἰπεῖν, ὥρισται μὲν αἰεὶ καθ’ ἕν τι, κοινούσα δ’ ἑαυτὴν τοῖς προηγουμένοις αἰτίοις ἄλλοτε ἄλλοις συντάττεται. Esto, a pesar de que el teúrgo, durante el rito, puede hacer las veces de los dioses (Iambli., *Myst.*, IV, 2).

en la escala ontológica, incluso con los dioses. Ocurre, por ejemplo, que las invocaciones en los ritos,

conceden la comunión en el enlace indisoluble [...] haciendo al entendimiento de los hombres apto para participar de los dioses, y elevándolo hacia los dioses y ajustándolo bien mediante una persuasión adecuada.⁴⁵

El segundo asunto que se desprende de la definición del hombre como conocedor de dios, consiste en la valoración de lo religioso, al menos, en oposición, si cabe decirlo, al positivismo, que aún permea muchas de las opiniones que el hombre actual tiene al respecto, y que, por lo mismo, aunque parezca verdad de Perogrullo, vale la pena señalar. Mientras el positivismo considera la religión como un estadio del desarrollo humano que debe superarse, para Jámblico, como buen platónico, la condición del hombre en el mundo, como un ser inmerso en la generación y preso de los lazos del destino, es la que debe ser superada, precisamente mediante ese conocimiento de lo divino, es decir, por medio de la religión.⁴⁶ De modo que la ciencia positiva o, más bien, la mera tecnología, tiene el riesgo, en la óptica jambliqueana, de sumergir más al hombre en los avatares de este mundo de que debería emanciparse. El hombre que no se conoce a sí mismo, es el hombre enajenado, y esa enajenación sólo se supera cuando se conoce, o más bien, se reconoce el vínculo innato y connatural que se guarda con la dimensión divina, que, además, por las expresiones usadas por Jámblico, tiene carácter intelectual. El individuo desvinculado de dios está mutilado de lo que lo hace hombre verdadero, y no tiene acceso a los principios fundamentales de los seres que dice querer conocer, pues cabe pensar incluso que, unida a dios, el alma conoce los principios del universo y, en cierto sentido, conoce al universo de la mejor manera posible, es decir, como dios lo conoce; por eso, en

⁴⁵ Iambl., *Myst.*, I, 12: κοινωνίαν παρέχουσι τῆς ἀδιαλύτου συμπλοκῆς (...) τὴν γνώμην τῶν ἀνθρώπων ἐπιτηδείαν ἀπεργαζόμεναι πρὸς τὸ μετέχειν τῶν θεῶν, καὶ ἀνάγουσαι αὐτὴν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ διὰ πειθοῦς ἐμμελοῦς συναρμόζουσαι. En Iambl., *Myst.*, I, 15 puede leerse: “desde la imploración poco a poco nos remontamos a lo implorado, y obtenemos la semejanza con respecto a él por relacionarnos con él continuamente, y lentamente adquirimos la perfección divina”.

⁴⁶ Iambl., *Myst.*, VIII, 6-8.

X, I, como se dijo, cuando el alma conoce a los dioses, “también se presenta la contemplación de la verdad y la de la ciencia intelectual”. En la perspectiva jambliqueana, pues, llegan a coincidir, con el conocimiento de los dioses, el conocimiento de sí mismo y el conocimiento del universo, o mejor dicho, de sus principios intelectuales.⁴⁷

Jámblico conoce el riesgo de engañarse a sí mismo con la religión, o mejor dicho con los sucedáneos o imposturas o falsificaciones o patologías de ella, como la magia;⁴⁸ pero él no se engaña ni pretende engañar a nadie: para él, la religión –ese conocimiento mejor llamado unión o enlace con lo divino, de carácter intelectual– es labor de toda la vida y fruto de mucho esfuerzo: “pues si quieres entender perfectamente el asunto acerca de los conocimientos más grandes es preciso también despertar afanes grandes y sometidos rigurosamente a prueba durante mucho tiempo”.⁴⁹

Pero todos los afanes llevados a cabo por los teúrgos son recompensados por los dioses:

los dioses y todos los otros seres superiores a nosotros, sólo por su amor a lo bello y por su copiosa plenitud de lo bueno, por benevolencia conceden a los que son santos lo que les es debido, apiadándose de los esfuerzos de los varones hieráticos y amando a sus propios hijos, criaturas bajo su tutela y educandos.⁵⁰

⁴⁷ Iambl., *Myst.*, X, 6. En *Myst.*, I, 8, Jámblico habla de que los seres terrenales tienen su ser en las “plenitudes de los dioses” (ἐν τοῖς πληρώμασι τῶν θεῶν). A esas plenitudes es a las que se une el hombre en la teúrgia.

⁴⁸ Iambl., *Myst.*, III, 25: tampoco compares con las apariciones procuradas artificialmente por la magia, a las más claras contemplaciones de los dioses, pues aquéllas no tienen actividad ni esencia ni verdad de las cosas que se ven, sino las exponen hasta el punto de que parecen simples fantasmas”.

⁴⁹ Iambl., *Myst.*, IV, 1: Περὶ γὰρ τῶν μεγίστων μαθημάτων μεγάλας ἀνίστασθαι δεῖ καὶ τὰς σπουδὰς, χρόνον τε ἐν πολλῷ δι’ ἀκριβείας βεβασιτισμένας, εἰ μέλλοις αὐτὸ τελέως γνῶσεσθαι. En el mismo sentido, se puede leer lo que se dice en I, 20: “después de esto, retomas de nuevo las mismas cuestiones, acerca de las cuales bastan las cosas dichas recientemente para la solución de lo que inquieres. Sin embargo, ya que es necesario, como se dice, decir y examinar muchas veces las cosas bellas, tampoco nosotros pasaremos por alto estas cosas como si hubiéramos obtenido ya una respuesta suficiente; mas trillándolas muchas veces mediante discursos, quizá podríamos poseer del todo algún bien perfecto y grande para la ciencia”. Véase también Iambl., *Myst.*, I, 15: “obtenemos la semejanza con respecto a lo implorado por relacionarnos con él continuamente, y lentamente adquirimos la perfección divina desde lo imperfecto”.

⁵⁰ Iambl., *Myst.*, IV, 1: Θεοὶ μὲν γὰρ καὶ ὅσοι κρείττονες ἡμῶν βουλήσει τῶν καλῶν ἀφθόνῳ τε τῶν ἀγαθῶν ἀποπληρώσει μετ’ εὐμενείας τοῖς ἀγίοις χαρίζονται τὰ προσήκοντα, οἰκτείροντες μὲν τοὺς τῶν ἱερατικῶν ἀνδρῶν πόνους, τὰ δ’ οἰκεία ἑαυτῶν γεννήματα καὶ θρέμματα καὶ παιδεύματα ἀσπαζόμενοι.

Además, el culmen de ese proceso debe considerarse en una postergación casi permanente del objeto más alto de conocimiento, pues el hombre purificado del todo aparece raramente,⁵¹ y la unión sucede rara vez en esta vida, y, de tener lugar, sólo se dará al final, después de superar varias etapas en que también lo corpóreo está unido al rito:

Ahora bien, cuando alguien participara hipercósmicamente de los dioses teúrgicos (y esto es lo más raro de todo), entonces él es el que, en el culto de los dioses, supera cuerpos y materia, y está unido a los dioses por la potencia hipercósmica. Sin embargo, eso que alguna vez le sucede a uno solo, difícilmente y tarde, al final de la hierática, no debe generalizarse a todos los hombres; pero tampoco debe comunicarse inmediatamente a los que comienzan la teúrgia, ni a los que están a mitad de ella. En efecto, también estos hombres, de uno o de otro modo, hacen corpórea la práctica de la piedad.⁵²

También, en otro lugar, Jámblico insiste en ese necesario aplazamiento del éxito en conseguir la unión con la máxima divinidad:

¿Pues qué? ¿Lo más alto de la hierática no se remonta hacia el Uno mismo, que es más soberano que la multitud entera,⁵³ y en él al mismo tiempo sirve juntamente a las muchas esencias y principios? Yo lo afirmaré, y totalmente; sin embargo, esta aspiración se logra muy tardíamente y sólo en muy pocos, y hay que contentarse, aun cuando se consiga en el ocaso de la vida, y sólo en alguna ocasión.⁵⁴

Así pues, Jámblico tiene cuidado de no hacer de la religión algo automático (mecánico o mágico), y, por automático, trivial y efímero. Se trata de un proceso largo al que vale la pena dedicarle la existencia, difícil de emprender por quien considera la vida humana desde posiciones inmanentistas, hedonistas, narcisistas, infantiles. El aplazamiento de la aspiración final, la unión con el Uno, parece condición necesaria para un continuo crecimiento, en los estadios intermedios, en pureza y conocimiento. Se trata de un esfuerzo parangonable con el que hacen los atletas, y, de hecho, a los teúrgos llega a

⁵¹ Iambl., *Myst.*, V, 15: “Así pues, pongo también especies dobles de sacrificios. Unas, de hombres purificados del todo, ‘las cuales’, como afirma Heráclito, ‘raramente alguna vez se dan en uno solo’, o propias de algunos pocos varones fáciles de contar, otras, materiales y corporeiformes y constituidas mediante el cambio, cuales se adaptan a los todavía retenidos por el cuerpo”.

⁵² Iambl., *Myst.*, V, 20: ‘Ἀλλὰ μὴν ὅποτε γέ τις τῶν θεουργικῶν θεῶν ὑπερκοσμίως μετάσχοι (τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ πάντων σπανιώτατον), ἐκεῖνος δὴπουθέν ἐστιν ὁ καὶ σωμάτων καὶ ὕλης ὑπερέχων ἐπὶ θεραπείᾳ τῶν θεῶν, ὑπερκοσμίῳ τε δυνάμει τοῖς θεοῖς ἐνούμενος. Οὐ δεῖ δὴ τὸ ἐν ἐνὶ ποτε μόλις καὶ ὄψε παραγιγνόμενον ἐπὶ τῷ τέλει τῆς ἱερατικῆς τοῦτο κοινὸν ἀποφαίνειν πρὸς ἅπαντας ἀνθρώπους, ἀλλ’ οὐδὲ πρὸς τοὺς ἀρχομένους τῆς θεουργίας ποιεῖσθαι αὐτόχρομα κοινόν, οὐδὲ πρὸς τοὺς μεσοῦντας ἐν αὐτῇ· καὶ γὰρ οὗτοι ἀμωσγέπως σωματοειδῆ ποιοῦνται τὴν ἐπιμέλειαν τῆς οὐσιότητος.

⁵³ Esta multitud, bien puede referirse, como señalan Clarke *et al.* (siguiendo a Des Places), a la multitud de los demás dioses, y no a la multiplicidad en general; Thillet (p. 190) entiende la multiplicidad universal.

⁵⁴ Iambl., *Myst.*, V, 22: Τί δέ; οὐχὶ τὸ ἀκρότατον τῆς ἱερατικῆς ἐπ’ αὐτὸ τὸ κυριώτατον τοῦ ὅλου πλήθους ἐν ἀνατρέχει, καὶ ἐν αὐτῷ ἅμα τὰς πολλὰς οὐσίας καὶ ἀρχὰς συνθεραπεύει; καὶ πάνυ γε, φήσοιμι· ἄν· ἀλλὰ τοῦτο ὀψιαίτατα παραγίγνεται καὶ τοῖς σφόδρα ὀλιγιστοῖς, καὶ ἀγαπητὸν εἰ καὶ ἐν δυσμαΐς τοῦ βίου ποτὲ ὑπάρξειεν.

llamarlos “verdaderos combatientes en torno al fuego (τῶν ἀληθινῶν ἀθλητῶν περὶ τὸ πῦρ)”.⁵⁵ Por eso, Jámblico censura a quien cree que sólo con una hora de estar de pie sobre ciertos trazos o caracteres va a ser poseído por la divinidad:

Efectivamente, hay algunos que, habiendo descuidado el estudio diligente de la contemplación efectiva (con relación al que invoca y con relación al vidente), habiendo deshonrado el orden del culto y la santidad de los trabajos durante mucho tiempo, habiendo desatendido instituciones sagradas y peticiones y demás rituales, consideran que es suficiente el solo estar de pie sobre los caracteres; y consideran que, aun haciendo esto solamente durante una hora, algún hálito los hace entrar. Pero ¿qué cosa bella o perfecta podría darse a partir de estas cosas?, o ¿cómo es posible que la esencia eterna y real de los dioses en las acciones sagradas se contacte con obras efímeras? A causa de estas cosas, por lo tanto, los hombres así precipitados se equivocan en todo, ni siquiera es digno que ellos sean contados entre los adivinos.⁵⁶

No es, pues, la religión un asunto que tenga poca importancia y que pueda considerarse marginal, relegable al tiempo libre de que uno disponga. Se trata del asunto más importante y capital de la existencia humana. Es más, al argumentar, en I, 11, cómo los géneros superiores no son considerados como seres pasibles, i. e., sujetos a la pasión, Jámblico deja ver que algunas de las actividades teúrgicas, más que dirigidas a los dioses, están encaminadas a conseguir un estado adecuado para su recepción: “algunas preparan lo útil para nosotros, o de alguna manera purifican y disuelven nuestras pasiones de hombres, o alejan alguna otra de las cosas terribles que nos ocurren”; la religión, más que de la adoración a los dioses,⁵⁷ se ocupa de la adecuación del universo, a fin de que esté dispuesto de la mejor manera para la recepción de los bienes que los dioses envían a este universo. Un ejemplo es la consagración de las figuras fálicas durante la primavera, pues

⁵⁵ Iambl., *Myst.*, I, 10.

⁵⁶ Iambl., *Myst.*, III, 13: Εἰσὶ γὰρ τινες οἱ τὴν ὅλην πραγματείαν τῆς τελεσιουργοῦ θεωρίας παριδόντες περὶ τε τὸν καλοῦντα καὶ περὶ τὸν ἐπόπτην, τάξιν τε τῆς θρησκείας καὶ τὴν ὀσιωτάτην ἐν πολλῷ χρόνῳ τῶν πόνων ἐμμονὴν ἀτιμάσαντες, θεσμούς τε καὶ ἐντυχίας καὶ τὰς ἄλλας ἀγιστείας παρωσάμενοι, ἀποχρῶσαν νομίζουσι τὴν ἐπὶ τῶν χαρακτήρων μόνην στάσιν, καὶ ταύτην ἐν μιᾷ ὥρᾳ ποιησάμενοι, εἰσκρίνειν νομίζουσι τὸ πνεῦμα· καίτοι τί ἂν γένοιτο ἀπὸ τούτων καλὸν ἢ τέλειον; ἢ πῶς ἔνεστι τὴν αἰδίον καὶ τῷ ὄντι τῶν θεῶν οὐσίαν ἐφημέροις ἔργοις συνάπτεισθαι ἐν ταῖς ἱεραῖς πράξεσι; διὰ ταῦτα δὴ οὐκ οἱ τοιοῦτοι προπετεῖς ἄνδρες τοῦ παντὸς ἀμαρτάνουσιν, οὐδ' ἄξιον αὐτοὺς ἐν μάντεσι καταριθμείσθαι.

⁵⁷ De hecho, Jámblico acepta que el culto podría no cumplirse sin mayores repercusiones para los dioses; si en *Myst.*, V, 10, pregunta: “¿cuál utilidad de los sacrificios habría además para los dioses?” En III, 20, había dicho: “por tanto, la actividad teúrgica es algo distinto, y sólo de parte de los dioses se produce la realización correcta de las obras divinas, ya que ni siquiera sería necesario en absoluto utilizar la veneración de los dioses, sino que, al menos con este razonamiento, sin culto podríamos tener, de parte de ellos mismos, los bienes divinos”.

esa ceremonia “es cierta contraseña de la potencia generativa, y consideramos que ésta es provocada para la generación del universo, por lo cual la mayoría de esas figuras se consagra en primavera, cuando también todo el universo recibe de parte de los dioses la generación de la creación entera”;⁵⁸ se trata, pues, para decirlo en otros términos, de una manera de hacer entrar en sintonía a los elementos con las acciones de los dioses. Paradigmático y significativo es el caso de las ceremonias donde el teúrgo profiere amenazas. Éstas se lanzan

contra cierto género de potencias en el cosmos, un género parcial, incapaz de discernir, irracional, el cual ciertamente recibe y obedece la palabra de otro, pero no dispone de conciencia propia ni distingue lo verdadero y lo falso, o lo posible o lo imposible. Cuando se le dirigen amenazas copiosamente, este género se turba y se aterroriza, dado que –pienso– de acuerdo con su naturaleza le corresponde moverse por las simulaciones y, en cuanto a lo demás, arrebatarse, a causa de la fantasía impulsiva e inestable de que dispone.⁵⁹

En este caso, se deja ver que la religión no somete al hombre a lo irracional. Por el contrario, subordina a lo irracional, manteniendo la jerarquía de los seres, no permitiendo que las fuerzas ciegas de la naturaleza se insolenten contra el ser humano que sí tiene razón. Otras explicaciones que ofrece Jámblico,⁶⁰ van en el mismo sentido, o bien el teúrgo actúa en nombre de los dioses, o bien la fuerza de los dioses, de acuerdo con su naturaleza, mantiene el orden jerárquico de los seres, de modo que siempre lo inferior es sometido por lo superior. También en el sentido de considerar a la religión como una manera de someter lo inferior a lo superior, y por ende, lo irracional a nuestro ser racional, puede leerse lo siguiente:

Pues nuestro pensamiento, que tiene una naturaleza apta para razonar y discernir cómo son las cosas, y reúne en sí muchas potencias vitales, suele dar órdenes a los espíritus irracionales y a los que sólo actúan de acuerdo con una sola actividad. Así, ciertamente los invoca como superiores, porque

⁵⁸ Iambl., *Myst.*, I, 11: τῆς γονίμου δυνάμεως σύνθημά τι εἶναί φαμεν, καὶ ταύτην προκαλεῖσθαι νομίζομεν εἰς τὴν γενεσιουργίαν τοῦ κόσμου· διόπερ δὴ τὰ πολλὰ τῶ ἡρι καθιεροῦται, ὅτε δὴ καὶ ὁ πᾶς κόσμος δέχεται ἀπὸ τῶν θεῶν τῆς γενέσεως ὅλης τὴν ἀπογέννησιν.

⁵⁹ Iambl., *Myst.*, VI, 5: ἐπὶ τι γένος δυνάμεων ἐν τῷ κόσμῳ μεριστὸν ἄκριτον ἀλόγιστον, ὃ δέχεται μὲν ἀπ’ ἄλλου λόγον καὶ κατακούει, οἰκεία δὲ συνέσει οὔτε χρῆται οὔτε τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος ἢ δυνατὸν ἢ ἀδύνατον διακρίνει. Τὸ δὴ τοιοῦτον ἀθρώως ἐπανατεινομένων τῶν ἀπειλῶν συγκινεῖται καὶ ἐκπλήττεται, ὡς ἂν οἶμαι πεφυκὸς αὐτὸ τε ἄγεσθαι ταῖς ἐμφάσεσι καὶ τὰ ἄλλα ψυχαγωγεῖν διὰ τῆς ἐμπλήκτου καὶ ἀσταθμῆτου φαντασίας.

⁶⁰ Iambl., *Myst.*, VI, 6-7.

intenta atraer –desde todo el cosmos que nos rodea– a los que contribuyen al funcionamiento del todo, de manera que bajen hacia las regiones que son abarcadas por él en las cosas particulares; pero les da órdenes como a inferiores, porque frecuentemente sólo se insertan como partes de lo que hay en el cosmos, más puras y más perfectas que las otras que se extienden en todo el cosmos; por ejemplo, si una parte del todo fuera intelectual, y el todo fuera inanimado o natural, pues entonces la parte menos amplia en potencia es más soberana que lo más extenso, incluso si esa parte se queda muchísimo muy atrás en magnitud y en dimensión de potestad.⁶¹

También o principalmente la religión, más que de la veneración de lo divino, se ocupa del mejoramiento humano, o, dicho de otro modo, el ser humano no podría legítimamente alcanzar a los seres divinos, si antes no ha alcanzado la adecuada aptitud, exigida a su propia condición humana, para recibir los dones divinos; o bien, dicho con una expresión que suena familiar al cristianismo, como lo afirma en I, 12, la religión busca la “salvación del alma”:

También a partir de las obras mismas, es evidente lo que ahora afirmamos significa la salvación del alma; en efecto, cuando contempla las “visiones dichosas”, el alma toma en cambio otra vida y activa otra actividad, y, creyendo rectamente, ni siquiera cree entonces que ella sea un ser humano: muchas veces, abandonando su propia vida, ha tomado a cambio la dichosísima actividad de los dioses. Por tanto, si la ascensión efectuada mediante invocaciones proporciona a los sacerdotes la purificación de sus pasiones, la liberación del lastre de la generación y la unión con el principio divino, ¿qué pasiones entonces atribuye uno a la ascensión? En efecto, tal invocación no hace bajar a los impasibles y puros hacia lo pasible e impuro, sino al contrario, hace puros e inmutables a los que somos pasibles por la generación.⁶²

En X, 5, Jámblico insiste, con otra formulación sobre la salvación del alma, llamándola entonces “felicidad”; señala la progresión que pasa igualmente por la purificación del alma y, mucha atención, por la ejercitación del pensamiento,⁶³ hasta llegar a la unión con los dioses:

⁶¹ Iambl., *Myst.*, IV, 2: Φύσιν γὰρ ἔχουσα λογίζεσθαι ἡμῶν ἢ διάνοια καὶ διακρίνειν ἥπερ ἔχει τὰ πράγματα, πολλάς τε δυνάμεις ζωῆς ἐν ἑαυτῇ συλλαβοῦσα, τοῖς ἀλογίστοις καὶ κατὰ μίαν τοῖς ἐπιτελουμένοις ἐνέργειαν ἐπιτάττειν εἴωθεν. Καλεῖ μὲν οὖν αὐτὰ ὡς κρείττονα, διότι ἀπὸ τοῦ περιέχοντος ἡμᾶς παντὸς κόσμου τὰ συντελοῦντα πρὸς τὰ ὅλα περὶ τὰ κατεχόμενα ἐν τοῖς μεριστοῖς ἔλκειν ἐπιχειρεῖ· ἐπιτάττει δὲ ὡς χείροσι, διότι καὶ μέρη τινὰ πολλάκις τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καθαρότερα καὶ τελειότερα ἐμφύεται τῶν ἀνηκόντων εἰς τὸν ὅλον κόσμον· οἷον εἰ τὸ μὲν εἶη νοερόν, τὸ δ' ὅλον ἄψυχον ἢ φυσικόν, τότε γὰρ τοῦ ἐπὶ πλεῖον διατείνοντος τὸ ἐπ' ἔλαττον διήκον εἰς ἔξουσίαν ἐστὶ κυριώτερον, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἀπολείπεται αὐτοῦ τῷ μεγέθει καὶ πλήθει τῆς ἐπικρατείας.

⁶² Iambl., *Myst.*, I, 12: Δῆλον δὲ καὶ ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων ὃ νυνὶ φαμεν εἶναι τῆς ψυχῆς σωτήριον· ἐν γὰρ τῷ θεωρεῖν τὰ μακάρια θεάματα ἢ ψυχὴ ἄλλην ζωὴν ἀλλάττεται καὶ ἐτέραν ἐνέργειαν ἐνεργεῖ καὶ οὐδ' ἄνθρωπος εἶναι ἡγεῖται τότε, ὀρθῶς ἡγουμένη· πολλάκις δὲ καὶ τὴν ἑαυτῆς ἀφείσα ζωὴν τὴν μακαριωτάτην τῶν θεῶν ἐνέργειαν ἀντηλλάξατο. Εἰ δὴ κάθαρσιν παθῶν καὶ ἀπαλλαγὴν γενέσεως ἔνωσιν τε πρὸς τὴν θεῖαν ἀρχὴν ἢ διὰ τῶν κλήσεων ἀνοδος παρέχει τοῖς ἱερεῦσι, τί δήποτε πάθῃ τις αὐτῇ προσάπτει; οὐ γὰρ τοὺς ἀπαθεῖς καὶ καθαροὺς εἰς τὸ παθητὸν καὶ ἀκάθαρτον ἢ τοιαύτη κατασπᾶ, τοῦναντίον δὲ τοὺς ἐμπαθεῖς γενομένους ἡμᾶς διὰ τὴν γένεσιν καθαρῶς καὶ ἀτρέπτους ἀπεργάζεται.

⁶³ διάνοια, se trata de la facultad discursiva del alma, inferior al νοῦς, intelección directa, no discursiva, de los universales.

Considera tú que aquélla es el primer camino hacia la felicidad, pues tiene en sí la plenitud intelectual de la unión divina de las almas. Y el don de la felicidad, sacerdotal y teúrgico, se llama “puerta hacia el dios artífice del universo”, o “lugar o morada del bien”. E incluye como potencia, primero, la pureza del alma, mucho más perfecta que la pureza del cuerpo; luego, ejercitación del pensamiento hacia la participación y contemplación del Bien, y liberación de los contrarios todos, y después de esto, la unión con los dioses dadores de los bienes.⁶⁴

Y en X, 7, insiste en que la teúrgia no es un asunto secundario de la vida, sino, volviendo a señalar de manera tripartita sus objetivos: purificación, liberación, salvación, declara que es lo más benéfico para el alma.

*y los teúrgos tampoco molestan al intelecto divino en cosas pequeñas, sino en las que se refieren a la purificación, liberación y salvación del alma; y ellos tampoco se afanan en cosas que ciertamente son difíciles, pero inútiles para los hombres, sino, por el contrario, en aquellas que, para el alma, son las más benéficas de todas.*⁶⁵

También vale la pena tener en cuenta, al considerar la religión como una vía del perfeccionamiento de la vida humana, que esta vida transcurre bajo la vigilancia de un demonio personal, que es el tema del libro IX:

este demonio está puesto como modelo, incluso antes de que las almas descendan hacia la generación. Una vez que el alma lo elige como guía, el demonio inmediatamente se coloca a su lado como ejecutor de las maneras de vida del alma, y cuando ella desciende al cuerpo, la ata al cuerpo, y custodia su ser común (compuesto de cuerpo y alma), y él mismo dirige la vida propia del alma, y lo que pensamos, lo reflexionamos porque él nos induce los principios de ello, y sólo hacemos eso que él nos trae al intelecto; mas dirige a los hombres sólo hasta que, mediante la teúrgia hierática, nos ponemos al frente un dios como vigilante y guía del alma, pues en ese momento, o cede ante el ser superior y entrega la dirección, o se subordina a él, para actuar conjuntamente, o de algún otro modo lo sirve como a quien es señor.⁶⁶

Como puede verse, también la relación que el demonio personal tiene con el alma tiene cariz intelectual, pues “lo que pensamos, lo reflexionamos porque él nos induce los

⁶⁴ Iambl., *Myst.*, X, 5: Αὕτη μὲν οὖν νοεῖσθω σοι (ἡ) πρώτη τῆς εὐδαιμονίας ὁδός, νοερὰν ἔχουσα τῆς θείας ἐνώσεως ἀποπλήρωσιν τῶν ψυχῶν· ἡ δ' ἱερατικὴ καὶ θεουργικὴ τῆς εὐδαιμονίας δόσις καλεῖται μὲν θύρα πρὸς θεὸν τὸν δημιουργὸν τῶν ὄλων, ἡ τόπος ἢ αὐλὴ τοῦ ἀγαθοῦ· δύναμιν δ' ἔχει πρώτην μὲν ἀγνεῖαν τῆς ψυχῆς πολὺ τελειότεραν τῆς τοῦ σώματος ἀγνείας, ἔπειτα κατάρτυσιν τῆς διανοίας εἰς μετουσίαν καὶ θέαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἐναντίων πάντων ἀπαλλαγὴν, μετὰ δὲ ταῦτα πρὸς τοὺς τῶν ἀγαθῶν δοτήρας θεοὺς ἔνωσιν.

⁶⁵ Iambl., *Myst.*, X, 7: οὐδὲ περὶ μικρῶν οἱ θεουργοὶ τὸν θεῖον νοὺν ἐνοχλοῦσιν, ἀλλὰ περὶ τῶν εἰς ψυχῆς κάθαρσιν καὶ ἀπόλυσιν καὶ σωτηρίαν ἀνηκόντων· οὐδὲ χαλεπὰ μὲν διαμελετῶσιν οὗτοι ἄχρηστα δὲ τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ τοῦναντίον τὰ τῆ ψυχῆ πάντων ὠφελιμώτατα.

⁶⁶ Iambl., *Myst.*, IX, 6: Οὗτος δὲ οὖν ὁ δαίμων ἔστηκεν ἐν παραδείγματι πρὸ τοῦ καὶ τὰς ψυχὰς κατιέναι εἰς γένεσιν· ὃν ἐπειδὴν ἔληται ἡ ψυχὴ ἡγεμόνα, εὐθὺς ἐφέστηκεν ὁ δαίμων ἀποπληρωτῆς τῶν βίων τῆς ψυχῆς, εἰς τὸ σῶμα τε κατιοῦσαν αὐτὴν συνδεῖ πρὸς τὸ σῶμα, καὶ τὸ κοινὸν ζῶον αὐτῆς ἐπιτροπεύει, ζῶν τε τὴν ἰδίαν τῆς ψυχῆς αὐτὸς κατευθύνει, καὶ ὅσα λογίζομεθα, αὐτοῦ τὰς ἀρχὰς ἡμῖν ἐνδιδόντος διανοοῦμεθα, πράττομεν τε τοιαῦτα οἷα ἂν αὐτὸς ἡμῖν ἐπὶ νοῦν ἄγῃ, καὶ μέχρι τοσοῦτου κυβερνᾷ τοὺς ἀνθρώπους, ἕως ἂν διὰ τῆς ἱερατικῆς θεουργίας θεὸν ἔφορον ἐπιστήσωμεν καὶ ἡγεμόνα τῆς ψυχῆς· τότε γὰρ ἡ ὑποχωρεῖ τῷ κρείττονι, ἢ παραδίδωσι τὴν ἐπιστάσιαν, ἢ ὑποτάττεται ὡς συντελεῖν εἰς αὐτόν, ἢ ἄλλον τινὰ τρόπον ὑπηρετεῖ αὐτῷ ὡς ἐπάρχοντι.

principios de ello, y sólo hacemos eso que él nos trae al intelecto”. Y ese demonio domina hasta que, mediante la teúrgia, un dios toma a cargo nuestra vida. Es claro que a Jámblico le preocupa que se guarde la jerarquía ontológica, y parece que la subordinación a la divinidad tendrá un carácter por encima (no inferior) de lo intelectual; sin embargo, también puede decirse que un dios no puede hacerse cargo de la vida del alma, mientras ésta no haya puesto su vida en orden con respecto a su propio demonio. Hay que estar, parece, en buenos términos con el cosmos y con uno mismo, que es el ámbito donde actúan los demonios, para poder entrar en relación con los dioses; al mismo tiempo, son los dioses quienes, mediante la teúrgia, ayudan al alma a ponerse en una situación adecuada, a obtener la aptitud, para que ellos puedan elevarla y unirla con ellos.

Conviene ahora volver a I, 3, y retomar la exposición del principio del conocimiento sobre lo divino donde Jámblico se refiere ya no al “conocimiento” de los dioses mismos, sino al que tiene el alma de otros seres superiores:

Así pues, nuestra connatural percepción de los acompañantes eternos de los dioses, debe corresponder con lo que son ellos mismos; por tanto, así como ellos tienen el ser siempre igualmente, así también el alma humana debe conectarse con ellos de la misma manera, mediante el conocimiento, pero nunca investigando la esencia, que está por encima de todas estas cosas, mediante conjetura u opinión o algún silogismo, cosas que comienzan alguna vez desde el tiempo, sino conectándose con ellos mediante las intelecciones puras y sin tacha, las cuales ha recibido desde siempre de parte de los dioses. Mas tú parece creer que *el conocimiento de las cosas divinas y el de cualesquiera otras es el mismo, y que la parte diferente siempre se da por los opuestos, como sucede incluso en las instancias dialécticas*; sin embargo, esto no es semejante de ninguna manera, pues el conocimiento de los dioses y sus acompañantes es totalmente distinto, está separado de toda oposición y no se basa en que ahora se le conceda o en que se genere, sino que existía, simple, desde la eternidad, coexistiendo en el alma.⁶⁷

Estas líneas señalan que para percibir a los acompañantes eternos de los dioses, se tienen medios connaturales, y que esa percepción, ese conocimiento, corresponde con lo que son

⁶⁷ Iambl., *Myst.*, I, 3: Ἐοικέτω δὴ οὖν τοῖς αἰδίοις τῶν θεῶν συνοπαδοῖς καὶ ἡ σύμφυτος αὐτῶν κατανόησις· ὡσπερ οὖν αὐτοὶ τὸ εἶναι ἔχουσιν ἀεὶ ὡσαύτως, οὕτω καὶ ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ κατὰ τὰ αὐτὰ τῇ γνώσει πρὸς αὐτοὺς συναπτέσθω, εἰκασίᾳ μὲν ἢ δόξῃ ἢ συλλογισμῶ τινι, ἀρχομένοις ποτὲ ἀπὸ χρόνου, μηδαμῶς τὴν ὑπὲρ ταῦτα πάντα οὐσίαν μεταδιώκουσα, ταῖς δὲ καθαραῖς καὶ ἀμέμπτους νόησεσιν αἷς εἴληφεν ἐξ αἰδίου παρὰ τῶν θεῶν, ταῦταις αὐτοῖς συνηρημένη· σὺ δ' εἰκας ἠγεῖσθαι τὴν αὐτὴν εἶναι τῶν θεῶν καὶ τῶν ἄλλων ὁποιωνοῦν γνώσιν, δίδοσθαί τε ἀπὸ τῶν ἀντικειμένων τὸ ἕτερον μόνιον, ὡσπερ εἶωθε καὶ ἐπὶ τῶν ἐν ταῖς διαλέκτοις προτεινομένων· τὸ δ' οὐκ ἔστιν οὐδαμῶς παραπλήσιον· ἐξήλλακται γὰρ αὐτῶν ἡ εἶδησις ἀντιθέσεώς τε πάσης κεχώρισται, καὶ οὐκ ἐν τῷ συγγωρεῖσθαι νῦν ἢ ἐν τῷ γίνεσθαι ὑφέστηκεν, ἀλλ' ἦν ἐξ αἰδίου μονοειδῆς ἐπὶ τῇ ψυχῇ συνυπάρχουσα.

ellos, esto es, se trata de un conocimiento adecuado a la esencia de los seres superiores (ya se dijo que, estrictamente hablando, no es conocimiento, pero Abamón mismo no abandona la expresión equívoca; la expresión “conocer”, aunque puede dar lugar a errores, se mantiene voluntariamente). Pero la esencia de los seres superiores siempre es idéntica, no cambia; ellos “tienen el ser siempre igualmente”. Por tanto, el conocimiento que se tiene de ellos, para ser adecuado a su esencia, tampoco debe cambiar. Arriba, en el párrafo anterior del mismo I, 3,⁶⁸ Abamón había dicho que el enlace con los dioses, es decir, el “conocimiento” de los dioses, no había que considerarlo “ambiguo”. Ahora se ve que esa falta de ambigüedad se debe, por una parte, a que los seres que se conocen tienen siempre de la misma manera su ser, y, por otra, a que ese conocimiento no depende de una serie de procedimientos que los hombres suelen usar en los debates filosóficos, a menudo para establecer la especie y el género de un ser determinado: la opinión, la conjetura, el silogismo. Es decir, estos procedimientos funcionan dialécticamente al establecer esencias que de suyo son cambiantes, ambiguas, pero no son adecuados para conocer esencias siempre idénticas.

Ahora bien, ¿cómo, entonces, el alma conoce a los dioses y a los seres superiores? Abamón aclara en el pasaje que estamos comentando: el alma debe ponerse en contacto con los dioses y sus acompañantes, es decir, debe conocerlos, mediante un conocimiento peculiar que se vale de “intelecciones puras y sin tacha” que el alma recibió de los dioses mismos. Se trata, pues, de un “conocimiento” innato e infuso.

Porfirio, por su parte, como se ve en el pasaje en cuestión, confunde el “conocimiento de las cosas divinas” con otras clases de conocimiento; por eso Abamón le reprocha: “tú pareces creer que el conocimiento de las cosas divinas y el de cualesquiera otras es el

⁶⁸ Cfr. supra n. 458.

mismo”. Nuevamente, parece ser ésta una postura del estoicismo, para el cual toda la realidad es homogénea.⁶⁹ En consecuencia, Porfirio tiene una visión también unívoca de lo que es conocer, deja de lado la distinción entre las diversas facultades u operaciones que conocen de manera distinta diferentes objetos. Por eso, las aclaraciones de Abamón hacen la distinción fundamentalmente en dos sentidos: a) no todo lo que se conoce es de la misma naturaleza: los dioses y sus acompañantes tienen siempre de la misma manera el ser, a diferencia de otros seres, cuya esencia es ambigua, y b) el tipo de “conocimiento” con que el alma puede unirse a los dioses es distinto del conocimiento que consigue mediante las operaciones de que se sirve cuando filosofa: no puede haber oposición, como cuando se distinguen especies dentro de los géneros; es un conocimiento que no puede ser gratuita o graciosamente concedido por el ser humano mismo, como cuando se lanzan hipótesis; no se genera, porque es innato.

Queda, por último, en la caracterización de este “conocimiento” de lo divino, expuesto al inicio de I, 3, explicar un poco su correlato ético. En efecto, allí se había señalado que este conocimiento “coexiste con el deseo sustancial del alma hacia el bien”.⁷⁰ En II, 10, aunque pudiéramos pensar que las epifanías que contemplan las almas durante los ritos son divagaciones de la fantasía, se afirma que “las verdaderas apariciones brillan en las costumbres verdaderas de las almas”,⁷¹ como si el alma y sus costumbres, se volvieran la mayor prueba de la verdad de esas apariciones, dando además por descontado que los dioses no engañan. Se trata de una formulación diferente, en términos religiosos, del intelectualismo socrático: el mal es ignorancia; para Porfirio, lo mismo que para Abamón,

⁶⁹ Cfr. supra n. 445.

⁷⁰ Cfr. supra n. 454.

⁷¹ También en Iambl., *Myst.*, III, 11, se dice que el profeta “tiene la inspiración de dios, la cual brilla en la sede pura de su propia alma”.

la ignorancia y el engaño son impureza e impiedad.⁷² La diferencia entre ambos es, como se ve en II, 11, que esa ignorancia y ese engaño no pueden ser depuestos con los solos medios intelectuales, como parece ser la idea de Porfirio, sino por la acción divina, expresada mediante símbolos y rituales inefables y sólo cognoscibles para los dioses; para Jámblico, no basta ser hombre instruido para escapar de la maldad, es preciso ser hombre piadoso.

El tema del bien en la obra tiene otras aristas, por demás interesantes. Menciono dos. La primera estriba en la ocultación de parte de los dioses de un determinado conocimiento, con el objetivo de afianzar la virtud del teúrgo: “cuando es preciso ejercitar la virtud, y a esto contribuye la incertidumbre del futuro, los dioses esconden las cosas que sucederán para hacer mejor nuestra alma”.⁷³

Es decir —si cabe hacer una reflexión con repercusiones para nuestros tiempos e importante en el campo de la bioética, por ejemplo—, el conocimiento, en este caso, de las cosas futuras, está subordinado al mejoramiento ético.

La segunda arista que quiero mencionar, casi como algo paradójico, es que la unidad del mundo y el común destino de los seres humanos aparecen de manera clara no cuando se piensa en el bien, sino cuando se piensa en el mal. Al dar respuesta a quienes niegan la providencia arguyendo que hay almas que padecen algún mal sin haber cometido injusticia, Abamón da la siguiente respuesta:

definiendo, los hombres dicen que la justicia estriba en la actividad libre propia del alma y en la distribución del mérito de acuerdo con las leyes establecidas y con el régimen gobernante. Los dioses, al contrario, juzgan que las cosas son justas teniendo en cuenta la total distribución del cosmos y la comunión de las almas con los dioses. Por eso, el juicio acerca de lo justo se hace de una manera entre los dioses, y de otra manera entre nosotros; y no me admiraría que, en la mayoría de los casos, no pudiéramos entender el juicio elevado y perfecto de los seres superiores.

¿Qué impide, pues, que lo justo para cada hombre, en particular y en consideración a todo el parentesco de las almas, sea juzgado por los dioses muy diferentemente? En efecto, si la comunión

⁷² Iambl., *Myst.*, II, 10: τὰ δ' ἀληθῆ ἐν τοῖς ἀληθέσιν ἦθεσι τῶν ψυχῶν ἐλλάμπει.

⁷³ Iambl., *Myst.*, X, 4: καὶ ὅταν μὲν ἀσκεῖν δέη τὴν ἀρετὴν καὶ συμβάλληται πρὸς τοῦτο ἢ τοῦ μέλλοντος ἀδηλία, ἀποκρύπτουσι τὰ ἐσόμενα ἕνεκα τοῦ τὴν ψυχὴν βελτίονα ἀπεργάζεσθαι.

de su misma naturaleza efectúa en las almas –en las almas que están en los cuerpos y en las que están sin cuerpos– un mismo enlace en la vida del cosmos y un orden común, entonces también es necesario que la multa de la pena sea reclamada al todo, y máxime cuando la magnitud de las injusticias cometidas antes por una sola supera la satisfacción que una sola puede hacer del castigo correspondiente a sus delitos.⁷⁴

Aquí Jámblico, una vez más, establece diferencias entre los dioses y los hombres; después caracteriza la justicia divina mediante su perspectiva más universal, y, además, añade la necesidad de que un daño debe ser reparado, aun cuando la reparación deba de llevarse a cabo por el conjunto de las almas y no por la sola alma que delinquirió. Así pues, se hace más evidente, en esta satisfacción de la pena, la dimensión comunitaria de la vida humana; si se me permite decirlo más coloquialmente y sin extenderme en otras reflexiones que pudieran ser pertinentes, los hombres todos estamos en el mismo barco.

Por lo demás, cabe recordar que el bien, más que una categoría moral que califique meramente los actos humanos, representa, ya desde Platón, una condición de existencia de todos los seres y la más alta de las realidades, y que en palabras de Jámblico se bifurca, por una parte, como lo más trascendente de todo, más allá de la esencia y de los dioses mismos, y, por otra, como bien que se participa a la común esencia de los dioses:

Existe, pues, el bien que está más allá de la esencia y el que existe de acuerdo con la esencia. Me refiero a aquella esencia, la más antigua y más honorable y que en sí misma es incorpórea, peculiaridad distintiva de los dioses y presente en todos los géneros que están en su entorno, que conserva de ellos la distribución y el orden propios, y que no se separa de éstos, y que, sin embargo, subsiste idéntica de la misma manera en todos.⁷⁵

⁷⁴ Iambl., *Myst.*, IV, 5: οἱ μὲν ἄνθρωποι τὴν ἰδίαν τῆς ψυχῆς αὐτοπραγίαν καὶ τὴν κατὰ τοὺς καθεστῶτας νόμους καὶ τὴν κρατοῦσαν πολιτείαν διανομὴν τῆς ἀξίας ἀφορίζονται εἶναι δικαιοσύνην· οἱ μὲντοι θεοὶ πρὸς τὴν ὅλην τοῦ κόσμου διάταξιν καὶ πρὸς τὴν συντέλειαν τοῖς θεοῖς τῶν ψυχῶν ἀποβλέποντες, τὴν κρίσιν τῶν δικαιωμάτων ἐπιβάλλουσιν. Διόπερ δὴ ἄλλως μὲν παρὰ τοῖς θεοῖς ἄλλως δὲ παρ' ἡμῖν τῶν δικαίων ἡ κρίσις γίγνεται· καὶ οὐκ ἂν θαυμάσαμι εἰ μὴ ἐφικνούμεθα ἐν τοῖς πλείστοις τῆς ἄκρας καὶ τελειοτάτης τῶν κρειττόνων κρίσεως.

Τί δὲ κωλύει καθ' ἑαυτὸν ἑκάστῳ καὶ μετὰ τῆς ὅλης συγγενείας τῶν ψυχῶν παρὰ τοῖς θεοῖς πολὺ διαφερόντως δοκιμάζεσθαι τὸ δίκαιον; εἴπερ γὰρ ἡ κοινωνία τῆς αὐτῆς φύσεως ἐν τε σώμασι καὶ ἄνευ σωμάτων οὐσας ταῖς ψυχαῖς συμπλοκὴν τινὰ τὴν αὐτὴν πρὸς τὴν τοῦ κόσμου ζωὴν καὶ τάξιν ἐναπεργάζεται κοινήν, καὶ τὴν ἔκτισιν τῆς δίκης ἀναγκαῖον ἀπαιτεῖσθαι ἀφ' ὅλων, καὶ μάλιστα ἡνίκα ἂν τὸ μέγεθος τῶν μὴ προὔπηργμένων ἀδικημάτων ὑπεραίρη τὴν ἀπὸ μιᾶς τῆς ἀκολουθοῦντος τοῖς πλημμελήμασι τιμωρίας ἀποπλήρωσιν.

⁷⁵ Iambl., *Myst.*, I, 5: Ἔστι δὴ οὖν τάγαθόν τό τε ἐπέκεινα τῆς οὐσίας καὶ τὸ κατ' οὐσίαν ὑπάρχον· ἐκείνην λέγω τὴν οὐσίαν τὴν πρεσβυτάτην καὶ τιμιωτάτην καὶ καθ' αὐτὴν οὐσαν ἀσώματον, θεῶν ἰδίωμα ἐξαίρετον καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη τὰ περὶ αὐτοὺς ὄντα, τηροῦν μὲν αὐτῶν τὴν οἰκείαν διανομὴν καὶ τάξιν καὶ οὐκ ἀποσπώμενον ταύτης, τὸ αὐτὸ δ' ὅμως ἐν ὅλοις ὡσαύτως ὑπάρχον.

Más precisiones a propósito de objetos, facultades y agentes del conocimiento

Hechas las aclaraciones necesarias a propósito del principio de conocimiento sobre lo divino, puede discurrirse ahora más detalladamente a propósito de las distinciones que hace Jámblico en relación con los seres que se conocen mediante la teúrgia y la mántica. Los “géneros superiores” (dioses, héroes, demonios, almas) se diferencian entre sí, de modo que no debe creerse que los demonios sean una especie dentro del género superior que podría ser el de los dioses, sino que se trata de géneros distintos; así pues, el procedimiento es claro: dividir y jerarquizar.⁷⁶ El libro VIII se ocupa precisamente de la jerarquía de los principios y de las divinidades. Pero ya antes, en el capítulo II, 3-9, se había hecho la jerarquización de las epifanías, teniendo como base la diferenciación de las peculiaridades de los géneros superiores, de acuerdo con su esencia, potencia y actividad, que se había hecho en el libro I.⁷⁷

Además, tomados en su conjunto, los géneros superiores tienen una naturaleza distinta de los seres que normalmente conocemos en este mundo, y, por consiguiente, los géneros superiores son también conocidos de una manera distinta; las diferencias se patentizan de varias maneras: no puede haber entre los seres superiores la distinción entre seres pasibles e impasibles;⁷⁸ los dioses no pueden definirse por los lugares que ocupan;⁷⁹ al movimiento del alma humana no pueden aplicarse las distinciones entre lo movido y lo que mueve, porque el movimiento del alma es simple y esencial, sin las distinciones entre lo que actúa y lo que padece;⁸⁰ la iluminación concedida por los dioses a través de las invocaciones no es ocasionada por éstas, porque la voluntad divina está por encima de la

⁷⁶ Iambl., *Myst.*, I, 4-6.

⁷⁷ Iambl., *Myst.*, I, 4-7 y II, 1-2.

⁷⁸ Iambl., *Myst.*, I, 10.

⁷⁹ Iambl., *Myst.*, I, 8-9.

⁸⁰ Iambl., *Myst.*, I, 4.

deliberación; la libertad en dios no sería capacidad de elegir el bien o el mal, acerca de lo cual se delibera, sino deseo permanente de bien:

Pues la iluminación mediante invocaciones es una manifestación directa y voluntaria de los dioses, y está muy lejos de ser promovida por tales invocaciones, pues, a causa de la actividad y de la perfección divinas, esa iluminación pasa al ámbito de lo visible, y sobrepasa tanto el movimiento libre del ser humano, cuanto el deseo divino del bien supera la vida que escoge deliberadamente.⁸¹

Dejar clara la diferencia ontológica entre los géneros superiores y los seres de este mundo será fundamental, porque la separación entre teúrgia y magia radica en la imposibilidad de que los seres inferiores puedan generar a los seres superiores;⁸² este principio está vigente incluso en la estructura interna de los géneros superiores mismos, sus actividades no pueden definir a sus esencias, puesto que éstas son anteriores a aquéllas.⁸³ Ejemplo: el alma, aun siendo causa de la pasibilidad del compuesto, es decir, siendo la causa de que el cuerpo animado por ella esté sujeto a la pasión, ella misma es impasible.⁸⁴ A la inversa, los seres superiores siempre definen a los inferiores:

Así, puesto que los segundos siempre se vuelven hacia los primeros, y los superiores preceden como paradigmas a los inferiores, entonces, a los inferiores les llega la esencia y la forma desde los superiores, y justo en los mejores se producen los posteriores; en tal forma, desde esos mejores les viene a los inferiores tanto el orden como la medida y lo que es cada uno, pero las peculiaridades no corren en sentido inverso, es decir, desde los más pequeños hacia los que los anteceden.⁸⁵

⁸¹ Iambl., *Myst.*, I, 12: Αὐτοφανῆς γάρ τις ἐστὶ καὶ αὐτοθελῆς ἡ διὰ τῶν κλήσεων ἔλλαμψις, πόρρω τε τοῦ καθέλκεσθαι ἀφέστηκε, διὰ τῆς θείας τε ἐνεργείας καὶ τελειότητος πρόεισιν εἰς τὸ ἐμφανές, καὶ τοσοῦτω προέχει τῆς ἐκουσίου κινήσεως ὅσον ἡ ἀγαθοῦ θεία βούλησις τῆς προαιρετικῆς ὑπερέχει ζωῆς.

⁸² Iambl., *Myst.*, III, 8: “y no corresponde por naturaleza a los superiores ser generados por los inferiores”.

⁸³ Iambl., *Myst.*, I, 4: “Y además hacia el final de la cuestión confundes la distinción natural, pues la pregunta inquiere *cómo las esencias se reconocen por sus actividades y por sus movimientos naturales y por sus acompañantes*. Mas ocurre todo lo contrario. En efecto, si las actividades y los movimientos fueran constitutivos de las esencias, las actividades y los movimientos también serían responsables de la diferencia de las esencias; mas si las esencias engendran las actividades, aquéllas, estando antes separadas, procuran a los movimientos, a las actividades y a los acompañantes el distinguirse”.

⁸⁴ Iambl., *Myst.*, I, 10.

⁸⁵ Iambl., *Myst.*, I, 8: Ἀεὶ οὖν ἐπιστρεφομένων τῶν δευτέρων ἐπὶ τὰ πρῶτα καὶ τῶν ἀνωτέρων ὡς παραδειγμάτων ἐξηγουμένων τῶν ὑποδεεστέρων, ἀπὸ τῶν κρειττόνων τοῖς χείροσιν ἢ τε οὐσία καὶ τὸ εἶδος παραγίγνεται, ἐν αὐτοῖς τε τοῖς βελτίοσι πρῶτως παράγεται τὰ ὕστερα, ὥστε ἀπ’ αὐτῶν ἐφήκει καὶ ἡ τάξις καὶ τὸ μέτρον τοῖς χείροσι καὶ αὐτὰ ἄπερ ἐστὶν ἕκαστα, ἀλλ’ οὐχὶ ἀνάπαλιν ἀπὸ τῶν ἐλαττόνων ἐπὶ τὰ προέχοντα αὐτῶν ἐπιρρεῖ τὰ ἰδιώματα.

Y los inferiores siempre se perfeccionan gracias a los superiores: “un alma se perfecciona por un intelecto, y una naturaleza por un alma, y asimismo las demás cosas se alimentan por los causantes”.⁸⁶

Así pues, la diferencia ontológica está en la base de la jerarquización del conocimiento, pues debe distinguirse entre el conocimiento que se tiene de los seres de este mundo, y el “conocimiento” que “se tiene” de los géneros superiores; la mántica y los ritos de la teúrgia deberán dividirse teniendo presente esa distinción y también la jerarquía misma de los géneros superiores; por ejemplo, en la teología egipcia, a Eikton, que es el primer engendro, posterior al uno no dividido, en quien está el primer inteligible y el primer inteligente, sólo se le venera en el silencio.⁸⁷ La jerarquía es tan decisiva que la condición misma de la persona que practica el culto, es decir, el grado de vinculación que guarda con respecto a la materia o al intelecto, determina también el grado de la mántica o del ritual.⁸⁸

Sin embargo, una vez señalada la diferencia de los géneros superiores entre sí y también, con mayor razón, con respecto a los demás seres inferiores, es importante para Jámblico señalar que esa diferencia no es un impedimento para que lo superior pueda actuar sobre lo inferior,⁸⁹ y por eso no es absurdo que incluso en la harina de cebada

⁸⁶ Iambl., *Myst.*, V, 10: “el alma se perfecciona por el intelecto, y la naturaleza por el alma, y asimismo las demás cosas se alimentan por sus causantes. Si es imposible que nosotros seamos causa primera de los demonios, por la misma razón tampoco somos causantes de su alimento”. Jámblico considera absurdo que se diga que nosotros somos alimentadores de los demonios. La cita me hace pensar que podría replantearse la idea generalmente extendida de que los sacrificios humanos entre los mexicanos se fundamentaban en que el Sol necesitaba de la sangre para vencer a la Luna y a sus hermanas las estrellas.

⁸⁷ Iambl., *Myst.*, VIII, 3.

⁸⁸ Sobre la jerarquía en el culto, según se participa de la materia o del intelecto, o bien de ambos, cfr. Iambl., *Myst.*, V, 14-18. Respecto de la mántica, por ejemplo, en id., *Myst.*, III, 3, se diferencia si el alma, separada de lo material, está consigo misma, se une al intelecto o se une a los dioses. La plegaria también se divide de manera tripartita en Iambl., *Myst.*, V, 26.

⁸⁹ Iambl., *Myst.*, “Yo, al menos, incluso no veo de qué modo se confeccionan los seres de aquí y se especifican, si ninguna divina creación y participación de las formas divinas se extiende a través de todo el cosmos. Mas esta opinión, que expulsa fuera de la tierra la presencia de los géneros superiores, es totalmente la destrucción de la sagrada ceremonia y de la comunión teúrgica de dioses con hombres. Pues no dice otra cosa sino que los seres divinos abandonan los lugares terrenales y que no se mezclan con los

puedan descubrirse vestigios de la acción de los géneros superiores.⁹⁰ Ahora bien, los dioses se relacionan con el mundo material, sobre todo mediante los demonios, y con las almas, a través de los héroes.⁹¹ Por tanto, hay jerarquía, pero también, simultáneamente, continuidad entre los géneros superiores, gracias a los géneros intermedios: los demonios y los héroes;⁹² y también hay continuidad entre los géneros superiores y el universo material, gracias a los llamados dioses visibles (los astros).⁹³ El universo es ordenado y bello gracias precisamente a la continuidad que guarda con respecto a los seres superiores, y éstos, con una peculiar manera de “actuar” en el mundo, no dejan de estar dirigidos hacia el Uno.⁹⁴ De hecho, al mismo tiempo que se señala la radical alteridad de los géneros superiores con respecto a este mundo, se van sugiriendo maneras en que esos géneros superiores se vinculan con la realidad cósmica, a tal punto que se genera una sola realidad, una serie encadenada, continua, en que la naturaleza cósmica admite, de acuerdo con su capacidad, la presencia de dichos géneros.⁹⁵

hombres, y que el lugar de aquí está desierto de ellos [...] Sin embargo, nada de esto es sano, pues ni los dioses son retenidos en algunas partes del cosmos, ni los lugares terrestres están desprovistos de ellos”.

⁹⁰ Iambl., *Myst.*, III, 17.

⁹¹ Iambl., *Myst.*, II, 1 s.

⁹² Iambl., *Myst.*, I, 5: “Por tanto, estos géneros medios cumplen la conjunción común de los dioses y de las almas, y hacen indisoluble el enlace de ellos, y conjuntan una continuidad única desde arriba hasta el final, y hacen que la comunidad del todo sea indivisible, y tienen combinación óptima y mezcla en la debida proporción con el todo, y transportan igualmente, en cierto modo, la procesión desde los mejores géneros hacia los más pequeños, y la ascensión desde los inferiores hacia los primeros; instalan orden y medidas de la distribución que desciende desde los géneros superiores, y de la recepción que surge entre los más imperfectos, y hacen que todos con todos conversen y armonicen, puesto que, desde arriba, reciben de los dioses las causas de todos éstos”.

⁹³ Iambl., *Myst.*, I, 20: “En efecto, los dioses visibles e invisibles comprenden en sí mismos el gobierno total de los seres en todo el cielo, esto es, en el cosmos, y en todas las potencias invisibles en el todo”.

⁹⁴ Jámblico habla de los astros como dioses visibles que “tienen” cuerpo (Iambl., *Myst.*, I, 17): “nosotros afirmamos que no son rodeados por los cuerpos, sino que con sus vidas y actividades divinas rodean los cuerpos; y que el cuerpo no impide su perfección intelectual e incorporeal, ni insertándose en medio les ocasiona dificultades; por lo cual ni siquiera necesita de mucho cuidado, mas acompaña espontáneamente y movido en cierto modo por sí mismo, no necesitado de atención de trabajo personal, sino elevándose al mismo tiempo uniformemente por sí mismo, por el ascenso de los dioses hacia el Uno”.

⁹⁵ Iambl., *Myst.*, I, 9: “con respecto a los seres de naturaleza semejante –según esencia o potencia, o también, de alguna manera, de semejante especie, o también de semejante género–, es posible pensar cierta comprensión o control; mas en cuanto a los seres que trascienden totalmente a todos, ¿qué intercambio en el caso de éstos, o travesía a través del todo o límite parcial o extensión local o algo de tales cosas, podría entonces pensarse en justicia? Sin embargo, pienso, cada uno de los que participan es de tal manera, que

Los demonios llevan a cabo en el mundo material una especie de “traducción” de la actividad de los dioses, pues la clase de los demonios

hace visible en obras concretas el bien invisible de los dioses, se asemeja a él y realiza las creaciones que se asimilan a ese mismo bien, y ciertamente hace que lo inefable de éste brille como dicho, y lo informe, en formas concretas, y lleva hacia razones comprensibles lo que de él está sobre toda razón, y, puesto que ya recibe la participación de lo bello, que le es connatural, lo proporciona generosamente y lo transmite a los géneros que vienen después de ella.⁹⁶

Pero la naturaleza y los dioses mismos realizan también esa actividad: “de algún modo simbólico, también la naturaleza reprodujo las razones invisibles mediante formas visibles, y la obra creadora de los dioses bosquejó la verdad de las ideas mediante imágenes visibles”.⁹⁷

El siguiente pasaje servirá para afirmar la ya mencionada vinculación de los seres superiores con el cosmos y para, ulteriormente, entender el papel concedido a las ciencias y a las artes humanas, entendidas como la observación aguda o la comprensión de los indicios que los dioses han colocado en el universo, pero distinta de la mántica propiamente divina:

Por tanto, los dioses dan indicios mediante la naturaleza, que está sometida a ellos en relación a la generación, tanto la común como la particular de cada uno de los seres, o mediante los demonios generativos que, presidiendo a los elementos del todo y a los cuerpos particulares, a los vivientes y a todos los que están en el cosmos, guían con facilidad los signos visibles, como les parece bien a los dioses. Estos demonios manifiestan simbólicamente la intención del dios, “no diciendo ni escondiendo” la pronosticación del porvenir, según dice Heráclito, “sino dando indicios”, ya que forman como en una impresión el modo de la actividad creadora también mediante la pronosticación. Por tanto, precisamente como mediante imágenes engendran todo, también dan

unos participan de ellos etéreamente; otros, aéreamente, y otros, acuáticamente; habiendo también observado esto el arte de las obras, él utiliza sus apropiaciones y sus invocaciones según tal división y parentesco”.

⁹⁶ Iambl., *Myst.*, I, 5: καὶ ἐκφαίνουσιν εἰς ἔργον τὸ ἀφανὲς αὐτῶν ἀγαθόν, ἀπεικαζομένην τε πρὸς αὐτό, καὶ τὰ δημιουργήματα ἐπιτελοῦσαν πρὸς τὸ αὐτὸ ἀφομοιούμενα, τὸ τε γὰρ ἄρρητον αὐτοῦ ῥητὸν καὶ τὸ ἀνείδειον ἐν εἴδει διαλάμπουσιν, καὶ τὸ ὑπὲρ πάντα λόγον αὐτοῦ εἰς λόγους φανεροὺς προσάγουσαν, καὶ δεχομένην μὲν ἦδη τῶν καλῶν τὴν μετουσίαν συμπεφυκυῖαν, παρέχουσαν δ' αὐτὴν ἀφθόνως τοῖς μεθ' ἑαυτὴν γένεσι καὶ διαφορθεύουσιν.

⁹⁷ Iambl., *Myst.*, VII, 1: καὶ ἡ φύσις τοῖς ἐμφανέσιν εἴδει τοὺς ἀφανεῖς λόγους διὰ συμβόλων τρόπον τινὰ ἀπετυπώσατο, ἡ δὲ τῶν θεῶν δημιουργία τὴν ἀλήθειαν τῶν ἰδεῶν διὰ τῶν φανερῶν εἰκόνων ὑπεγράψατο. En el mismo sentido, en VIII, 3 se afirma: “el intelecto creativo y primero de la verdad y de la sabiduría, avanzando hacia la generación, llevando hacia la luz la potencia invisible de las razones que han estado ocultas, se dice Amón, en la lengua de los egipcios”. En I, 11 también se dijo: “la naturaleza que incide en la generación formó como en una impresión algunas figuras visibles de razones invisibles”.

indicios asimismo mediante contraseñas; y quizá también remueven nuestra comprensión a partir del mismo punto de partida hacia una mayor agudeza.⁹⁸

El alma, incluida entre los géneros superiores, también da a la naturaleza razones que son inmutables,⁹⁹ y se atribuyen al alma facultades que se vinculan directamente con las cosas que se generan, como se ve en el siguiente pasaje:

el estar repartido en la multiplicidad y el poder darse a otros y el recibir en uno mismo la limitación de otros y el ser capaz, en las distribuciones de los divisibles, de satisfacer también a éstos, y el participar del movimiento primario y vivificante, y el tener comunión con todas las cosas, con las que existen y con las que se generan, y el recibir mezcla de todos y el ofrecer a otros la conmixtión de uno mismo, y el hacer extensivas esas peculiaridades con todas sus potencias y también con todas sus esencias y actividades, todo esto lo asignaremos a las almas como innato, diciendo verdad.¹⁰⁰

Jámblico también habla de ciertas potencias que los géneros superiores envían hacia la generación, con vistas a la salvación del todo:

hablemos de las potencias que fueron enviadas hacia acá y que se mezclan con la generación. Ciertamente ellas penetran igualmente para la salvación del todo, y mantienen unida la generación entera de acuerdo con los mismos principios. Son impasibles e inmutables; sin embargo, bajan hacia lo mutable y pasible.¹⁰¹

Es más, destacándose entre pensadores de su tiempo, como los maniqueos o los gnósticos, los cuales predicaban la maldad intrínseca del mundo material, Jámblico llega a hablar abiertamente de cierta materia divina, apta para recibir a los dioses, que tampoco están impedidos de iluminarla:

Que nadie se admire, pues, si decimos que también ciertas materias son puras y divinas; en efecto, habiendo sido creadas por el padre y demiurgo del todo, poseen esa perfección que es adecuada para recibir a los dioses. Y además, no hay ningún impedimento para que los superiores puedan iluminar

⁹⁸ Iambl., *Myst.*, III, 15: Τὰ μὲν οὖν σημεῖα οἱ θεοὶ ποιοῦσι διὰ τῆς φύσεως τῆς δουλευούσης αὐτοῖς πρὸς τὴν γένεσιν, τῆς τε κοινῆς καὶ τῆς ἰδίας ἐκάστων, ἢ διὰ τῶν γενεσιουργῶν δαιμόνων οἵτινες τοῖς στοιχείοις τοῦ παντὸς καὶ τοῖς μερικοῖς σώμασι ζώοις τε καὶ τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ πᾶσιν ἐπιβεβηκότες ἄγουσι τὰ φαινόμενα μετὰ ῥαστώνης ὅπηπερ ἂν δοκῆ τοῖς θεοῖς. Συμβολικῶς δὲ τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ ἐμφαίνουσι, καὶ τὴν τοῦ μέλλοντος προδηλώσιν καθ' Ἡράκλειτον οὔτε λέγοντες οὔτε κρύπτοντες ἀλλὰ σημαίνοντες, ἐπειδὴ τῆς δημιουργίας τὸν τρόπον ἀποτυποῦσι καὶ διὰ τῆς προδηλώσεως. Καθάπερ οὖν δι' εἰκόνων γεννῶσι πάντα, καὶ σημαίνουσιν ὡσαύτως [καὶ] διὰ συνθημάτων· ἴσως δὲ καὶ τὴν ἡμετέραν σύνθεσιν ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀφορμῆς εἰς ὄξύτητα πλεῖον ἀνακινούσιν.

⁹⁹ Iambl., *Myst.*, I, 10: “cuando a veces el alma se presenta en un cuerpo, ni ella padece, ni las razones que da al cuerpo; pues éstas, simples y únicas en especie, también son formas que no admiten ni una sola perturbación ni extravío de sí mismas”.

¹⁰⁰ Iambl., *Myst.*, I, 5: Τὸ δ' εἰς πλῆθος ἤδη διακρινόμενον καὶ δυνάμενον ἑαυτὸ διδόναι ἄλλοις, δεχόμενον τε ἀφ' ἑτέρων τὸ πέρας ἐν ἑαυτῷ, καὶ ἰκανὸν μὲν ἐν ταῖς διανομαῖς ὄν τῶν μεριστῶν ὥστε καὶ ταῦτα ἀποπληροῦν, κινήσεως δὲ πρωτουργοῦ καὶ ζωοποιοῦ μέτοχον, κοινωνίαν τε ἔχον πρὸς ὅλα τὰ ὄντα καὶ τὰ γινόμενα, σύμμιξιν τε ἀπὸ πάντων παραλαμβάνον, καὶ σύγκρασιν ἀφ' ἑαυτοῦ ἐπὶ πάντα παρεχόμενον, καὶ ταῦτα δι' ὅλων τῶν ἐν ἑαυτῷ δυνάμεων τε καὶ οὐσιῶν καὶ ἐνεργειῶν διατείνον τὰ ἰδιώματα, τοῦτο δὲ πᾶν ἔμφυτον ταῖς ψυχαῖς ἀποδῶμεν, ἀληθῆ λέγοντες.

¹⁰¹ Iambl., *Myst.*, I, 18: περὶ τῶν τῆδε καταπεπομένων καὶ συμμιγνυμένων πρὸς τὴν γένεσιν διέλθωμεν. Αὐταὶ τοίνυν ἐπὶ μὲν σωτηρίᾳ τοῦ παντὸς διήκουσιν ὡσαύτως καὶ συνέχουσιν ὅλην τὴν γένεσιν κατὰ τὰ αὐτὰ· ἀπαθείς τέ εἰσι καὶ ἀτρεπτοὶ, καίτοι εἰς τὸ τρεπόμενον καὶ πάσχον καθήκουσιν.

a sus inferiores, y, por consiguiente, nada separa a la materia de la participación de los bienes mejores, de modo que cualquier materia que sea perfecta y pura y poseedora de la forma del bien es apta para el recibimiento de los dioses; así pues, ya que las cosas terrestres de ninguna manera debían estar privadas de la comunión divina, también la tierra recibió cierta porción divina de ella, una que es capaz de dar lugar a los dioses.¹⁰²

Así pues, los géneros superiores tienen una presencia peculiar en el universo por la cual éste se vuelve un sistema en que se hallan cifradas de manera visible realidades invisibles, un sistema de correspondencias. Consecuentemente, al conocer el universo, los hombres pueden conocer también esa presencia de los géneros superiores, o dicho de otra manera, para conocer a esos géneros superiores, los hombres pueden servirse del universo, con la ayuda de la analogía, pero deben hacerlo bajo ciertas condiciones, evitando confundir el conocimiento del mundo natural con el de aquellos géneros; por ejemplo, no debe atribuirse a lo superior lo que se encuentra en lo inferior, y mucho menos lo que ni siquiera se encuentra en lo inferior, como, por ejemplo, atribuir pasibilidad a los dioses, cuando ni siquiera el alma es pasible.¹⁰³

Son varios los pasajes donde Jámblico se sirve de la analogía para hacer la exposición de su pensamiento. Casi desde el principio la propone como el método adecuado para delimitar las particularidades de los géneros divinos:

considerando la misma cosa analógicamente en el caso de los géneros que nos preceden –por ejemplo, en los muchos géneros que hay entre los dioses, y luego, en aquellos que hay entre los demonios y héroes, y finalmente en las almas–, uno podría definir su particularidad.¹⁰⁴

Un poco más adelante deja claro que la división entre esencia, potencia y actividades, debe aplicarse en común a todos los géneros:

¹⁰² Iambl., *Myst.*, V, 23: Μη δὴ τις θαυμαζέτω ἐὰν καὶ ὕλην τινὰ καθαρὰν καὶ θεῖαν εἶναι λέγωμεν· ἀπὸ γὰρ τοῦ πατρὸς καὶ δημιουργοῦ τῶν ὅλων καὶ αὕτη γενομένη, τὴν τελειότητα ἑαυτῆς ἐπιτηδεῖαν κέκτηται πρὸς θεῶν ὑποδοχὴν. Καὶ ἅμα οὐδὲν διείργει τὰ κρείττονα πρὸς τὸ δύνασθαι τὰ καταδεέστερα ἑαυτῶν ἐλλάμπειν, οὐδὲ τὴν ὕλην οὐδὲν ἀφίστησιν οὐδὲν τῆς τῶν βελτιόνων μετουσίας, ὥστε ὅση τελεία καὶ καθαρὰ καὶ ἀγαθοειδῆς ὑπάρχει πρὸς θεῶν ὑποδοχὴν ἐστὶν οὐκ ἀνάρμοστος· ἐπεὶ γὰρ ἔδει καὶ τὰ ἐν γῆ μηδαμῶς εἶναι ἄμοιρα τῆς θείας κοινωνίας, ἐδέξατό τινα ἀπ’ αὐτῆς θεῖαν μοῖραν καὶ ἡ γῆ, ἱκανὴν οὖσαν χωρῆσαι τοὺς θεοὺς.

¹⁰³ Iambl., *Myst.*, I, 10.

¹⁰⁴ Iambl., *Myst.*, I, 4: τὴν δ’ ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ταυτότητα ἐπὶ τῶν ἀναφερόντων ἀναλογιζόμενος, οἷον ἐπὶ τῶν πολλῶν ἐν τοῖς θεοῖς γενῶν, καὶ αὐθις ἐπὶ τῶν ἐν τοῖς δαίμοσι καὶ ἥρωσι, καὶ τὸ τελευταῖον ἐπὶ τῶν ψυχῶν, δύναιτο ἂν τις αὐτῶν ἀφορίζεσθαι τὴν ιδιότητα.

No pienses, pues, que esta división [de los géneros superiores en dioses, demonios, héroes y almas] es exclusiva de las potencias o de las actividades o de la esencia, ni la inspecciones considerando aisladamente a uno de ellos; si la extiendes en común a cada uno, darás buen final a la respuesta acerca de las peculiaridades que buscaste, divinas y demoniacas y heroicas y esas que hay en las almas.¹⁰⁵

Además, al explicar las peculiaridades de los géneros divinos, y casi como un entrenamiento para el lector, sólo se ocupa de extremos (dioses y almas), pues confía en que por analogía se podrán deducir las peculiaridades de los géneros intermedios (demonios y héroes) que él ha dejado de lado:

Por tanto, ya que en el caso de estas dos vías completamos la división perfecta de los cuatro géneros, en el caso de las otras, por concisión y porque de alguna manera, en lo que queda, la comprensión de las peculiaridades medias es evidente, pensamos que basta mostrar sólo las peculiaridades extremas, y porque son supuestamente conocidas a partir de éstas, dejaremos las medias de lado, haciendo de esta manera su definición a través de las más breves.¹⁰⁶

Así, tras explicar las peculiaridades de los dioses y de las almas, deja al lector la tarea de, basado en la semejanza, entender las peculiaridades de los demonios y de los héroes:

Entonces, siendo tales las diferentes peculiaridades en los extremos, no difícilmente podría uno –lo que decíamos ahora precisamente– entender sus peculiaridades medias, las de los demonios y las de los héroes: dado que están cerca de cada uno de los extremos, tienen semejanza con cada uno de ellos, y se separan de ambos hacia la mitad; entretejen mezcladamente, a partir de ellos, la comunión armónica en el intelecto, y se entretejen con ella en las medidas convenientes. Entiéndanse, por tanto, de esta manera las peculiaridades de los primeros géneros divinos.¹⁰⁷

Jámblico, dejando un paradigma de lo que propone, usa profusamente la analogía al explicar las epifanías a lo largo de todo el libro II,¹⁰⁸ y así, presentando una división más amplia de los géneros superiores (dioses, demonios, héroes, arcángeles, ángeles, arcontes supracósmicos y arcontes híficos), utiliza la analogía para aclarar cómo los distintos

¹⁰⁵ Iambl., *Myst.*, I, 5: Ταύτην δὴ οὖν τὴν διαίρεσιν μὴ νομίσης ἰδίαν εἶναι δυνάμεων ἢ ἐνεργειῶν ἢ οὐσίας, μηδὲ χωρὶς διαλαβῶν ἐφ' ἐνὸς αὐτῶν ἐπισκόπει, κοινῇ δὲ κατὰ πάντων αὐτὴν διατείνας τούτων, τὸ τέλος ἀποδώσεις τῇ ἀποκρίσει περὶ ὧν ἐπεζητήσας θεῶν τε καὶ δαιμονίων καὶ ἡρωικῶν καὶ τῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἰδιωμάτων.

¹⁰⁶ Iambl., *Myst.*, I, 6: ὅποτε δὴ οὖν ἐπὶ τῶν δύο τούτων ἐφόδων τελείαν ἀπεπληρώσαμεν τὴν τῶν τεττάρων γενῶν διαίρεσιν, ἐπὶ τῶν ἄλλων συντομίας ἕνεκα, καὶ διότι φανερά πῶς ἐστὶ τὸ λοιπὸν ἢ τῶν μέσων περιλήψης, ἐξαρκεῖν οἴομεθα μόνα τὰ ἄκρα παραδεικνύναι ἰδιώματα, τὰ δὲ μέσα ὡς ἂν ὄντα ἀπ' αὐτῶν γνώριμα παραλείψομεν, ὧδέ πως αὐτῶν ποιούμενοι διὰ βραχυτάτων ἀφορισμῶν.

¹⁰⁷ Iambl., *Myst.*, I, 7: Τοιούτων δὴ ὄντων τῶν διαφόρων ἰδιωμάτων ἐν τοῖς ἄκροις, οὐ χαλεπῶς ἂν τις, ὃ δὴ νῦν ἐλέγομεν, καὶ τὰ μέσα αὐτῶν ἰδιώματα τὰ τῶν δαιμόνων τε καὶ ἡρώων ἐννοήσῃ, σύγγενος ὄντα ἑκατέρω τῶν ἄκρων, ἔχοντα ὁμοιότητα πρὸς ἑκάτερον καὶ ἀπ' ἀμφοτέρων ἀφιστάμενα πρὸς τὸ μέσον, σύμμικτόν τε ἀπ' αὐτῶν τὴν ὁμοιογενεὴν κοινωνίαν συμπλέκοντα καὶ πρὸς αὐτὴν ἐν μέτροις τοῖς προσήκουσι συμπλεκόμενα. Τοιαῦτα δὴ οὖν νοεῖσθω τῶν πρώτων θεῶν γενῶν τὰ ἰδιώματα.

¹⁰⁸ Iambl., *Myst.*, II, 3-9.

atributos (brillo, velocidad, uniformidad, belleza, etcétera) se presentan en cada uno de esos géneros, de acuerdo con las diferencias que les son propias. Pero el uso de la analogía aparece a lo largo de toda la obra, como consecuencia de la división y jerarquización de las entidades del universo. Por ejemplo, al referirse al hecho de que todas las operaciones de la mántica tienen la autoría de un ser superior, Abamón dice que el grado de beneficio que se obtiene depende de la jerarquía del ser superior que las realiza:

Pero donde los beneficios son perfectos, suficientes y sin defecto, los dioses son sus autores; donde son medianos y un tanto alejados de los supremos, tienen ángeles que los realizan y los manifiestan, y se asigna a los demonios ejecutar los beneficios más pequeños.¹⁰⁹

El proceso analógico lo describe más adelante Jámblico al ocuparse del sacrificio, con las siguientes palabras:

Al derribar así, en general, las torpes sospechas acerca de los sacrificios, les contrapusimos las intelecciones verdaderas; en particular, acerca de cada una de las especies de sacrificios —ya que la argumentación propia acerca de los sacrificios pide una exposición distinta; una argumentación que es propia de otro tema, y que, al mismo tiempo, se deduce a partir de lo dicho—, cualquiera, si es naturalmente apto y capaz de extender el pensamiento a partir de lo uno hacia lo múltiple, conocerá fácilmente, a partir de estos razonamientos, lo que se ha omitido.¹¹⁰

¹⁰⁹ Iambl., *Myst.*, III, 18: ἀλλ' ὅπου μὲν τέλεια τὰ κατορθώματά ἐστι καὶ αὐταρκῆ καὶ ἀνευδεῆ, θεοὶ τούτων εἰσὶν ἡγεμόνες, ὅπου δὲ μέσα καὶ βραχύ τι τῶν ἄκρων ἀπολειπόμενα ἀγγέλους ἔχει τοὺς ἐπιτελοῦντας αὐτὰ καὶ ἀποδεικνύοντας, τὰ δ' ἔσχατα δαίμοσι διαπράττεσθαι ἀπονενέμηται.

¹¹⁰ Iambl., *Myst.*, V, 13: Κοινῶς μὲν οὕτω τὰς ἀτόπους ὑπονοίας ἀνελόντες περὶ θυσιῶν ἀντ' αὐτῶν τὰς ἀληθεῖς νοήσεις ἀντεισηγάγομεν κατ' ἰδίαν περὶ ἐκάστου θυσιῶν εἶδους, ὡς ὁ ἴδιος λόγος περὶ τῶν θυσιῶν ἀπαιτεῖ τὴν διάρθρωσιν, ὅστις ἄλλης τέ ἐστι πραγματείας καὶ ἅμα ἀπὸ τῶν εἰρημένων, ὅστις εὐφυῆς ἐστι καὶ ἀφ' ἑνὸς ἐπὶ πολλὰ δυνατὸς διατείνειν τὴν διάνοιαν ῥαδίως γινώσεται ἀπὸ τούτων καὶ τὰ παραλειπόμενα. Puede compararse este pasaje con otro del *Protréptico*, cap. 4, donde, comentando a Arquitas, Jámblico se ocupa de la analogía como método mediante el cual, a partir de un principio único e idéntico, se recorre la cadena de los seres en dos direcciones, desde lo uno a lo múltiple y viceversa. Pero aquí, además, al proceso analógico le sigue uno sintético, que reconduce todo hacia el Uno (Iambl., *Protr.*, 4): “Al final, la persuasión se eleva precisamente hacia lo más alto, de la siguiente manera: *Me parece que quien es capaz de analizar todos los géneros de acuerdo con uno y el mismo principio, y de reunirlos nuevamente y de enumerarlos, ése me parece ser el más sabio y el poseedor de toda la verdad, uno que ha encontrado un bello observatorio desde el cual puede mirar a dios y todo lo que está dispuesto en su orden y en su jerarquía; él mismo, encontrando mentalmente este camino transitable, marchará directamente hacia su objetivo al anudar los principios con los fines y al reconocer que dios es principio, fin y medio de todo lo terminado de acuerdo a la justicia y a la recta razón.*

”También en estas líneas, Arquitas establece claramente el objetivo de la exhortación teológica, porque no estima conveniente detenerse en muchos principios y en todos los géneros del ser, sino que se esfuerza en analizar todo bajo uno y el mismo principio; a partir de éste, clasifica numéricamente lo cercano al Uno, y de esta manera siempre observa lo que está más alejado y más dividido, hasta que la multiplicidad se sume en compuestos que resultan de múltiples elementos; así, avanzando en ambas direcciones, el hombre sería capaz de ascender desde lo múltiple hacia lo uno y descender de lo uno hacia lo múltiple.

Así pues, al desciframiento de esa presencia de lo invisible a través de lo visible, se puede consagrar el esfuerzo humano, y la última verdad, pequeña y significativa simultáneamente, es que toda afirmación fruto de este esfuerzo será un enunciado analógico.¹¹¹ Pero, en el caso de la observación atenta de lo visible, como paso previo del proceso analógico, se puede hablar de cierto tipo de mántica humana que todavía no es la especie más alta, sino una especie de icono de la divina mántica;¹¹² se trata, para dejarlo más claro, del lugar que concede Jámblico precisamente a las ciencias o a las artes, cuyo conocimiento se basa en la observación de la naturaleza o en la reflexión crítica sobre ella:

En seguida quiero atacar esta y las otras cosas que, calumniando, lanzas contra la precognición divina, al tratar otros métodos acerca de la predicción del futuro. En efecto, a mí no me parece valioso, el que, por disposición natural, se dé alguna aptitud para la pronosticación del porvenir – como se da también en los animales la precognición de los sismos o de los vientos o de las tormentas–, pues tal mántica obedece a la agudeza de la percepción, o a la simpatía, o a algún otra conmoción de potencias naturales, es connatural y no tiene nada de sagrado ni sobrenatural; ni el que alguien, por raciocinio humano o por asidua observación técnica, conjeture a partir de indicios aquellos sucesos cuyos indicios tienen el poder de declararlos (como, a partir de la contracción del pulso y del escalofrío, los médicos pronostican la fiebre por venir), en lo absoluto, tampoco esto me

”Ya que aspiramos sobre todo a la verdad y a la sabiduría, Arquitas, exhortándonos hacia esta ciencia, dice que el hombre más sabio y poseedor de toda la verdad es quien tiene la ciencia del dividir mediante las primeras formas y géneros; quien los reúne en uno a través de la ciencia sintética, y quien contempla al Uno, que precisamente es el objetivo de la contemplación.

”Incluso introdujo un bien todavía más excelente, a saber, el que se pueda desde allí, como desde un observatorio, mirar a dios y todo lo que está en la esfera de dios. En efecto, si dios es el señor de toda la verdad y de la felicidad y de la esencia, de la causa y de todos los principios, hay que preocuparse de esto, de poseer, sobre todo, esa ciencia, a través de la cual uno lo mirará limpiamente, encontrará el camino amplio hacia él y enlazará los fines con los principios. En efecto, ésta es la existencia y la felicidad más perfecta, la que ya no distingue más lo último de lo primero, sino que reúne ambos en uno solo, y contiene al mismo tiempo principios, fin y medio. De esta clase, pues, es la causa divina, a la cual es necesario que se adhieran los que intentan ser felices. De esta manera, la exhortación, recorriendo todo (tanto lo que está en nosotros, como lo que está en la naturaleza y, en una palabra, en todos los seres), recapitula todas las vías en una ascensión que llega hasta dios”.

¹¹¹ Cabe tomar en cuenta el aserto del teólogo católico Karl Rahner, cuando, hablando de la inefabilidad de Dios y de que todos los enunciados teológicos son análogos, advierte: “hay que precaverse de la opinión escolásticamente ingenua de que un concepto análogo fuese un cruce híbrido entre un concepto normalmente unívoco y un concepto equívoco, mientras que, para una verdadera comprensión de la analogía, ésta significa una estructura básica y fundamental del conocimiento humano” (Rahner, p. 20). Más adelante, Rahner (p. 25) sostiene: “el teólogo lo es de veras, cuando no piensa tranquilamente que habla con claridad y transparencia, sino que experimenta estremecido el umbral de la analogía entre el ‘sí’ y el ‘no’ al situarse sobre el abismo de la inefabilidad de Dios y, al mismo tiempo, la experimenta y testifica lleno de felicidad”. Pienso que estas últimas palabras también describen el modo en que Jámblico se expresa varias veces a lo largo de su obra.

¹¹² Iambl., *Myst.*, III, 27.

parece que tenga algo de valioso y bueno; pues ahí se procede humanamente y se deduce mediante nuestro pensamiento, y se diagnostica sobre casos que se dan en la naturaleza, en consenso con lo que sucede normalmente, no más allá del orden corpóreo. De manera que, si existe en nosotros alguna noción natural del futuro, como la potencia que se muestra claramente actuante en todos los otros seres de la naturaleza, dicha noción, en verdad, no tiene nada de bienaventurado. ¿Cuál, pues, de los bienes implantados en nosotros por la naturaleza de la generación sería un bien legítimo, perfecto y eterno?¹¹³

Del pasaje se desprende que la precognición divina, es decir, la capacidad, otorgada por los dioses, de prever el futuro, se distingue, por una parte, de la pronosticación que puede darse a partir de indicios presentes en la naturaleza, y por otra, de las artes humanas, pues éstas se sirven del raciocinio humano y de observación técnica, mediante reflexión o discernimiento, para inferir el porvenir de asuntos meramente del orden corpóreo. La pronosticación divina, por lo que se colige a partir de la exclusión de las otras clases de pronosticación, es sobrenatural, sagrada, valiosa, buena, por encima del orden corpóreo, bienaventurada, es un bien, otorgado por los dioses, legítimo, perfecto y eterno.

Por otra parte, cabe aclarar, con respecto a los indicios que se hallan en la naturaleza, que dios se establece frente a ellos de manera distinta de como lo hacen los hombres, no como su intérprete, sino como su productor:

En efecto, dios no se divide según los distintos modos de adivinación, sino que realiza todos sin dividirse; y no lleva a cabo en distintos tiempos a veces unos y a veces otros, sino que los crea todos en conjunto y simultáneamente, en un solo impulso; y no está retenido en los indicios, constreñido o limitado por ellos, sino que él en sí mismo contiene también esos indicios, y los abarca en uno y los envía desde sí, de acuerdo con una voluntad única.¹¹⁴

¹¹³ Iambl., *Myst.*, X, 3: Βούλομαι δὴ τὸ μετὰ τοῦτο καὶ τὰ ἄλλα ἐπιδραμεῖν, ὅσα διαβάλλων τὴν θεῖαν πρόγνωσιν ἄλλας τινὰς μεθόδους αὐτῆ παραβάλλεις, περὶ τὴν τοῦ μέλλοντος προμήνυσιν διατριβοῦσας. Ἐμοὶ γάρ, οὔτε εἴ τις ἐκ φύσεως ἐπιτηδειότης εἰς σημασίαν τοῦ ἐσομένου παραγίνεται, ὡσπερ ἡ τοῖς ζώοις τῶν σεισμῶν ἢ τῶν ἀνέμων ἢ τῶν χειμῶνων συμπίπτει πρόγνωσις, τίμιος εἶναι δοκεῖ· κατ' αἰσθήσεως γάρ ὀξύτητα ἢ κατὰ συμπάθειαν ἢ κατ' ἄλλην τινὰ φυσικῶν δυνάμεων συγκίνησιν ἢ τοιαύτη ἔμφυτος συνέπεται μαντεία, οὐδὲν ἔχουσα σεμνὸν καὶ ὑπερφυές· οὔτε εἴ τις κατὰ λογισμὸν ἀνθρώπινον ἢ τεχνικὴν παρατήρησιν ἀπὸ σημείων τεκμηριούται ἐκεῖνα ὧν ἐστὶ τὰ σημεία δηλωτικά (ὡς ἀπὸ συστολῆς ἢ φρίκης τὸν μέλλοντα πυρετὸν προγιγνώσκουσιν οἱ ἰατροί), οὐδὲν οὐδὲ οὕτως μοι δοκεῖ τίμιον ἔχειν καὶ ἀγαθόν· ἀνθρωπίνως τε γὰρ ἐπιβάλλει καὶ συλλογίζεται τῆ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ, περὶ τε τῶν ἐν τῆ φύσει τοῖς γιγνομένοις ὁμολογουμένως οὐ πόρρω τῆς σωματοειδοῦς τάξεως ποιεῖται τὴν διάγνωσιν. Ὡστε οὐδ' εἰ φυσικὴ τις ἔνεστιν ἐν ἡμῖν ἐπιβολὴ τοῦ μέλλοντος, ὡσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἡ δύναμις ἥδε ἐναργῶς ἐνεργούσα διαφαίνεται, οὐδὲν οὐδὲ αὕτη μακαριστὸν τῶ ὄντι κέκτηται· τί γὰρ ἂν εἴη γνήσιον καὶ τέλειον καὶ αἰδίων ἀγαθὸν τῶν ὑπὸ τῆς φύσεως τῆς ἐν γενέσει εἰς ἡμᾶς ἐμφυομένων; Véase también Iambl., *Myst.*, III, 28: “muchas otras artes, como la medicina y la gimnástica y todas las que comparten con la naturaleza su propia eficacia, utilizan el dominio sobre la generación visible y las cualidades de las emanaciones enviadas desde el cielo, que aparecen mediante las percepciones”.

¹¹⁴ Iambl., *Myst.*, III, 17: Οὐδὲ γὰρ μερίζεται ὁ θεὸς παρὰ τοὺς διηρημένους τρόπους τῆς μαντείας, ἀλλ' ἀμερίστως ἅπαντας ἀπεργάζεται· οὐδὲ κατὰ χρόνον διηρημένως ἄλλοτε ἄλλους ἐπιτελεῖ, ἀλλ' ἀθρώως καὶ ἅμα δημιουργεῖ πάντας κατὰ μίαν ἐπιβολήν· οὐδὲ περὶ τὰ σημεία κατέχεται περιειλημμένος ἐν αὐτοῖς ἢ διωρισμένος, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ καὶ τὰ σημεία συνέχει, συνειληφῆ τε αὐτὰ ἐν ἐνὶ καὶ προάγει κατὰ μίαν βούλησιν ἀφ' ἑαυτοῦ.

Para Jámblico, el conocimiento de los dioses recapitula, “mediante métodos sacerdotales”, las esencias de los inteligibles.¹¹⁵ De hecho, Jámblico reprocha a Porfirio que confunda la pronosticación divina con otros métodos.¹¹⁶ Y el método implica, en alguna medida, la ciencia; aunque no se trate de la ciencia humana, sino básicamente de la divina, que nos es asequible mediante “métodos” también divinos: mántica y teúrgia. En ellas, de manera gradual, en las epifanías que aparecen en los ritos o en los sueños, los seres superiores purifican el alma de pasiones, la liberan del destino y la unen consigo; es decir, mediante la teúrgia y la mántica los seres superiores comunican al alma el conocimiento de sí mismos, el conocimiento de ella misma y también el conocimiento de la verdad y de la ciencia intelectual.

Ahora bien, se puede uno preguntar qué pasa en la mente del hombre, con qué facultades conoce durante las prácticas teúrgicas o durante la mántica (ya sea que se trate de entusiasmo o de sueños).

En el caso de la teúrgia, Jámblico no aclara a qué rituales se recurre, pero en el libro II se ocupó de describir las epifanías que se aparecen durante esos ritos (sacrificios, ofrendas, fotagogías), y allí, al hablar de los dones de los dioses, afirma que su presencia

nos da salud de cuerpo, virtud de alma, pureza de intelecto y ascensión, para decirlo brevemente, de todo lo que hay en nosotros, hacia los principios propios (...) hace que todo cuadre nuevamente en el alma y el intelecto, y hace brillar la luz divina con armonía inteligible, y muestra lo que no es cuerpo como cuerpo a los ojos del alma a través de los del cuerpo.¹¹⁷

La frase “muestra lo que no es cuerpo como cuerpo a los ojos del alma a través de los del cuerpo” puede interpretarse de varias maneras; de acuerdo con lo dicho anteriormente por Jámblico con respecto a la presencia de los géneros superiores en el universo, pienso que los dioses conceden, por decirlo de algún modo, descifrar lo que, de entre las realidades

¹¹⁵ Iambl., *Myst.*, X, 5: καὶ ἡ μὲν (sc. γνώσις τῶν θεῶν) τὰς τῶν νοητῶν οὐσίας ἱερατικαῖς ὁδοῖς ἀναμετρεῖ. “y él (sc. el conocimiento de los dioses [genitivo objetivo]) recapitula, mediante métodos sacerdotales, las esencias de los inteligibles”.

¹¹⁶ Iambl., *Myst.*, X, 3: “En seguida quiero atacar esta y las otras cosas que, calumniando, lanzas contra la precognición divina, al tratar otros métodos acerca de la predicción del futuro”.

¹¹⁷ Iambl., *Myst.*, II, 6: (ἡ μὲν τῶν θεῶν παρουσία) δίδωσιν ἡμῖν ὑγίαν σῶματος, ψυχῆς ἀρετήν, νοῦ καθαρότητα καὶ πάντων, ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν, τῶν ἐν ἡμῖν ἐπὶ τὰς οἰκείας ἀρχὰς ἀναγωγὴν. ... ποιεῖ τε πάντα ἀναμετρεῖν τῇ ψυχῇ καὶ τῷ νῷ, νοητῇ τε ἀρμονίᾳ τὸ φῶς ἐλλάμπει, καὶ τὸ μὴ ὄν σῶμα ὡς σῶμα τοῖς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοῖς διὰ τῶν τοῦ σῶματος ἐπιδείκνυσιν.

invisibles, ellos y los demonios y las almas habían colocado en el universo de manera visible. En otras palabras, durante el rito, opera el misterio que esconde el universo, que está necesariamente, de acuerdo con la metafísica neoplatónica, más allá de una razón (λόγος) que pretendiera explicarlo. En el rito no se conoce al mundo mismo, pues la racionalidad del mundo es subsidiaria de la inteligibilidad de sus principios, que sí operan en el rito. En el rito, el misterio de los símbolos, por tener en sí mismo las medidas eternas de los seres, expresa lo inefable, representa mediante imágenes lo que no puede ser imaginado; en el rito, que quede claro, actúa una causa divina única:

¿Acaso el rito no fue establecido intelectualmente desde el principio, de acuerdo con las leyes de los dioses? Imita el orden de los dioses, el inteligible y también el que está en el cielo. Tiene medidas eternas de los seres y contraseñas admirables que fueron enviados acá abajo por el demiurgo y padre del todo; con ellos se expresa lo inefable mediante símbolos secretos, lo informe es capturado en formas y lo que está más allá de cualquier imagen se representa mediante imágenes, pero todo es llevado a cabo por una sola causa divina que se encuentra tan lejos de las pasiones, que ni siquiera la razón es capaz de alcanzarlo.¹¹⁸

Ahora bien, para llevar a cabo el rito, es preciso saber que las ofrendas que en él se emplean, aunque sean materiales, pueden no tener un carácter meramente material, sino que también pueden servir de instrumento de comunión con los géneros superiores,

puesto que también las ofrendas participan de formas incorpóreas, de algunas razones y de medidas simples, sólo en esto debe verse la familiaridad de las ofrendas, y si, cercano o lejano, existe algún parentesco o semejanza, también éstos son suficientes para la unión de que ahora hablamos; en efecto, de las cosas que aunque sea poco están relacionadas con los dioses, no existe ninguna en la que los dioses no se presenten al punto y con la cual no se pongan en contacto.¹¹⁹

Ahora bien, es preciso conocer esa familiaridad que determinada materia tiene con un determinado ser superior, es decir, se deben conocer las medidas simples, las razones y

¹¹⁸ Iambli., *Myst.*, I, 21: οὐχ αὐτή μὲν κατὰ θεσμοὺς θεῶν νοερώς τε κατ' ἀρχὰς ἐνομοθετήθη; μιμείται δὲ τὴν τῶν θεῶν τάξιν, τὴν τε νοητὴν καὶ τὴν ἐν οὐρανῷ. Ἔχει δὲ μέτρα τῶν ὄντων αἰδία καὶ ἐνθῆματα θαυμαστά, οἷα ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς τῶν ὅλων δεῦρο καταπεμφθέντα, οἷς καὶ τὰ μὲν ἄφθεγκτα διὰ συμβόλων ἀπορρήτων ἐκφωνεῖται, τὰ δὲ ἀνειδέα κρατεῖται ἐν εἶδεσι, τὰ δὲ πάσης εἰκόνας κρείττονα δι' εἰκόνων ἀποτυποῦνται, πάντα δὲ διὰ θείας αἰτίας μόνης ἐπιτελεῖται, ἥτις τοσοῦτον κεχώρισται τῶν παθῶν, ὥστε μηδὲ λόγον αὐτῆς δυνατὸν εἶναι ἐφάπτεσθαι.

¹¹⁹ Iambli., *Myst.*, I, 15: καὶ ἀσωμάτων εἰδῶν μετέχουσι τὰ προσαγόμενα καὶ λόγων τινῶν καὶ μέτρων ἀπλουστέρων, κατ' αὐτὸ τοῦτο μόνον τῶν προσαγομένων θεωρεῖται ἡ οικειότης, καὶ εἴ τις ἐγγύθεν ἢ πόρρωθεν συγγένεια ἢ ὁμοιότης πάρεστιν, ἐξαρκεῖ καὶ αὐτὴ πρὸς ἡν νυνὶ λέγομεν συναφήν· οὐδὲ γὰρ ἐστὶ τι τῶν κατὰ βραχὺ προσφκειωμένων τοῖς θεοῖς, ᾧ μὴ πάρεστιν εὐθὺς οἱ θεοὶ καὶ συνάπτονται. Véase también, I, 11: Τῶν γὰρ ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐκάστοτε ἐπιτελουμένων [...] τὰ δ' εἰκόνα τινὰ ἄλλην ἀποσώζει, καθάπερ δὴ καὶ ἡ γενεσιουργὸς φύσις τῶν ἀφανῶν λόγων ἐμφανεῖς τινὰς μορφὰς ἀπετυπώσατο. “de las cosas que se llevan a cabo cada vez en las ceremonias [...] otras conservan alguna otra imagen, así como también la naturaleza que incide en la generación formó como en una impresión algunas figuras visibles de razones invisibles”.

las formas incorpóreas de las materias en el rito, para saber con qué ser superior tienen parentesco; en otras palabras, debe haber un conocimiento simbólico de las materias utilizadas en el rito. Aquí Jámblico aclara cómo la acción divina, a diferencia de lo que se cree en la magia, no está sometida al rito o a la materia que en él se usa. Se trata de una distinción sutil, pero precisa: la familiaridad, el parentesco o semejanza¹²⁰ que los dioses tienen con la materia ritual, es la causa de que los dioses actúen, no la materia misma. Ahora bien, dado que al practicar el rito con la materia, actúan los dioses, por el parentesco que tienen con ella, podría decirse que es posible conocer algo de los dioses, infiriendo ese algo a partir, por una parte, del conocimiento que se tiene de la materia, y, por otra, de la operación divina llevada a cabo en el ritual; sin embargo, ese conocimiento o, más bien, esa inferencia que puede ser vaga, no proporciona la efectividad de los ritos; esa efectividad está garantizada en que los ritos han sido revelados por los dioses, aunque no haya, de parte de los hombres, ningún conocimiento, y en que son los dioses mismos quienes quieren actuar y actúan en los ritos.¹²¹ Los dioses actúan voluntariamente sobre el mundo, con una acción peculiar que no implica subordinación, pues ellos están separados, y actúan desde fuera, sin modificarse a sí mismos.¹²²

¹²⁰ Iambl., *Myst.*, V, 9-10.

¹²¹ Iambl., *Myst.*, II, 11.

¹²² Son varios los capítulos en que Jámblico trata la peculiar acción de los géneros superiores sobre lo inferior. Puede verse, como ejemplo, *Myst.*, I, 8: “ni siquiera los géneros de los superiores están dentro de los cuerpos, mas los dirigen desde fuera; por tanto, no se alteran al mismo tiempo con los cuerpos. Además, desde sí mismos dan hacia los cuerpos todo bien que éstos pueden recibir; pero ellos, desde los cuerpos, no reciben ninguno; de modo que ninguna peculiaridad recibirían de ellos. En efecto, si ellos fueran corporales, como disposiciones de los cuerpos o como formas materiales u otro modo corporeiforme, ellos podrían tal vez también intercambiar simultáneamente las diferencias de los cuerpos; pero si existen anteriormente en sí mismos, separados y sin mezcla, ¿qué distinción razonable podría hacerse a partir de los cuerpos para introducirla en ellos?” Véase también *Myst.*, I, 9, donde se compara la acción de lo superior con la de la luz: “De todas éstas y de otras infinitas investigaciones parecidas, hay una sola solución óptima: observar el modo de la adjudicación divina; así pues, si ésta recibe en suerte algunas partes del todo, como el cielo o la tierra, ciudades y regiones sagradas, algunos recintos o estatuas sagradas, ilumina todo desde fuera, como el sol alumbrado todo desde fuera con sus rayos. Entonces, como la luz rodea lo alumbrado, así también la potencia de los dioses desde fuera abraza las cosas que toman parte de ella. Y así como está presente la luz sin mezclarse con el aire (es evidente a partir del hecho de que ninguna luz se queda en él; una vez que lo que ilumina se retira; aunque el calor esté presente en él, cuando lo que calienta se va lejos), así también la

Además, durante los ritos, los dioses hacen que los teúrgos sean aptos para conocer el universo no tal como aparece a los sentidos, sino como fue establecido en sus principios:

los dioses, siendo benévolos y propicios, irradian generosamente su luz sobre los teúrgos, y llaman hacia sí a sus almas y les suministran la unión con ellos, al habituarlas, incluso estando todavía en un cuerpo, a separarse de su cuerpo y a volverse hacia su principio eterno e inteligible.¹²³

En todo caso, aunque aquí no se especifican los ritos de la teúrgia ni las facultades que trabajan en los ritos, en V, 11 se expresa lo que simbólicamente se realiza en el caso de las ofrendas consumidas por el fuego, porque allí se establece que la inquisición de Porfirio

ignora que la ofrenda sacrificial se realiza a través del fuego, de manera que más bien es consumidora y destructiva de la materia, es idónea para asimilar hacia sí misma y no, al contrario para que ella se asimile a la materia, es elevadora hacia el fuego divino, celeste e inmaterial y no, al contrario, tendiente hacia abajo, hacia la materia y hacia la generación. Si, pues, el disfrute que seduce mediante los vapores de la materia fuera cierto deleite de la materia, se necesitaría que la materia fuera pura; pues de esta manera se uniría más su emanación a los participantes. Pero de hecho la materia arde toda y se consume y se transforma en la pureza y sutileza del fuego; y eso mismo es indicio claro de lo contrario de lo que dices. En efecto, los seres superiores, a quienes agrada que la materia sea destruida por el fuego, son impasibles ante la materia, y también nos hacen impasibles a nosotros; y ellos hacen que lo que hay en nosotros se asemeje a los dioses, justo como el fuego hace que todo lo sólido y contrario se asemeje a los cuerpos luminosos y sutiles, y –a través de los sacrificios y el fuego sacrificial– nos eleva hacia el fuego de los dioses, de la misma manera que sucede con el ascenso del fuego hacia el fuego, ascenso que conduce y lleva hacia arriba a lo que tiende hacia abajo y es contrario a lo divino y a lo celeste.¹²⁴

Es obvio, pues, que del mismo modo como la materia es consumida por el fuego en el sacrificio, así todo lo que nos separa de los dioses debe consumirse, dando como

luz de los dioses brilla separadamente, y asentada firmemente en sí misma avanza a través de todos los seres. Y ciertamente la luz que se ve, es un solo continuo; en todas partes es un solo todo, de manera que no es posible que parte alguna de ella sea cortada separadamente ni que se la abarque en círculo ni que la luz alguna vez se aparte de quien la suministra”. Otro ejemplo se encuentra en Iambl., *Myst.*, I, 11: “ciertamente ya no podría alguno estar de acuerdo con que cierta parte del ritual se ofrece a los dioses venerados o a los demonios como si fueran pasibles, pues ni la esencia en sí misma eterna e incorpórea es propensa por naturaleza a admitir algún cambio que venga del cuerpo”. Véase también Iambl., *Myst.*, III, 8, 11, 12, 14.

¹²³ Iambl., *Myst.*, I, 12: ἀφθόνως οἱ θεοὶ τὸ φῶς ἐπιλάμπουσιν εὐμενεῖς ὄντες καὶ ἴλεω τοῖς θεουργοῖς, τὰς τε ψυχὰς αὐτῶν εἰς ἑαυτοὺς ἀνακαλούμενοι καὶ τὴν ἔνωσιν αὐταῖς τὴν πρὸς ἑαυτοὺς χορηγοῦντες, ἐθίζοντές τε αὐτὰς καὶ ἔτι ἐν σώματι οὕσας ἀφίστασθαι τῶν σωμάτων, ἐπὶ δὲ τὴν αἰδίων καὶ νοητὴν αὐτῶν ἀρχὴν περιάγεσθαι.

¹²⁴ Iambl., *Myst.*, V, 11: Ἀγνοεῖ γὰρ τὴν διὰ τοῦ πυρὸς προσαγωγὴν τῶν θυσιῶν, ὡς δαπανητικὴ μᾶλλον τῆς ὕλης ἐστὶ καὶ ἀναιρετικὴ, ἀφομοιωτικὴ τε πρὸς ἑαυτὴν ἀλλ' οὐχὶ αὐτὴ ἀφομοιούμενη πρὸς τὴν ὕλην, ἀναγωγός τε ἐπὶ τὸ θεῖον καὶ οὐράνιον πῦρ καὶ ἄυλον ἀλλ' οὐχὶ κάτω βρίθουσα περὶ τὴν ὕλην καὶ τὴν γένεσιν. Εἰ μὲν γὰρ ὕλης ἦν γλυκυθυμία τις ἢ διὰ τῶν ἀπὸ τῆς ὕλης ἀτμῶν δελεάζουσα ἀπόλαυσις, ἐχρῆν ἀκέραιον τὴν ὕλην εἶναι· πλείων γὰρ ἂν οὕτως ἢ ἀπ' αὐτῆς ἀπορροὴ τοῖς μεταλαμβάνουσι προσεγένετο· νῦν δὲ ἐμπύραται πᾶσα καὶ καταναλίσκεται καὶ εἰς τὴν τοῦ πυρὸς καθαρότητα καὶ λεπτότητα μεταβάλλεται· ὃ καὶ αὐτὸ σημεῖον ἐστὶν ἐναργὲς τοῦ ἐναντίου ἢ οὐ σὺ λέγεις. Ἀπαθεῖς τε γὰρ εἰσὶν οἱ κρείττονες, οἷς φίλον ἐστὶ τὸ τὴν ὕλην ἐκκόπτεσθαι διὰ τοῦ πυρὸς, καὶ ἡμᾶς ἀπαθεῖς ἀπεργάζονται· καὶ τὰ ἐν ἡμῖν ἀφομοιοῦνται τοῖς θεοῖς, ὥσπερ δὴ καὶ τὸ πῦρ ἀφομοιοῖ πάντα τὰ στερεὰ καὶ ἀντίτυπα τοῖς φωτεινοῖς καὶ λεπτοῖς σώμασιν, ἡμᾶς τε ἀνάγει διὰ τῶν θυσιῶν καὶ τοῦ θυηπολικοῦ πυρὸς πρὸς τὸ τῶν θεῶν πῦρ κατὰ τὰ αὐτὰ τῆ τοῦ πυρὸς ἀναγωγῆ τῆ πρὸς τὸ πῦρ ἐπαγομένη καὶ ἀνελεύθη τὰ καταγωγὰ καὶ ἀντίτυπα πρὸς τὰ θεῖα καὶ τὰ οὐράνια.

resultado nuestra unión con ellos, tal y como la materia, al quemarse, se ha unido con el fuego.

Pero, a propósito de la facultad con la cual a veces nuestra mente trabaja durante las apariciones de los dioses, resulta un dato revelador que, según Jámblico, en el caso de la mántica, los dioses mueven nuestra imaginación. Así pues, los instrumentos que normalmente sirven al pensamiento para conocer el cosmos, se modifican, gracias a la acción divina, para “ver” otras cosas que trascienden a la razón. Cabe añadir, además, que la comunicación establecida entre los dioses y la imaginación se establece gracias a que los dioses o la luz que ellos irradian ilumina el vehículo del alma.¹²⁵

Ciertamente, también todo este género de adivinación del que hablas, aun siendo multiforme, es abarcado por una sola potencia, a la cual uno podría llamar “conducción lumínica”. En efecto, dicha fuerza ilumina con luz divina el vehículo etéreo y luminoso que rodea al alma; a partir de ello, las imágenes divinas, movidas por la voluntad de los dioses, se apoderan de la potencia imaginativa que hay en nosotros. Porque toda la vida del alma y todas las potencias que hay en ella, como subordinadas a los dioses, se mueven como quieren sus conductores.

Y esto sucede de dos maneras, o bien estando los dioses presentes en el alma, o bien irradiando en ella, desde sí mismos, una luz que los precede. En cada uno de estos casos, tanto la presencia divina como la iluminación son algo trascendente. Ahora bien, la atención y el pensamiento del alma siguen de cerca estos sucesos, dado que la luz divina no los toca; mas la facultad imaginativa es inspirada por un numen divino, ya que, no por sí misma, sino por los dioses, despierta hacia las formas de las imágenes, mientras el modo humano habitual queda suprimido totalmente.¹²⁶

Y para distinguir qué es lo que conoce el alma durante la verdadera mántica, distinguiendo ese conocimiento de lo que el alma conoce mediante la razón o el intelecto, resulta importante y revelador el siguiente pasaje:

¹²⁵ En Iambl., *Myst.*, III, 11, se habla de que, en cierta práctica mántica a través de agua, ésta no es la causa de la adivinación sino que “solamente produce la aptitud y la depuración del hálito luminoso que hay en nosotros por el cual nos hacemos capaces de alojar al dios”.

¹²⁶ Iambl., *Myst.*, III, 14: Πάν δὴ καὶ τοῦτο ὃ λέγεις τῆς μαντείας γένος πολυειδὲς ὄν μιᾷ συνείληπται δυνάμει, ἦν ἂν τις φωτὸς ἀγωγὴν ἐπονομάσειεν. Αὕτη δὴ που τὸ περικείμενον τῇ ψυχῇ αἰθερωδὲς καὶ ἀγροειδὲς ὄχημα ἐπιλάμπει θεῖῳ φωτί, ἐξ οὗ δὴ φαντασίαι θεῖαι καταλαμβάνουσι τὴν ἐν ἡμῖν φανταστικὴν δυνάμιν, κινούμεναι ὑπὸ τῆς βουλήσεως τῶν θεῶν. Ὅλη γὰρ ἡ ζωὴ τῆς ψυχῆς καὶ πάσαι αἱ ἐν αὐτῇ δυνάμεις ὑποκείμεναι τοῖς θεοῖς κινούνται, ὅπως ἂν (οἱ) ἡγεμόνες αὐτῆς ἐθέλωσιν.

Καὶ τοῦτο διχῶς γίνεται ἢ παρόντων τῇ ψυχῇ τῶν θεῶν ἢ προδραμόν τι εἰς αὐτὴν φῶς ἀφ’ ἐαυτῶν ἐπιλαμπόντων· καθ’ ἑκάτερον δὲ τὸν τρόπον χωριστῆ καὶ ἡ θεῖα παρουσία ἐστὶ καὶ ἡ ἔλλαμψις. Ἡ μὲν οὖν προσοχὴ καὶ διάνοια τῆς ψυχῆς παρακολουθεῖ τοῖς γιγνομένοις, ἐπειδὴ τούτων τὸ θεῖον φῶς οὐκ ἐφάπτεται· ἐπιθειάζει δὲ τὸ φανταστικόν, διότι οὐκ ἀφ’ ἐαυτοῦ, ἀπὸ δὲ τῶν θεῶν ἐγείρεται εἰς τρόπους φαντασιῶν, ἐξηλλαγμένης πάντῃ τῆς ἀνθρωπίνης συνηθείας. En *Myst.*, III, 8 se había establecido que los causantes de la locura divina son las luces y los hálitos que envían los dioses. Pero, además, téngase en cuenta que en *Myst.*, X, 2, Jámblico hará alusión que en otro nivel más elevado la potencia imaginativa no juega ningún papel: “¿Qué principio de figuraciones yace en los seres que existen realmente? ¿No es cierto, por una parte, que nuestra potencia imaginativa es creadora de imágenes, y que, por la otra, no se despierta ninguna imagen, cuando nuestra vida intelectual está plenamente activa?”

Puesto que el alma tiene una vida doble, la unida con el cuerpo y la separada de todo cuerpo, en la vida que queda, cuando estamos despiertos, la mayoría de las veces nos valemos de la vida común con el cuerpo, excepto si en alguna forma mientras pensamos y reflexionamos con razones puras nos separamos de él absolutamente. Ahora bien, cuando dormimos quedamos liberados completamente como de algunas ataduras que nos ligan, y utilizamos la vida del conocimiento que ha sido separada. Luego, entonces, ya intelectual ya divina, siendo una misma cosa, ya también siendo algo único cada una privadamente en sí misma, la forma esencial de la vida se despierta en nosotros y actúa de la manera que le es natural. Por tanto, ya que el intelecto contempla los seres, y ya que el alma contiene en sí misma razones de todas las cosas que se generan, naturalmente, entonces, el alma conoce con antelación las cosas futuras, puesto que están ordenadas de acuerdo con la causa que las contiene, en las razones que las preceden. Y emprende una adivinación aún más perfecta que ésta, cuando con los universales, de los cuales se había separado, contacta las porciones de vida y de actividad intelectual. En efecto, se llena entonces, desde los universales, del conocimiento total, para alcanzar lo más posible, por las nociones, lo que se lleva a cabo en el cosmos.

Pero si el alma entrelaza lo intelectual y lo divino de sí misma con los superiores, entonces también las representaciones de ella serán más puras, o acerca de los dioses o de las esencias incorpóreas en sí mismas, o, para decirlo sencillamente, acerca de lo que contribuye a la verdad acerca de los inteligibles. Pero si eleva las razones de las cosas que se generan, hacia los dioses causantes de ellas, recibe desde ellos una potencia y un conocimiento que calcula todas las cosas que fueron y todas las que serán, emprende la contemplación de todo el tiempo y examina las obras de lo que ocurre en el tiempo, y comparte de ellos orden y cuidado y corrección convenientes. También cuida los cuerpos que se han enfermado, y dispone bien las cosas que entre los hombres están defectuosas y desordenadas, y muchas veces entrega descubrimientos de artes y distribuciones de lo justo e instituciones de leyes. [...] ¿Y por qué es preciso declarar caso por caso al que examina, si la evidencia superior a la razón proporciona las cosas que acaecen siempre día con día?¹²⁷

El pasaje permite ver la diferencia específica del conocimiento que se alcanza cuando el alma se une a los seres superiores: el alma no simplemente alcanza un conocimiento universal, como cuando simplemente se separa del cuerpo y sin sus ataduras conoce del modo que le es natural, o como cuando se une al intelecto, sino que se perfecciona aún

¹²⁷ Iambl., *Myst.*, III, 3: τῆς ψυχῆς διττὴν ἐχούσης ζωὴν, τὴν μὲν σὺν τῷ σώματι τὴν δὲ χωριστὴν παντὸς σώματος, περὶ μὲν τὸν ἄλλον βίον ἐργηγορότερος τὰ πολλὰ τῇ κοινῇ μετὰ τοῦ σώματος ζωῆς χρώμεθα, πλὴν εἴ που κατὰ τὸ νοεῖν καὶ διανοεῖσθαι τοῖς καθαροῖς λόγοις ἀφιστάμεθα ἀπ' αὐτοῦ παντάπασι· ἐν δὲ δὴ τῷ καθεύδειν ἀπολούμεθα παντελῶς ὡσπερ ἀπὸ τινων παρακειμένων ἡμῖν δεσμῶν, καὶ τῇ κεχωρισμένῃ τῆς γνώσεως ζωῆς χρώμεθα. Τότε δὴ οὖν, εἴτε νοερὸν εἴτε θεῖον ταῦτόν ὑπάρχον εἴτε καὶ ἐν ἐκάτερον ἰδίᾳ καθ' ἑαυτὸ ὄν, τὸ τῆς ζωῆς εἶδος ἀνεγείρεται ἐν ἡμῖν καὶ ἐνεργεῖ ἢ πέφυκεν. Ἐπειδὴ οὖν ὁ μὲν νοῦς τὰ ὄντα θεωρεῖ, λόγους δ' ἡ ψυχὴ τῶν γιγνομένων ἐν αὐτῇ πάντων περιέχει, εἰκότως δὴ κατὰ τὴν περιέχουσαν αἰτίαν τασσόμενα ἐν τοῖς προηγουμένοις αὐτῶν λόγοις προγιγνώσκει τὰ μέλλοντα. Καὶ ταύτης δ' ἔτι τελειότεραν ποιεῖται μαντεῖαν, ἥνικα ἂν τοῖς ὄλοις, ἀφ' ὧν ἀπεμερίσθη, συνάπτῃ τὰς μοίρας τῆς ζωῆς καὶ τῆς νοεράς ἐνεργείας· πληροῦται γὰρ ἀπὸ τῶν ὄλων τότε τῆς πάσης εἰδήσεως, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἐξικνεῖσθαι ταῖς ἐννοίαις τῶν περὶ τὸν κόσμον ἐπιτελουμένων. Οὐ μὴν ἀλλ' ὁπόταν γε καὶ τοῖς θεοῖς ἐνωθῆ κατὰ τὴν τοιαύτην ἀπόλυτον ἐνεργεῖαν, αὐτὰ τὰ ἀληθέστατα δέχεται τῆνικαῦτα πληράματα τῶν νοήσεων, ἀφ' ὧν ἀληθῆ μαντεῖαν προβάλλει· (καὶ) τῶν θεῶν ὀνείρων ἐντεῦθεν τὰς γνησιωτάτας ἀρχὰς καταβάλλεται. Ἄλλ' ἐὰν μὲν τὸ νοερὸν ἑαυτῆς ἢ ψυχῆ καὶ τὸ θεῖον συνοφαίνῃ τοῖς κρείττοσι, τότε καὶ τὰ φαντάσματα αὐτῆς ἔσται καθαρότερα, ἤτοι περὶ θεῶν ἢ τῶν καθ' ἑαυτὰς ἀσωμάτων οὐσιῶν, ἢ ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν περὶ τῶν εἰς ἀλήθειαν συμβαλλομένων τὴν περὶ τῶν νοητῶν. Ἐὰν δὲ τοὺς λόγους τῶν γιγνομένων ἀνάγῃ πρὸς τοὺς αἰτίους αὐτῶν θεοὺς, δύναμιν ἀπ' αὐτῶν προσλαμβάνει καὶ γνῶσιν ἀναλογιζομένην ὅσα τε ἦν καὶ ὅσα ἔσται, θεωρίαν τε παντὸς χρόνου ποιεῖται καὶ τῶν ἐν τῷ χρόνῳ συμβαινόντων ἐπισκοπεῖ τὰ ἔργα, τάξιν τε αὐτῶν καὶ ἐπιμέλειαν καὶ ἐπανόρθωσιν τὴν προσήκουσαν μεταλαγχάνει· καὶ τὰ μὲν κεκηκῶτα σώματα θεραπεύει, τὰ δὲ πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως ἔχοντα παρ' ἀνθρώποις εὐ διατίθησι, τεχνῶν τε εὐρέσεις πολλαῖς καὶ διανομὰς τῶν δικαίων καὶ τῶν νομίμων θέσεις παραδίδωσιν. [...] Καὶ τί δεῖ καθ' ἕκαστον ἐπεξίοντι μνηνεῖν, τῶν καθ' ἡμέραν αἰεὶ συμπιπτόντων κρείττονα τοῦ λόγου τὴν ἐνάργειαν παρεχομένων;

más su conocimiento de los dioses y de las esencias incorpóreas. Los dioses le permiten conocer tal como ellos conocen, de manera total, en tiempo y espacio, la realidad.

Algo semejante se opera cuando el hombre se entrega a la plegaria. Jámblico establece, digamos, tres niveles:

la primera clase de plegaria es una de recogimiento y que precede a la conexión con lo divino y a su conocimiento. La siguiente es una que logra la comunión armónica en el intelecto y provoca, antes que nuestra razón, los dones que descienden de los dioses y que cumplen todas las obras antes de que uno lo piense; y la más perfecta clase de plegaria concluye con un sello la unión inefable del alma con la divinidad, en cuanto que dicha unión fundamenta en los dioses toda su validez y hace que nuestra alma descanse perfectamente en ellos.¹²⁸

Y allí mismo continúa, insistiendo en la triple utilidad de la oración:

En estas tres delimitaciones, en las cuales se aprecia todo lo divino, la plegaria, al armonizar nuestra amistad con los dioses, también nos entrega triplemente la sagrada utilidad de parte de los dioses: una, la que tiende a la iluminación; otra, a la eficacia general, y otra, a la perfecta plenitud del alma por el fuego.¹²⁹

A modo de conclusión

A través de la *Respuesta de Abamón*, se tiene una visión parcial de Jámblico, y a través de éste, por el lugar preeminente que tuvo entonces, otra visión, igualmente parcial, de esa antigüedad, fotografía que permite mirar detalles a partir de los cuales se vislumbra un autor prolífico e importante, pensador original, aunque anclado en la tradición platónica; polémico y deudor de sus maestros, a veces sagaz; otras, irónico; siempre profundo, cuya importancia se empieza a descubrir y cuyas aportaciones y herencia empiezan a reconocerse.

Tratando de señalar de manera concreta las principales enseñanzas de la obra jambliqueana, cabe mencionar, como básica, a partir de una concepción jerárquica de la

¹²⁸ Iambl., *Myst.*, V, 26: τὸ μὲν πρῶτον τῆς εὐχῆς εἶδος ἐστὶ συναγωγόν, συναφῆς τε τῆς πρὸς τὸ θεῖον καὶ γνωρίσεως ἐξηγουμένον· τὸ δ' ἐπὶ τούτῳ κοινωνίας ὁμοιοσητικῆς συνδετικόν, δόσεις τε προκαλούμενον τὰς ἐκ θεῶν καταπεμπομένας πρὸ τοῦ λόγου, καὶ πρὸ τοῦ νοῆσαι τὰ ὅλα ἔργα ἐπιτελούσας· τὸ δὲ τελεώτατον αὐτῆς ἡ ἄρρητος ἔνωσης ἐπισφραγίζεται, τὸ πᾶν κύρος ἐνιδρύουσα τοῖς θεοῖς, καὶ τελέως ἐν αὐτοῖς κείσθαι τὴν ψυχὴν ἡμῶν παρέχουσα.

¹²⁹ Iambl., *Myst.*, V, 26: Ἐν τρισὶ δὲ τούτοις ὅροις, ἐν οἷς τὰ θεῖα πάντα μετρεῖται, τὴν πρὸς θεοὺς ἡμῶν φιλίαν συναρμόσασα καὶ τὸ ἀπὸ τῶν θεῶν ἱερατικὸν ὄφελος τριπλοῦν ἐνδίδωσι, τὸ μὲν εἰς ἐπίλαμπιν τείνον, τὸ δὲ εἰς κοινὴν ἀπεργασίαν, τὸ δὲ εἰς τὴν τελείαν ἀποπλήρωσιν ἀπὸ τοῦ πυρός.

realidad, la firme convicción de que lo inferior no puede en absoluto determinar lo superior.¹³⁰ Consecuencia de ello es que la plegaria, la mántica y los sacrificios, métodos de la divina ciencia, deben ser entendidos como actividades prominentemente divinas en las cuales la participación humana no puede, de ninguna manera y bajo ninguna circunstancia, alterar o coaccionar el obrar divino.

Haciendo énfasis en lo anterior, aunque desde otro punto de vista, puede decirse lo siguiente: no es raro considerar la *Respuesta de Abamón* como una justificación racional de la teúrgia, pero esto no es exacto del todo. Se trata más bien de una explicación razonable de por qué la teúrgia no puede ser realizada por la razón humana ni comprendida por ella. La teúrgia se refiere a las acciones divinas, es decir, a las acciones que los dioses mismos realizan en los sacrificios, en la mántica, en la plegaria. Las

¹³⁰ Es, en mi opinión, esta característica del pensamiento jambliqueano, la que demuestra la estrecha relación entre el *Protréptico a la filosofía* y el *De mysteriis*, en los cuales Trouillard quiso ver una antítesis entre pensamiento y rito como medios de llegar a la unión con lo divino, pues dice (1990, p. 120): “cabe preguntarse si es el mismo autor quien celebra en el *Protréptico* la liberación del sabio por la sabiduría, quien expone en los *Theologoumena* la génesis matemática de los números y quien se afana tanto en justificar una liturgia inextricable en *De mysteriis*”. Entre muchas citas a elegir, en *Protr.*, 5, dice Jámblico: τῶν ἡμετέρων κτημάτων μετὰ θεοῦς ψυχὴ θειότατον οἰκειότατον τέ ἐστι, τὰ δ' ἡμέτερα διττὰ πάντα ἐστὶ πάσι, τὰ μὲν κρείττω καὶ ἀμείνω δεσπόζοντα, τὰ δὲ ἥττω καὶ χείρω δοῦλα. τὰ δεσπόζοντα οὖν προτιμητέον τῶν δουλευόντων, “de nuestras posesiones, después de los dioses, el alma es lo más divino y lo más propio, y todo lo nuestro es, para todos, doble: lo que gobierna, más fuerte y mejor, y lo que es esclavo, más débil y menos bueno; hay que preferir lo que gobierna a lo que esclaviza. Así, hay que preferir, después de los dioses, el alma antes que todo lo demás”. La filosofía, en este segundo libro de la *Colección de las doctrinas pitagóricas*, se presenta como el nivel más alto de la actividad humana, al cual deben subordinarse las demás. Pero la oposición filosofía-religión desaparece, al tomar en cuenta que la misma filosofía es para Jámblico un don divino (en Iambl., *Myst.*, I, 1 y 2, la filosofía fue deducida a partir de las estelas de Hermes; véase también Iambl., *VP*, 1); además, la filosofía no se opone propiamente en el pensamiento jambliqueano a la teúrgia, sino es una condición necesaria, aunque no suficiente de la misma. Ya que, en el paulatino ascenso que debe emprenderse hacia la unión con lo divino, la exhortación a la filosofía es el objetivo de ese tratado, lo adecuado en ese momento es presentarla como el fin absoluto; quiero decir que, al menos pedagógicamente, es oportuno en determinado nivel de la iniciación filosófica, presentar a la filosofía misma como la cumbre a donde el esfuerzo humano puede conducir, aunque el objetivo último de ese esfuerzo, la unión con los dioses, ya no dependa de ese esfuerzo (algo semejante pasa con los ritos, pues no es preciso enseñar todo inmediatamente a los principiantes, en Iambl. *Myst.*, V, 20; cfr. supra n. 471). Esto es, no existe contradicción alguna en hacer filosofía y el hecho de que la unión del ser humano con lo divino no tiene su causa eficiente con el esfuerzo intelectual del hombre, sino en la benevolencia de los dioses. La filosofía y todos los esfuerzos que ella implica, hacen apto al hombre para poder recibir de los dioses el don de unirse a ellos. Así pues, no hay, propiamente hablando, anulación de la razón o contraposición, aunque sí hay necesariamente cierta subordinación de la actividad intelectual, porque esa actividad no puede estar por encima de la actividad divina que se da en los ritos, en la mántica o en la plegaria.

palabras, los símbolos, los elementos que se emplean en la teúrgia se mantienen, podría decirse, casi necesariamente, en la esfera del misterio, de lo inenarrable, de lo incomprensible, de lo que está de manera apropiada más allá de la razón humana porque pertenece a un ámbito superior a lo humano, en contacto con lo intelectual, toda vez que el intelecto es el nivel propio de los dioses, pero que se proyecta más allá, por encima de lo intelectual.

Existen a lo largo del *De mysteriis* algunas otras consideraciones que pudieran encontrar resonancia en el hombre de nuestro tiempo. Quisiera sugerir sólo algunas.

La primera es la necesidad de volver nuevamente problemas asuntos aparentemente resueltos, o más bien, olvidados, dado el desarrollo del pensamiento moderno, contemporáneo y posmoderno, y que están muchas veces en la base de conflictos que sólo parecen más graves por su inmediatez y su escándalo. En este caso concreto, se pone de relieve la pertinencia de problematizar el tema de la religión, plantear dificultades y encontrar sus posibles soluciones.¹³¹ Sería ingenuo pensar que la cosmovisión de Jámblico pudiera, en su formulación original, ayudar en algo a los problemas religiosos actuales; pero también sería irresponsable no preguntarse si todavía hay algo verdadero en su doctrina, no preguntarse si no es cierto que el hombre y su razón están abiertos a un sentido que trasciende más allá de la sola materialidad del cosmos; de una manera fundamental, es posible reconocer una actitud que puede hoy en día seguir siendo fecunda: cuestionemos y busquemos soluciones; hagamos preguntas; encontremos

¹³¹ Naturalmente no voy a abordar ahora ese asunto, pero quisiera señalar, al menos de paso, que acontecimientos trágicos como los ataques terroristas en Nueva York, Madrid o Londres, o discusiones tan encendidas o incendiarias (a veces literalmente) por los conflictos que se dan en las sociedades occidentales en su relación con los países árabes y el Islam -la educación religiosa, la (ir)reverencia ante determinados emblemas religiosos, la satanización de las costumbres occidentales o de su laicismo por grupos fundamentalistas, etcétera- han hecho evidente la necesidad de abordar los temas religiosos. Si bien es cierto que la problemática no es y no puede ser la misma que en el siglo IV, sin duda varios de los problemas actuales tienen su origen en aquel tiempo en que la cultura occidental asumió como uno de sus componentes al cristianismo.

respuestas que podamos ulteriormente seguir cuestionando: la ignorancia acrecienta los miedos y viceversa.¹³²

Debe tomarse en cuenta, tras la experiencia de la modernidad y de sus crisis, que tampoco es posible abrazar sin más la supuesta superación positivista de la religión. Para Jámblico, la religión no es ni opio del pueblo, ni proyección neurótica de la figura paterna, ni muchas otras cosas con que se la confunde. La verdadera religión, nos dice, no implica renuncia de la actividad intelectual sino que la requiere, y, según él, varias de las ventajas de la relación del hombre con lo divino se dan incluso en el campo gnoseológico, sobre todo como condición para su crecimiento; además, la religión, en Jámblico, también se vuelve manera, instrumento, de “racionalizar”, de someter a la razón cuantas fuerzas irracionales del hombre y de la naturaleza pueden y deben estarle sometidas; modo de no hacer dios a lo que no lo es. A diferencia del iluminismo, en que la razón pretende constituirse a sí misma como un valor absoluto (¿quién puede creerlo después de los horrores del siglo XX y del incipiente siglo XXI?), hay en Jámblico una razón acotada por niveles de la realidad que no pueden reducirse meramente a la relación que se da en el conocimiento entre sujeto que conoce y objeto conocido, relación que tiende entre otras cosas a la posesión y a la cosificación de lo que se “conoce”; aun en asuntos que se encuentran por debajo de lo divino, al menos aparentemente, debe reconocerse que hay modos de relacionarse donde esa cosificación llevada a cabo por el “conocimiento” resulta más bien nociva; el ejemplo más claro son las relaciones interpersonales y entre pueblos y culturas, pues allí la cosificación pone los fundamentos del totalitarismo, de la explotación social, de la guerra. Dicho de otra manera: Jámblico puede estar equivocado,

¹³² Sobre la pertinencia de preguntarse actualmente sobre la religión, véase el libro de Trías. Sería tema de otro trabajo analizar si el cuestionamiento sobre Dios y la religión puede ser conducido hegemónicamente a partir de la tradición cristiana, pero es interesante y muy completo el libro de Hans Küng, que se ocupa del problema de Dios; allí el polémico teólogo concluye que es razonable, en la actualidad, creer en Dios y ser cristiano. Con respecto a este tema, véase también Ratzinger, 1999 y 2000.

pero su pensamiento, más allá de su lugar en la historia de la filosofía, ofrece posibilidades de reflexión que pueden ser útiles en nuestras problemáticas actuales.¹³³ La tragedia, no para Jámblico, sino para nosotros, es que él vuelva a quedar de lado, esta vez, no por otra religión hegemónica, ni por un obcecado racionalismo, sino por apatía e indiferencia.

Una razón más para que se dejara de lado a Jámblico estaría, ¿por qué no decirlo?, en el hecho de que la pregunta sobre la religión a que invita Jámblico, implica otra pregunta de carácter moral. Como para todo buen platónico, la idea de Bien, a la que según Jámblico tiende el hombre de manera innata, permanece vinculada con el principio del universo. Y tal vez preguntarse por el bien resulta incómodo para una sociedad que exalta la libre determinación de los individuos, la autonomía moral del individuo. No se percibe tampoco que en el creciente individualismo, en la atomización de la sociedad, en esa aparente libertad, también se esconden mecanismos de poderes tiránicos. En la antigüedad, Virgilio, por ejemplo, como también Jámblico y algunos otros, sabía que la sumisión a dios era camino de libertad. Se puede dejar de lado la pregunta sobre la religión, porque se tiene miedo de perder la libertad, de cuestionar la propia manera de vivir.

Otro detalle importante es la división de las ciencias. No todos los objetos son susceptibles de ser aprendidos de la misma manera, ni nuestras facultades cognoscitivas son uniformes en su funcionamiento. Jámblico, frente al conocimiento empírico, que a veces reclamaba para sí la exclusividad –piénsese, por ejemplo, en el más intransigente

¹³³ Otra manera, que se me ocurre al paso, de actualizar el pensamiento jambliqueano es relacionar su deseo de ordenar el cosmos poniendo en armonía al ser humano con los demonios, que normalmente se ocupan del orden natural, con los intereses actuales en la ecología. La devastación de la naturaleza a manos del uso irracional de los recursos naturales tiene mucho de diabólico (no necesariamente demoniaco en sentido jambliqueano). Pero, simultáneamente, en la preocupación por el medio ambiente suele haber posturas que subordinan la razón humana a la irracionalidad de los elementos.

positivismo—, advierte que un problema filosófico debe ser abordado filosóficamente, y frente a este problema poco podrá decir la sola física o la sola química. Asimismo, la filosofía, si se restringe a su metodología y a su objeto, debe encontrar sus límites al abordar el problema religioso; y este mismo acotamiento debe establecerse para las ciencias positivas: la verdad religiosa no puede ser conocida como la verdad de la ciencia; en ese caso, tal vez la religión debería dejar de ser religión: conocer a los dioses o a un dios no puede ser conocer de la misma manera en que conozco que el fuego quema, o cómo llueve, o cómo funciona la ley de la gravedad. El conocimiento de dios, al menos en términos jambliqueanos, implica salir del esquema sujeto cognoscente – objeto conocido; involucra la totalidad de la persona, exige la entrega de la existencia, y es tarea que dura toda la vida, limitada en este caso solamente por los límites de nuestro ser; pretende una interpretación del sentido del universo, del papel del hombre en el cosmos, del origen de todo lo que existe. Naturalmente no podría pensarse en mera restauración de la gnoseología en los términos planteados por Jámblico; pero esto es igual, aunque no tan evidente, en pensadores que gozan de mayor prestigio, como pueden ser Platón o Aristóteles. Acaso no haya verdad cuando se conoce a Dios, en el sentido en que no haya adecuación de la mente con su objeto; la mente humana, aun capaz de elevarse a la comprensión del cosmos y formada a partir de las razones del alma universal, no es apta para captar conceptualmente a los dioses o la unión con ellos –dice Jámblico—. Y, sin embargo, los dioses voluntariamente, porque aman al ser humano, lo hacen apto para unirse progresivamente a ellos, unión que debe aprenderse paulatinamente y que se tiene que alentar, frecuentar, merecer.

En este momento de la reflexión se hace precisamente evidente la dificultad de abordar sin prejuicios los temas religiosos. Incluso se presenta reticencia frente al léxico que se

utiliza para ocuparse de esos asuntos. Quizá no se experimentaría esa reserva frente a la religión, si “secularizamos” su lenguaje. Podría decirse que, según Jámblico, es un desiderátum que el ser humano desarrolle al máximo todo su ser, que saque de sí mismo lo mejor, que sea excelente moral e intelectualmente, etcétera; apenas habrá alguien que no pueda estar de acuerdo, pero también cabría el riesgo de falsear los verdaderos objetivos de la religión, la cual no ha de restringirse al ámbito psicológico, como terapia del bienestar emocional, ni asumirse como mero instrumento del obrar moral correcto; por la religión, el ser humano se vincula con la esfera superior, el principio del ser fenoménico. Esa vinculación es la realidad más profunda, más allá de su mente y de su actuar.

Ahora bien, la garantía de que la religión no surge como fenómeno del intelecto es un correlato extrínseco: la palabra ininteligible, el símbolo, el rito y la plegaria (a veces también el tabú), los cuales supuestamente imitan el orden natural y la obra creadora de los dioses, y su incomprendibilidad avala su origen externo y superior. La explicación jambliqueana, aunque sin demostración apodíctica, tiene pretensiones de coherencia interna. La teúrgia es un presupuesto casi exigido por el hecho de considerar a los dioses entidades superiores al hombre y al intelecto. La unión de los hombres con los dioses no podía llevarse a cabo con medios propios e inmanentes a la naturaleza humana; de ser así, la supuesta unión con lo divino habría sido un mero engaño de la mente o, a lo más, una pretendida pureza moral que se agota en sí misma. Por supuesto que la duda sigue siendo derecho de la condición racional del hombre, pero la religión continúa siendo invitación para que, renunciando racionalmente a ese derecho, el hombre con todo su ser se supere a sí mismo y sea elevado, por los seres superiores a él, a un ámbito donde la duda ya no le sea necesaria, y donde las realidades a las que esté unido le resulten evidentes.

Apéndice

Eusebio de Cesarea, *Preparación evangélica*, V, 10, 1-9

San Agustín, *La ciudad de Dios*, X, 11

Eusebio, *PE.*, V, 10, 1-9:

ι. ΟΠΟΙΑΙΣ ΜΕΘΟΔΟΙΣ ΟΙ ΘΑΥΜΑΣΙΟΙ ΑΥΤΩΝ ΘΕΟΙ ΤΟΙΣ ΓΟΗΣΙΝ ΥΠΟΤΑΤΤΟΝΤΑΙ

Πάνυ δέ με θράττει πῶς ὡς χρείττους παρακαλούμενοι ἐπιτάττονται ὡς χείρους καὶ δίκαιον εἶναι ἀξιῶντες τὸν θεράποντα τὰ ἄδικα αὐτοὶ κελευσθέντες δρᾶν ὑπομένουσιν καὶ καθαρῶ μὲν μὴ ὄντι ἐξ ἀφροδισίων οὐκ ἂν καλοῦντι ὑπακούσαιεν, αὐτοὶ δὲ ἄγειν εἰς παράνομα ἀφροδίσια τοὺς τυχόντας οὐκ ὀκνοῦσιν. καὶ ἀπὸ ἐμψύχων μὲν ἀποχῆς κελεύουσιν δεῖν εἶναι τοὺς ὑποφήτας, ἵνα μὴ τοῖς ἀπὸ τῶν σωμάτων ἀτμοῖς χραίνονται (αὐτοὶ δὲ ἀτμοῖς τοῖς ἀπὸ θυσιῶν μάλιστα δελεάζονται), καὶ νεκροῦ μὲν ἀθιγῆ δεῖν εἶναι τὸν ἐπόπτην, διὰ νεκρῶν δὲ τὰ πολλὰ ζῶων αἰ θεαγωγίαι ἐκτελοῦνται. πολλῶ δὲ βασιλεῖ Ἡλίῳ ἢ Σελήνῃ ἢ τινι τῶν κατ' οὐρανὸν ἄνθρωπον τῷ τυχόντι ὑποχείριον ἀπειλὰς προσφέροντα ἐκφοβεῖν, ψευδόμενον ἴν' ἐκεῖνοι ἀληθεύσωσι.

τὸ γὰρ λέγειν ὅτι τὸν οὐρανὸν προσαράξει καὶ τὰ κρυπτὰ τῆς Ἰσιδος ἐκφανεῖ καὶ τὸ ἐν Ἀβύδῳ ἀπόρρητον δείξει καὶ τὴν βᾶριν στήσει καὶ τὰ μέλη τοῦ Ὀσίριδος διασκεδάσει τῷ Τυφῶνι, τίνα οὐχ ὑπερβολὴν ἐμπληξίας μὲν τῷ ἀπειλοῦντι ἂ μὴτε οἶδεν μὴτε δύναται, καταλείπει, ταπεινότητος δὲ τοῖς δεδοίκοσιν οὕτως κενὸν φόβον καὶ πλάσματα, ὡς κομιδῇ παῖδες ἀνόητοι; καίτοι καὶ Χαιρήμων ὁ ἱερογραμματεὺς ἀναγράφει ταῦτα, ὡς καὶ παρ' Αἰγυπτίοις θρυλούμενα, καὶ ταῦτά φασιν εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα βιαστικώτατα. αὐταὶ δὲ αἰ εὐχαὶ τίνα ἔχουσιν λόγον, τὸν ἐξ ἰλίου ἀναφανέντα λέγουσαι καὶ ἐπὶ τῷ λωτῷ καθήμενον καὶ ἐπὶ πλοίου ναυτιλλόμενον καὶ καθ' ὥραν τὰς μορφὰς ἀμείβοντα καὶ κατὰ ζῴδιον μετασχηματιζόμενον; οὕτω γὰρ φασιν αὐτοπτεῖσθαι, ἀγνοοῦντες ὅτι τὸ ἴδιον πάθος τῆς αὐτῶν φαντασίας ἐκεῖνῳ περιάπτουσιν. εἰ δὲ συμβολικῶς λέγεται ταῦτα, τῶν ἐκεῖνου δυνάμεων ὄντα σύμβολα, τὴν ἐρμηνείαν τῶν συμβόλων εἰπάτωσαν. δῆλον γὰρ ὡς εἰ τοῦ ἡλίου ἦν τὸ πάθος, καθάπερ ἐν ταῖς ἐκλείψεσιν, πᾶσιν ἂν ὥφθη ταῦτὸν τοῖς εἰς αὐτὸν ἀτενίζουσιν.

τί δὲ καὶ τὰ ἄσημα βούλεται ὀνόματα καὶ τῶν ἀσήμων τὰ βάρβαρα πρὸ τῶν ἐκάστῳ οἰκείων; εἰ γὰρ πρὸς τὸ σημανόμενον ἀφορᾷ τὸ ἀκοῦον, αὐτάρκης ἢ αὐτὴ μένουσα ἔννοια δηλῶσαι, κἂν ὁποιοῦν ὑπάρχη τοῦνομα. οὐ γὰρ που καὶ ὁ καλούμενος Αἰγύπτιος ἦν

Eusebio de Cesarea, *Preparación evangélica*, V, 10, 1-9:

10. Por cuáles métodos los admirables dioses de ellos se subordinan a los magos

Me perturba sobremanera cómo los dioses, aunque invocados como superiores, reciben mandatos como inferiores, y cómo, prescribiendo ellos mismos que sea justo quien los venera, sometidos por éste, tienen que hacer cosas injustas, y prescribiendo que no obedecerían el llamado de quien no está limpio de placeres amorosos, ellos no vacilan en llevar a dichos placeres ilegítimos a cualquiera que encuentran. También ordenan que es preciso a los intérpretes la abstinencia de los seres animados, para que no sean manchados por los vapores de los cuerpos (pero ellos mismos son seducidos sobre todo por los vapores de los sacrificios). Y se dice que es preciso que el vidente esté sin tocar cadáver, pero mediante animales muertos se llevan a cabo en su mayoría las evocaciones de dioses. Más irracional, pero con mucho, que esto, es el hecho de que no a un demonio, si lo encontrara, o a un alma de quien ha muerto, sino al mismo rey Sol o a la Luna o a alguno de los celestes, los espante un hombre, sometido por cualquiera, añadiendo amenazas, mintiendo para que aquéllos digan la verdad.

Pues ¿cuál exceso de estupidez no deja libre para el que amenaza con lo que ni sabe ni puede, el decir que injuriará al cielo y revelará los secretos de Isis, y que mostrará lo inefable que hay en Abidos y que detendrá la barca y que dispersará en torno a Tifón los miembros de Osiris, y de envilecimiento para los que temen de esa manera un miedo vacío y figuraciones, como si fueran niños enteramente insensatos? Ciertamente, incluso Queremón, el escriba sagrado, registra estas cosas, como también repetidas una y otra vez entre los egipcios, y dicen que estas tales cosas son las más violentas. Y las plegarias mismas, ¿qué discurso tienen, nombrando al que se aparece desde el barro, y al que se sienta sobre el loto, y al que viaja por mar en barca, y al que cambia sus formas según la hora, y al que según el signo zodiacal varía sus aspectos? Pues de esta manera dicen que es visto personalmente, ignorando que atribuyen a aquél la pasión propia de su propia fantasía. Si estas cosas se dicen simbólicamente, siendo símbolos de las potencias de aquél, digan la interpretación de los símbolos, pues es evidente que si fuera la pasión del sol, como en los eclipses, por todos sería visto lo mismo que por los que en lo mismo miran fijamente.

Además, ¿qué quieren decir los nombres ininteligibles y, de los ininteligibles, los que son bárbaros, en vez de los propios para cada uno? Pues, si lo que escucha dirige su mirada hacia lo significado, la noción que permanece la misma es autosuficiente para manifestarlo, aunque el nombre sea cualquiera. En efecto, tampoco el invocado sería

τῷ γένει· εἰ δὲ καὶ Αἰγύπτιος, ἀλλ' οὐ τί γε Αἰγυπτία χρώμενος φωνῇ οὐδ' ἀνθρωπεῖα ὅλως χρώμενος· ἢ γὰρ γοήτων ἦν ταῦτα πάντα τεχνάσματα καὶ προκαλύμματα διὰ τῶν ἐπιφημιζομένων τῷ θεῷ τῶν περὶ ἡμᾶς γινομένων παθῶν, ἢ λελήθαμεν ἐναντίας ἐννοίας ἔχοντες περὶ τοῦ θεοῦ ἢ αὐτὸ τῷ ὄντι διάκειται.

egipcio por su origen, pero, aunque fuera egipcio, sin embargo, al menos no sería algo que utilizara una lengua egipcia ni que utilizara en absoluto una humana; pues todos estos artificios y excusas por medio de los augurios dichos a lo divino de las pasiones que surgen en nosotros o serían de magos, o se nos escapa que tenemos nociones acerca de lo divino contrarias a como ello mismo se halla en verdad.

Aug., C. D., X, 11

Melius sapuit iste Porphyrius, cum ad Anebontem scripsit Aegyptium, ubi consulenti similis et quaerenti et prodit artes sacrilegas et evertit. Et ibi quidem omnes daemones reprobat, quos dicit ob inprudenciam trahere humidum vaporem et ideo non in aethere, sed in aere esse sub luna atque in ipso lunae globo; verum tamen non audet omnes fallacias et malitias et ineptias, quibus merito movetur, omnibus daemonibus dare. Quosdam namque benignos daemones more appellat aliorum, cum omnes generaliter inprudentes esse fateatur. Miratur autem quod non solum dii alluciantur victimis, sed etiam compellantur atque cogantur facere quod homines volunt; et si corpore et incorporalitate dii a daemonibus distinguuntur, quo modo deos esse existimandum sit solem et lunam et visibilia cetera in caelo, quae corpora esse non dubitat; et si dii sunt, quo modo alii benefici, alii malefici esse dicantur; et quo modo incorporalibus, cum sit corporei, coniungatur. Quaerit etiam veluti dubitans, utrum in divinantibus et quaedam mira facientibus animae sint passiones an aliqui spiritus extrinsecus veniant, per quos haec valeant; et potius venire extrinsecus conicit, eo quod lapidibus et herbis adhibitis et alligent quosdam, et aperiant clausa ostia, vel aliquid eius modi mirabiliter operentur. Unde dicit alios opinari esse quoddam genus, cui exaudire sit proprium, natura fallax, omniforme, multimodum, simulans deos et daemones et animas defunctorum, et hoc esse quod efficiat haec omnia quae videntur bona esse vel prava; ceterum circa ea, quae vere bona sunt, nihil opitulari, immo vero ista nec nosse, sed et male conciliare et insimulare atque impedire nonnumquam virtutis sedulos sectatores, et plenum esse temeritatis et fastus, gaudere nidoribus, adulationibus capi, et cetera, quae de hoc genere fallacium malignorumque spirituum, qui extrinsecus in animam veniunt humanosque sensus sopitos vigilantesve deludunt, non tamquam sibi persuasa confirmat, sed tam tenuiter suspicatur aut dubitat, ut haec alios asserat opinari. Difficile quippe fuit tanto philosopho cunctam diabolicam societatem vel nosse vel fidenter arguere, quam quaelibet anicula Christiana nec cunctatur esse, et liberrime detestatur. Nisi forte iste et ipsum, ad quem scribit, Anebontem

San Agustín, *La ciudad de Dios*, X, 11:

Tuvo mejor juicio ese Porfirio, cuando escribió al egipcio Anebón, donde, semejante al que delibera e investiga, revela y trastorna artes sacrílegas. Y allí ciertamente reprueba a todos los demonios, los cuales, dice, por imprudencia arrastran vapor húmedo, y que por eso no están en el éter, sino en el aire debajo de la luna y en el globo mismo de la luna; sin embargo, no osa atribuir todas las falacias y malicias y necedades a todos los demonios por los cuales con razón está perturbado. Y, en efecto, a la manera de otros, llama benignos a algunos demonios, aunque confiesa que generalmente todos son imprudentes. Ahora bien, se admira de que con víctimas los dioses no sólo sean atraídos, sino incluso de que sean impelidos y obligados a hacer lo que los hombres quieren; y, si los dioses se distinguen de los demonios por el cuerpo y por la incorporealidad, de qué modo se considera que son dioses el sol y la luna y los demás seres visibles en el cielo, de los cuales no duda que sean cuerpos; y, si son dioses, de qué modo se dice que unos son benéficos, y otros, maléficos; y de qué modo se reúnen con los incorpóreos, aunque sean corpóreos. Investiga también, como si dudara, si en los que adivinan y hacen ciertas cosas admirables, aquello por lo cual estas cosas tienen fuerza son las pasiones del alma, o bien, si son algunos espíritus que vienen de afuera; y conjetura que son más bien los espíritus que vienen de afuera; por eso es que, usando piedras y hierbas, atan a algunos, y abren puertas cerradas, o realizan admirablemente esta clase de cosas. Por eso dice que otros opinan que existe cierto género para el cual es propio escuchar, falaz por naturaleza, que toma todas las formas, de muchos modos, que simula dioses y demonios y almas de difuntos, y que éste es el que realiza todas estas cosas que parecen buenas o malas; pero que, alrededor de aquellos que en realidad son buenos, nada ayuda; por el contrario, ni conoce a éstos, sino incluso malamente concilia y reprocha e impide alguna vez a los seguidores diligentes de la virtud, y está lleno de temeridad y de soberbia, goza con los vapores, es seducido con adulaciones; y las demás cosas que son de este género de falacias y de espíritus malignos, los cuales vienen de afuera al alma y engañan a los sentidos humanos, ya estén dormidos ya despiertos, las confirma, no como si lo hubieran persuadido, sino tan tenuemente sospecha o duda, que declara que otros opinan esto. Lo cierto es que fue difícil para un filósofo tan grande o conocer o denunciar confiadamente toda la sociedad diabólica, de la cual cualquier viejecita cristiana ni siquiera duda qué sea, y a la cual con toda libertad detesta. A no ser que casualmente también éste tenga miedo de ofender a Anebón mismo,

tamquam talium sacrorum praeclarissimum antistitem et alios talium operum tamquam divinorum et ad deos colendos pertinentium admiratores verecundatur offendere.

Sequitur tamen et ea velut inquirendo commemorat, quae sobrie considerata tribui non possunt nisi malignis et fallacibus potestatibus. Quaerit enim cur tamquam melioribus invocatis quasi peioribus imperetur, ut iniusta praecepta hominis exsequantur; cur adtrectatum re Veneria non exaudiant inprecantem, cum ipsi ad incestos quosque concubitus quoslibet ducere non morentur; cur animantibus suos antistites oportere abstinere denuntient, ne vaporibus profecto corporeis polluantur, ipsi vero et aliis vaporibus inliciantur et nidoribus hostiarum, cumque a cadaveris contactu prohibeatur inspector, plerumque illa cadaveribus celebrentur; quid sit, quod non daemone vel alicui animae defuncti, sed ipsi soli et lunae aut cuicumque caelestium homo vitio cuilibet obnoxius intendit minas eosque territat falso, ut eis extorqueat veritatem. Nam et caelum se conlidere comminatur et cetera similia homini impossibilia, ut illi dii tamquam insipientissimi pueri falsis et ridiculis comminationibus territi quod imperatur efficiant. Dicit etiam scripsisse Chaeremonem quendam, talium sacrorum vel potius sacrilegiorum peritum, ea, quae apud Aegyptios sunt celebrata rumoribus vel de Iside vel Osiri marito eius, maximam vim habere cogendi deos, ut faciant imperata, quando ille, qui carminibus cogit, ea se prodere vel evertere comminatur, ubi se etiam Osiridis membra dissipaturum terribiliter dicit, si facere iussa neglexerint. Haec atque huius modi vana et insana hominem diis minari, nec quibuslibet, sed ipsis caelestibus et siderea luce fulgentibus, nec sine effectum, sed violenta potestate cogentem atque his terroribus ad faciendum quae voluerit perducentem, merito Porphyrius admiratur; immo vero sub specie mirantis et causas rerum talium requirentis dat intellegi illos haec agere spiritus, quorum genus superius sub aliorum opinione descripsit, non, ut ipse posuit, natura, sed vitio fallaces, qui simulant deos et animas defunctorum, daemones autem non, ut ait ipse, simulant, sed plane sunt. Et quod ei videtur herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam ac vocibus et figurationibus atque figmentis, quibusdam etiam observatis in caeli conversione motibus siderum fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas variis effectibus exsequendis, totum hoc ad eosdem ipsos daemones pertinet ludificatores animarum sibimet subditarum et voluptaria sibi ludibria de hominum erroribus exhibentes. Aut ergo re vera dubitans et inquirens ista Porphyrius ea tamen commemorat, quibus convincantur et redarguantur, nec ad eas potestates, quae nobis

a quien escribe, en su calidad de sacerdote ilustrísimo de tales cosas sagradas y a otros admiradores de tales obras como si fueran divinas y adecuadas para venerar a los dioses.

Sin embargo, sigue y recuerda, como investigando, aquellas cosas que sobriamente consideradas no pueden ser atribuidas sino a potestades malignas y falaces. En efecto, pregunta por qué a los invocados como mejores se les ordena, como a peores, que ejecuten los preceptos injustos de un hombre; por qué no escuchan a quien ruega, si se ha ocupado en asuntos venéreos, cuando ellos mismos no titubean en llevar a cualesquiera a varios concúbitos deshonestos; por qué denuncian que es conveniente que sus sacerdotes se abstengan de los animales, para que no se contaminen en absoluto con los vapores corpóreos, pero ellos mismos son seducidos por otros vapores y por los aromas de las víctimas, y aunque el vidente es apartado del contacto de cadáveres, generalmente ellos son celebrados con cadáveres; por qué sucede que un hombre, atacado por un vicio cualquiera, dirige amenazas, y aterra falsamente, para arrancarles la verdad, no a un demonio o a alguna alma de difunto, sino al sol mismo y a la luna o a cualquier otro de los celestes. Pues también amenaza al cielo con golpearlo él mismo y con otras cosas similares imposibles para un hombre, para que aquellos dioses, aterrados con falsas y ridículas conminaciones, tal como los niños más insensatos, realicen lo que se les ordena. Dice incluso que cierto Queremón, perito en tales cosas sagradas o, más bien, en sacrilegios, escribió que esas cosas que entre los egipcios son celebradas por los rumores o acerca de Isis o acerca de Osiris, su marido, tienen la fuerza más grande para obligar a los dioses a hacer lo que se les ordena, cuando aquel que con hechizos los obliga, los amenaza con revelarlos o trastornarlos él mismo; cuando dice, incluso, que él habrá de disipar terriblemente los miembros de Osiris, si descuidan hacer lo mandado. Con razón se admira Porfirio de que de este modo y con estas cosas vanas e insensatas un hombre amenace a los dioses, y no a cualesquiera, sino a los celestes mismos y que resplandecen con una luz sideral, y de que no sin efecto, sino obligándolos con potestad violenta y conduciéndolos con estos terrores a hacer lo que él quiera; pero, por cierto, bajo la apariencia del que se admira y del que indaga las causas de tales cosas da a entender que hacen estas cosas aquellos espíritus cuyo género describió más arriba bajo la opinión de otros, falaces, como él mismo estableció, no por naturaleza, sino por vicio, los cuales simulan ser dioses o almas de difuntos; sin embargo, como dijo él mismo, no simulan ser demonios, sino claramente lo son. Y porque le parece que, con hierbas y piedras y animales, y con algunos sonidos ciertos y voces, y con figuraciones y ademanes, incluso con ciertos movimientos de las estrellas observados en la revolución del cielo, se fabrican en la tierra por los hombres potestades idóneas para conseguir efectos varios, todo esto es pertinente a los mismos demonios por sí mismos, engañadores de almas que se han puesto debajo de ellos mismos, los cuales exhiben como placenteras para sí mismos las burlas de los errores de los hombres. Por tanto, dudando del asunto verdadero o inquiriéndolo, Porfirio recuerda aquellas cosas por las cuales se refutan y se impugnan, y se muestran concernir no a aquellas potestades que nos favorecen para conseguir la vida

ad beatam vitam capessendam favent, sed ad deceptores daemones pertinere monstrentur; aut, ut meliora de philosopho suspicemur, eo modo voluit hominem Aegyptium talibus erroribus deditum et aliqua magna se scire opinantem non superba quasi auctoritate doctoris offendere, nec aperte adversantis altercatione turbare, sed quasi quaerentis et discere cupientis humilitate ad ea cogitanda convertere et quam sint contemnenda vel etiam devitanda monstrare. Denique prope ad epistulae finem petit se ab eo doceri, quae sit ad beatitudinem via ex Aegyptia sapientia. Ceterum illos, quibus conversatio cum diis ad hoc esset, ut ob inveniendum fugitivum vel praedium comparandum, aut propter nuptias vel mercaturam vel quid huius modi mentem divinam inquietarent, frustra eos videri dicit coluisse sapientiam; illa etiam ipsa numina, cum quibus conversarentur, etsi de ceteris rebus vera praedicarent, tamen quoniam de beatitudine nihil cautum nec satis idoneum monerent, nec deos illos esse nec benignos daemones, sed aut illum, qui dicitur fallax, aut humanum omne commentum.

bienaventurada, sino a demonios engañosos; o como mejor sospechamos del filósofo, de ese modo quiso no ofender con autoridad casi soberbia de doctor al hombre egipcio entregado a tales errores y que opinaba que él sabía algunas cosas grandes, ni abiertamente turbarlo con un debate de quien se opone, sino casi con la humildad de quien busca y desea aprender, cambiarlo hacia aquellas cosas que deben ser pensadas, y mostrar cuánto deban desdeñarse o incluso evitarse. Por último, cerca del final de la carta, pide que le sea enseñado por aquél cuál sea de la sabiduría egipcia el camino a la felicidad. Por lo demás, dice que aquellos que tienen conversación con los dioses para esto, para inquietar la mente divina por encontrar un fugitivo o por comprar un predio, o por nupcias o por negocio o por algo de este tipo, parecen en vano haber cultivado la sabiduría; incluso, que aquellas divinidades mismas con quienes conversan, aunque de las demás cosas predijeran la verdad, sin embargo, puesto que acerca de la felicidad nada seguro ni suficientemente idóneo informaran, ni eran aquellos dioses ni demonios benignos, sino aquello que se dice falaz, o toda una ficción humana.

BIBLIOGRAFÍA

I. JÁMBLICO: ediciones y traducciones

A. Comentarios a Platón y Aristóteles

DALSGAARD LARSEN, Bent, *Jamblique de Chalcis: Exégète et philosophe* (Appendice: *Testimonia et fragmenta exegetica*), Aarhus, Universitetsforlaget, 1972.

DILLON, John, *Iamblichi Chalcedensis, In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Leiden, E. J. Brill (Philosophia Antiqua, XXIII), 1973a.

B. Colección de las doctrinas pitagóricas

1.- Acerca de la vida pitagórica

BRISSON, Luc, et A. Ph. Segonds, *Jamblique, Vie de Pythagore*, Paris, “Les Belles Lettres” (La roue à livres), 1996.

CLARK, Gillian, *Iamblichus, On the Pythagorean Life*, translated with notes and introduction, Liverpool University Press (Translated Texts for Historians, 8), 1989.

DEUBNER, Ludovicus, *Iamblichi De vita pythagorica liber* (addendis et corrigendis adiunctis curavit Udalricus Klein), Stuttgart, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1974 (1937).

DILLON, John, and J. Hershbell, *Iamblichus, On the Pythagorean Way of Life*, text, translation and notes, Atlanta, Scholars Press (Society of Biblical Literature, Texts and translations, 29; Graeco-Roman religion series, 11), 1991.

GIANGIULIO, Maurizio, *Giamblico, Vita pitagorica*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli (Classici greci e latini, L825), 1991.

MONTONERI, Luciano, *Giamblico, Vita pitagorica*, Bari, Laterza, 1973.

PERIAGO LORENTE, Miguel, *Jámblico, Vida pitagórica, Protréptico*, intr., tr. y nts., Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 314), 2003.

RAMOS JURADO, Enrique A., *Jámblico, Vida pitagórica*, Madrid, Etnos, 1991.

VON ALBRECHT, Michael et al., *Jamblich, ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΥ ΒΙΟΥ/ Pythagoras: Legende - Lehre - Lebensgestaltung*, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Michael von Albrecht, John Dillon, Martin George, Michael Lurje, David S. du Toit, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia [SAPERERE], IV), 2002a (1a. ed. de la traducción de Von Albrecht, Zürich/ Stuttgart, 1963).

2. *Protréptico a la filosofía*

DES PLACES, Édouard, S. J., *Jamblique, Protreptique*. Paris, “Les Belles Lettres”, 1989.

JOHNSON, Thomas Moore, *Iamblichus, The Exhortation to Philosophy. Including the letters of Iamblichus and Proclus' commentary on the Chaldean Oracles* (with a foreword by Joscelyn Godwin. Edited by Stephen Neuville), Grand Rapids, Phanes Press, 1988 [1907].

MOLINA AYALA, José, *Tradición y novedad en el “Protréptico a la filosofía de Jámblico”*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (tesis de maestría), 1998.

MUSTI, Domenico, *Anonimo di Giamblico, La pace e il benessere, Idee sull' economia, la società, la morale*, intr. di Domenico Musti, presentazione dell' opera, storia degli studi, traduzione e commento di Manuela Mari, testo greco a fronte, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli (Classici greci e latini, L1463), 2003.

PERIAGO LORENTE, Miguel, *Jámblico, Vida pitagórica, Protréptico*, intr., tr. y nts., Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 314), 2003.

PISTELLI, Hermenegildus, *Protrepticus*, Stuttgart, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1967.

SCHÖNBERGER, O., *Iamblichos, Aufruf zur Philosophie* (erste deutsche Gesamtübersetzung. Mit zweisprachiger Ausgabe von Ciceros Hortensius von O. Schönberger), Würzburg, Königshausen + Neumann, 1984.

3. *Acerca de la ciencia matemática común*

FESTA, Nicolaus, *Iamblichi De communi mathematica scientia liber* (reimpr. con supl. de U. Klein), Stuttgart, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1975 (1891).

SCHÖNBERGER, Otto und Eberhard Knobloch (trs.) *Iamblichos: Von der allgemeinen mathematischen Wissenschaft*, prol. Eberhard Knobloch, nts. Otto Schönberger, St. Katharinen, Scripta Mercaturae, 2000.

4. Comentario a la Introducción aritmética de Nicómaco

PISTELLI, Hermenegildus, *Iamblichi In Nichomachi Arithmetica Introductionem Liber* (reimpr. con supl. de U. Klein), ad fidem codicis Florentini, edidit Herm. Pistelli, Stuttgart, Teubner, 1975 (1894).

C. Respuesta del maestro Abamón a la “Epístola a Anebón” de Porfirio, y soluciones de las dificultades que se encuentran en ella <Acerca de los misterios>

CLARKE, Emma C., John M. Dillon y Jackson P. Herschbel (= CLARKE *et al.*) (tr.), *Iamblichus, On the Mysteries*, Atlanta, Society of Biblical Literature (Writings from the Greco-Roman World, 4), 2003.

DES PLACES, Édouard, S. J. (ed.), *Jamblique, Les mystères d’Égypte*, Paris, “Les Belles Lettres”, 1966 (reimpr. 1996).

_____ (tr.), *Jamblique, Les mystères d’Égypte*, préface de François Vieri, Paris, “Les Belles Lettres” (Aux sources de la tradition), 1993.

FICINO, Marsilio (tr.), *Jamblichi De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum et Assyriorum*, Venetiis, 1497 (junto con otras obras, allí mismo, 1516 y 1532; Lugduni, 1570, 1577).

GALE, Thomas (ed.), *Iamblichi De mysteriis liber*, Oxonii, 1678 (editio princeps)

HOPFNER, Theodor (tr.), *Jamblichus, Über die Geheimlehren*, Hildesheim, Georg Olms, 1987 (Leipzig, Theosophisches Verlagshaus [Quellenschriften der griechischen Mystik, 1], 1922).

MORESCHINI, Claudio (tr.), *Giamblico, I misteri degli egiziani*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli (Classici greci e latini, L1448), 2003.

PARTHEY, Gustavus (ed.), *Jamblichi De mysteriis liber*, ad fidem codicum manuscriptorum recognovit G. Parthey, Berolini, Prostat in libraria Friderici Nicolai, 1857.

RAMOS JURADO, Enrique A (tr.), *Jámblico, Sobre los misterios egipcios*, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 242), 1997.

SCUTELLIUS, Nicolaus (tr.), *Jamblichi De mysteriis Aegyptiorum*, Romae, 1556.

SODANO, Angelo Raffaele (tr.), *Giamblico, I Misteri Egiziani, Abammone, Lettera a Porfirio*, Milano, Rusconi, 1984.

TAYLOR, Thomas (tr.), *Iamblichus, On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, New Bio-bibliographical Glossars, San Diego, Wizards Bookshelf (Secret Doctrine Reference Series), 1997.

D. Acerca del alma

FESTUGIÈRE, A. -J., O. P., *La révélation d’Hermes Trimégiste, III Les doctrines de l’âme* (suivi de JAMBLIQUE, Traité de l’âme, pp. III, 177-264, traduction et commentaire,

PORPHYRE, De l'animation de l'embryon), IV *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris, "Les Belles Lettres" (Collection d'études anciennes. Serie grecque 77), 1990.

FINAMORE, F., y John M. Dillon, *Iamblichus, De Anima*, Leiden, Brill, 2002.

WACHSMUTH, C., and O. HENSE (Eds.), *Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae* [I, 362, 23-458-23 = Iamblichus, *De Anima*], Berlin, Weidmann, 1884-1923.

E. Epístolas

JOHNSON, Thomas Moore, cfr. supra B 2.

MOLINA, José, "Jámblico, Epístola a Macedonio acerca del destino", *Noua tellus*, 23-2, 2005, pp. 163-218.

WACHSMUTH, C., and O. HENSE (Eds.), *Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae* [I, 6; II, 8; III, 55, IV, 61ss.; V, 136; X, 14], Berlin, Weidmann, 1884-1923.

II. General

ALBRECHT, M. von, cfr. infra VON ALBRECHT.

ALSINA CLOTA, José, *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona, Anthropos (Autores, Textos y Temas. Filosofía, 27), 1989.

_____, "Ponencia sobre la religión y la filosofía griegas en la época romana", *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, VII, 1, 1973, pp. 11 - 37.

ALVAR, Jaime, *Los misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano*, Barcelona, Crítica (Crítica/ Arqueología), 2001.

ANTONELLI, Maria Teresa, "La matematica delle idee e il problema della relazione in Giamblico", *Giornale di metafisica*, 1983, V, pp. 391- 408.

ARISTOTELIS *Ethica Eudemia*, rec. R. R. Walzer y J. M. Mingay, Oxonii, e typographeo clarendoniano (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1991.

_____, *Ethica Nicomachea*, rec. I. Bywater, e typographeo clarendoniano (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1962 (1894).

_____, *Metaphysica*, rec. W. Jaeger, Oxonii, e typographeo clarendoniano (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1957.

ARMSTRONG, Arthur Hilary, "Jamblique et l' Egipte", *Études philosophiques*, 4, 1987, pp. 521 - 532.

_____, "La filosofía griega y el cristianismo", 1983, FINLEY, pp. 355-382.

_____, "Los retos del pensamiento", 1989, TOYNBEE, pp. 302-312.

- _____, "Plotinus", 1967b, ARMSTRONG, 1967a, pp. 193-268.
- _____, (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967a.
- _____, "The Neo-Platonist Attack on Christianity", *Dublin Review*, CCI, 1937, pp. 51-60.
- ASMUS, Rudolf, *Der Alkibiades-Kommentar des Iamblichos als Hauptquelle für Kaiser Julian*, Heidelberg, Karl Winters Universitätsbuchhandlung, 1917.
- ATHANASSIADI, Polymnia, Cfr. Damascius (infra), 1999a.
- _____, "Dreams, theurgy and freelance divination: the testimony of Iamblichus", *The Journal of Roman Studies* LXXXIII, 1993a, pp. 115 - 130.
- _____, *Julian. An Intellectual Biography*. London, Routledge, 1992.
- _____, "Persecution and Responce in Late Paganism: The Evidence of Damascius", *Journal of Hellenic Studies*, CXIII, 1993b, pp. 1-29.
- _____, "The Chaldean Oracles: Theology and Theurgy", Athanassiadi, P., y Michael Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1999b, pp. 149-183.
- _____, "The Oecumenism of Iamblicus: latent Knowledge and its Awakening", *Journal of Roman Studies*, 85, 1995, pp. 244-250.
- AVGVSTINI, AVRELII, *De civitate Dei Libri XXII*, 2 vol., rec. B. Dombart et A. Kalb, Stutgardiae, in aedibus B. G. Teubneri (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1981 (5a. ed).
- BARNES, T. D., "A Correspondent of Iamblichus", *Greek Roman BS*, 19, 1978, pp. 99-106.
- BECHTLE, Gerald, "Göttliche Henaden und platonischer *Parmenides*. Lösung eines missverständnisses", *Rheinisches Museum*, 1999, 142 (3-4), pp. 358-391.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.
- BIDEZ, J., "Le philosophe Jamblique et son école", *Revue des études grecques*, 32, 1919, pp. 29 - 40.
- _____, *Vie de Porphyre, Le philosophe néoplatonicien, avec les fragments des traités* Περὶ ἀγαλμάτων et De regressu animae, Hildesheim, Georg Olms, 1964.
- BLUMENTHAL, Henry J., "Did Iamblichus write a commentary on the De anima?", *Hermes*, 102, 1974, pp. 540-556.
- _____, "Iamblichus as a Commentator", *Syllecta Classica*, 8, 1997a, pp. 1-13.
- _____, y John F. FINAMORE (eds.), *Iamblichus: The Philosopher*, *Syllecta Classica*, 8, 1997b.
- _____, "Some Problems about Body and Soul in later pagan Neoplatonism: do they follow a Pattern?", *Platonismus und Christentum*. Festschrift für Heinrich Dörrie, Hrsg. Horst-Dieter Blume und Friedhelm Mann, Münster Westfalen, Aschendorffsche, 1983 (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 10), pp. 75-84.

- _____, et E. G. Clark (eds.), *The divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London, Bristol Classical Press, 1993.
- BOWERSOCK, G. W., P. Brown, O. Grabar (eds.), *Late Antiquity. A guide to the Postclassical world*, Cambridge (Mass.)/ London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- BRÉHIER, Émile, "Notice", PLOTIN, pp. I-XLV.
- BROWN, Peter, *El mundo en la antigüedad tardía (De Marco Aurelio a Mahoma)*, tr. Antonio Piñero, Madrid, Taurus (Ensayistas 292), 1989a.
- _____, "La antigüedad tardía (capítulo 2)", ARIES, Philipp y George Duby (dir.), *Historia de la Vida Privada I. Del Imperio romano al año mil* (dir. Paul Veyne. Cap. 2 trad. por Javier Arce). 6a. reimpr., Madrid, Taurus, 1989b, pp. 230 - 261.
- _____, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1993 (7ª ed.).
- _____, *The Rise of Western Christendom, Triumph and Diversity AD 200-1000*, Oxford, Blackwell, 1996.
- BUSSANICH, John, "Philosophy, Theology and Magic: Gods and Forms in Iamblichus", KOBUSCH, pp. 39-61.
- BUTLER, Edward P., "Offering to the Gods: a Neoplatonic perspective", *Magic, Ritual, and Witchcraft* 2.1 (Summer 2007): 1 (20). *Academic OneFile*. Gale. UNAM – ECCO & MOMW. 20 Aug. 2007 <<http://find.galegroup.com/itx/start.do?prodId=AONE>>
- CADIOU, René, "À travers le Protreptique de Jamblique", *Revue des études grecques*, 63, 1950, pp. 58-63.
- CAMERON, Alan, "The Date of Iamblichus' Birth", *Hermes*, 96, 1968, pp. 374-376.
- CARDULLO, Loredana R., "Giamblico nel 'Commentario alla Metafisica' di Siriano", BLUMENTHAL, 1993, pp. 171-200.
- _____, "La Νοερά Θεωρία di Giamblico, come Chiave di Lettura delle *Categorie* di Aristotele: alcuni esempi", BLUMENTHAL, 1997, pp. 79-94.
- CICERONIS, M. Tulli, *Epistulae ad familiares libri I-XVI*, ed. Shackleton Bailey, Stuttgartiae, in aedibus B. G. Teubneri (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1988).
- CLARK, vide, supra, Bibliografía, I, B, 1.
- CLARKE, Emma C., *Iamblichus' De Mysteriis. A manifesto of the miraculous*, Burlington (USA), Ashgate, 2001.
- CLARKE *et al.*, cfr. supra I, C.
- COMBÈS, Joseph, cfr. DAMASCIUS, 2002a, 2002b y 2003.
- COPENHAVER, Brian P., *Corpus Hermeticum y Asclepio*, tr. Jaume Pòrtulas y Cristina Serna, Madrid, Ediciones Siruela (El Árbol del Paraíso, 20), 2000.
- CREMER, Friedrich W., *Die chaldäischen Orakel und Jamblich De mysteriis*, Meisenheim am Glan, Anton Hain (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 26), 1969.

- CRISCUOLO, Ugo, "Problemi della tradizione neoplatonica fra Giamblico e i suoi eredi", *Rendiconti dell' Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 1997-1998, NS, 67, pp. 399-436.
- CROME, Peter, *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache, Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1970.
- CUMONT, Franz, *Las religiones orientales y el paganismo romano*, Madrid, Akal (Akal universitaria. Serie: interdisciplinar, 105), 1987.
- CHARLES-SAGET, Annick, "Un esempio di ermeneutica neoplatonica: il Sofista-Demiurgo", Romano, Francesco e Antonino Tiné (ed.), *Questioni Neoplatoniche*, Catania, Università di Catania (Symbolon, Studi e testi di filosofia antica e medievale, 6), 1988, pp. 27-44.
- _____, "La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique", 1993, BLUMENTHAL, 1993, pp. 107-115.
- _____, "Jamblique, doxographie et philosophie dans le Traité De l'Âme", 1997, BLUMENTHAL, 1997b, pp. 121-128.
- CHIARADONNA, Riccardo, "Porfirio e Giamblico critici di Plotino nei commenti alle Categorie di Dexippo e Simplicio", *Florentina Iliberritana*, 1996, 7, pp. 77-91.
- CHUVIN, Pierre, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du regne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, "Les Belles Lettres" /Fayard (Histoire), 1991, 2a. ed.
- DALSGAARD LARSEN, Bent, 1972, cfr. supra I, A.
- _____, "La Place de Jamblique dans la philosophie antique tardive", *Entretiens Hardt pour l'étude de l'antiquité classique publiés par Olivier Reverdin*, Tome XXI. *De Jamblique à Proclus* (Entretiens préparés et présidés par Heinrich Dörrie), Genève - Vandoeuvres, Fondation Hardt, 1975, pp. 1 - 34.
- DAMASCIUS, *Commentaire du Parménide de Platon*, I, text établi, L. G. Westerink, intr., tr. y nts. Joseph Combès, Paris, Les Belles Lettres, 2002a.
- _____, *Commentaire du Parménide de Platon*, IV, text établi, L. G. Westerink, intr., tr. y nts. Joseph Combès, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- _____, *The Philosophical History*, text with translation and notes by Polymnia Athanassiadi, Athens, Apamea Cultural Association, 1999a.
- _____, *Traité des premiers principes*, III vols. text établi, L. G. Westerink; tr. Joseph Combès, Paris, Les Belles Lettres, 2002b.
- DERCHAIN, P., "Pseudo-Jamblique ou Abammôn? Quelques observations sur l'égyptianisme du De mysteriis", *Chronique d'Égypte*, XXXVIII, 1963, 220-226.
- DES PLACES, Édouard, "Jamblique et les Oracles Chaldaïques", *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1964, pp. 178-184.
- _____, "La religion de Jamblique", *Entretiens Hardt pour l'étude de l'antiquité classique publiés par Olivier Reverdin*, Tome XXI. *De Jamblique à Proclus* (Entretiens préparés

- et présidés par Heinrich Dörrie), Genève - Vandoeuvres, Fondation Hardt, 1975, pp. 69 -101.
- _____, 1989, cfr. supra I, B, 2.
- _____, 1966, cfr. supra I, C.
- _____, 1993, cfr. supra I, C.
- DEUSE, Werner, "Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblich", *Die Philosophie des Neuplatonismus*, ed. Clemens Zintzen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977 (Originalbeitrag, 1974), pp. 238-278.
- DIHLE, Albrecht, *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit*, München, C. H. Beck, 1989.
- DILLON, John, "Die Vita Pythagorica - „ein Evangelium“?", 2002a, VON ALBRECHT, 2002a (cfr. supra I, B, 1), pp. 295-301.
- _____, "Iamblichus and Henads Again", BLUMENTHAL, 1993, pp. 48-54.
- _____, "Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads", *Phronesis*, XVII, 1972, pp. 102-106.
- _____, "Iamblichus' Defense of Theurgy: Some Reflections", *The International Journal of the Platonic Tradition*, 1, 2007, pp. 30-41.
- _____, "Iamblichus of Chalcis (c. 240-325 A. D.)", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36. 2, 1987, pp. 862-909 [versión ampliada y enmendada de la Introducción de su *Iamblichi Chalcidensis, In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta* = Dillon, 1973a (cfr. I A)].
- _____, "Iamblich: Leben und Werke", 2002c, VON ALBRECHT, 2002a (cfr. supra I, B, 1), pp. 11-21.
- _____, "Iamblichus: Life and Works", 2002b, FINAMORE-DILLON (cfr. supra I, D), pp. 1-10.
- _____, "Iamblichus' Νοερά Θεωρία of Aristotle's Categories", 1997, BLUMENTHAL, 1997b, pp. 65-77.
- _____, "'Ortodoxy' and 'Eclecticism'. Middle Platonist and Neo-Pythagoreans", *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, ed. John M. Dillon y A.A? Long, Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press, 1988, pp. 103-125.
- _____, "Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue", *Platonismus und Christentum*. Festschrift für Heinrich Dörrie, Hrsg. Horst-Dieter Blume und Friedhelm Mann, Münster Westfalen, Aschendorffsche, 1983 (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 10), pp. 92-105.
- _____, "Porphyry and Iamblichus in Proclus' *Commentary on the Parmenides*", *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies presented to Leendert G Westerink at 75*, eds. John Duffy y John Perodotto, Buffalo-NY, Arethusa, 1988, pp. 21-48.

- _____, “The concept of two intellects: A Footnote to the History of Platonism”, *Phronesis*, 18, 1973b, pp. 176-185.
- _____, “The Platonic Philosopher at Prayer”, 2002d, KOBUSCH, 2002a, pp. 279-295.
- _____, “The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory”, *The Rediscovery of Gnosticism, Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, Vol. I: *The School of Valentinus*, ed. Bentley Layton, Leiden, E. J. Brill, 1980, pp. 357-364.
- DODDS, E. R., “New Light on the ‘Chaldean Oracles’”, LEWY, 1961, pp. 693-701.
- _____. *Pagan and christian in an age of anxiety, Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968 (reprinted).
- _____, 1992, cfr. PROCLVS.
- _____, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1984 (1951).
- _____, “Theurgy and its relation to Neoplatonism”, *Journal of Roman Studies*, 37, 1947, pp. 55-69.
- _____, “Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus”, *Journal of Roman Studies*, 50, 1960, pp. 1 - 7.
- DÖRRIE, Heinrich, “Amonios, der Lehrer Plotins”, *Hermes*, 83, 1955, pp. 439-477.
- _____, “Die Religiosität des Platonismus im 4. Und 5. Jahrhundert nach Christus”, *Entretiens Hardt pour l'étude de l'antiquité classique publiés par Olivier Reverdin*, Tome XXI. *De Jamblique à Proclus* (Entretiens préparés et présidés par Heinrich Dörrie), Genève - Vandoeuvres, Fondation Hardt, 1975, pp. 257-286.
- _____, “La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 44, 1973, pp. 116 - 134.
- DUMONT, Jean - Paul, “Jamblique, lecteur des sophistes. Problème du Protreptique”, *Le néoplatonisme*, pp. 203 - 214.
- DÜRING, Ingemar, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. y ed. Bernabé Navarro, 2a. ed., México, UNAM, 1990, 1031.
- DU TOIT, David S., “Heilsbringer im Vergleich. Soteriologische Aspekte im Lukasevangelium und Jamblichs De vita Pythagorica”, VON ALBRECHT, 2002a (cfr. supra I, B, 1), pp. 275-294.
- ECHANDÍA, cfr., PLATÓN, *Parménides*.
- EDWARDS, Mark J., “Two Images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry”, BLUMENTHAL, 1993, pp. 159-172.
- _____, “Being, Life and Mind”, BLUMENTHAL, 1997b, pp. 191-205.
- EITREM, S., “La théurgie des néoplatoniciens dans les Papyrus magiques”, *Symbolae Osloenses*, 22, 1942, 49-79.
- EUNAPIUS, cfr. PHILOSTRATUS.

- EUSEBIO de Cesarea, *Historia eclesiástica*, texto, versión española, trad. y nts. por Argemiro Velasco-Delgado, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- FAUTH, Wolfgang, "Pythagoras, Jesus von Nazareth und der Helios-Apollon des Julianos-Apostata. Zum einigen Eigentümlichkeiten der spätantiken Pythagoras-Aretalogie im Vergleich mit der thaumasiologischen Tradition der Evangelien", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, LXVIII, Berlin, De Gruyter, 1987, pp. 26-48.
- FAZZO, Vittorio, *La Giustificazione delle immagini religiose dalla tarda antichità al cristianesimo*, I. *La tarda antichità* (con un 'Appendice sull' Iconoclasmo bizantino), Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1977.
- FEICHTINGER, Hans, "Ὁυδένεια and humilitas: Nature and Function of Humility in Iamblichus and Augustine", *Dionysius*, Vol. XXI, Dec. 2003, pp. 123-160.
- FESTUGIÈRE, A.-J., "L' ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles", *Museum Helveticum*, 26, 1969, pp. 281 - 296.
- FILOSI, Silva, "L' ispirazione neoplatonica della persecuzione di Massimino Daia", *Rivista di storia della chiesa in Italia*, 41, 1987, pp. 79 - 91.
- FINAMORE, John F., "ΘΕΟΙ ΘΕΩΝ: An Iamblichean Doctrine in Julian's Against the Galilaeans", *Transactions of the American Philological Association*, 118, 1988, pp. 393-401.
- _____, *Iamblichus and The Theory of the Vehicle of the Soul*, Chico (California), Scholars Press, 1985.
- _____, "Iamblichus on Light and the Transparent", BLUMENTHAL, 1993, pp. 55-64.
- _____, "Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy", *Dionysius*, XVII, Dec., 1999, pp. 83-94.
- _____, "The Rational Soul in Iamblichus' Philosophy", 1997, BLUMENTHAL, 1997b, pp. 163-176.
- FINAMORE, 2002, cfr. supra, I, D.
- FINAMORE-DILLON, cfr. supra, I, D.
- FINLEY, Moses I. (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración* (Trad. y adapt. de las seccs. bibliográficas de A. P. Moya), Barcelona, Crítica (Serie General. Estudios y Ensayos, 117), 1983.
- FOWDEN, Garth, "Late Antique Paganism Reasoned and Revealed", *Journal of Roman Studies*, 1981, 178-182.
- _____, *Pagan Philosophers in late antique Society, with special reference to Iamblichus and his followers*, Oxford D. Phil. Thesis, 1979.
- _____, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton N. J., Princeton University Press, 1993.
- _____, "The Pagan holy Man in the Late Antique Society", *Journal of Hellenic Studies*, CII, 1982, pp. 33-59.

- _____, “The Platonist Philosopher and his Circle in Late Antiquity”, *Φιλοσοφία Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου ἐρεῦνης τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας*, VII, 1977, pp. 359 - 382.
- GAGÉ, J.-G., “La gran época de la historia. La sociedad y la cultura grecorromanas, 31 a. J. C.-235 d. J. C.”, TOYNBEE, pp. 213-250.
- GARCÍA BAZÁN, Francisco, “Jámblico y el Descenso del Alma: Síntesis de Doctrinas y Relectura Neoplatónica”, 1997, BLUMENTHAL, 1997b, pp. 129-147.
- _____, (intr., tr. y nts.), *Oráculos caldeos. Con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. NUMENIO DE APAMEA, Fragmentos y Testimonios*, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 153), 1991.
- GARCÍA GUAL, Carlos, *Los orígenes de la novela*, Madrid, Ediciones Istmo (Colección Fundamentos, 16), 1972.
- GEFFCKEN, J., *Der Ausgang des Griechisch-Römischen Heidentums*. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1920.
- GEORGE, Martin, “Tugenden im Vergleich. Ihre soteriologische Funktion in Jamblichs *Vita Pythagorica* und in Athanasios’ *Vita Antonii*”, VON ALBRECHT, 2002a, pp. 303-322.
- GERSH, Stephen, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, Brill (Studien zur Problemgeschichte der antike und mittelalterlichen Philosophie, VIII), 1978.
- GERSON, Lloyd. P., *Plotinus*, London and New York, Routledge (The Arguments of The Philosophers), 1998.
- GIBBON, Edward, *Historia de la decadencia y ruina del imperio romano*, VIII Vols. (Trad. J. Mor Fuentes), Madrid, Turner, 1984.
- _____, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Edited, Abridged, and with a Critical Foreword by Hans-Friedrich Mueller. Introduction by Daniel J. Boorstin. Illustrations by Giovanni Battista Piranesi, New York, The Moden Library, 2003.
- GODWIN, Joscelyn, cfr. supra I, B, 2.
- GUÉRARD, Christian, “La théologie négative dans l’ apophatisme grec”, *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 68, Paris, Vrin, 1984, pp. 183 - 200.
- HALFWASSEN, Jens, “Das Eine als Einheit und Dreiheit. Zur Prinzipienlehre Jamblichs”, *Rheinisches Museum für Philologie*, 139, 1996, pp. 52-82.
- HARLESS, A. v., cfr. infra VON HARLESS.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Introducción a la historia de la filosofía [Vorlesungen über die Geschichte de Philosophie]*, tr. Eloy Terrón, Madrid, Sarpe (Los grandes pensadores, 13), 1983.
- _____, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, III, tr. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

- IGAL, Jesús (reseña), "DILLON, John, *Iamblichi Chalcidensis. In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Leiden, E. J. Brill (Philosophia Antiqua, XXIII), 1973", *Emérita*, XLIV, 1976, pp. 209-210.
- IOANNIS LYDI, *Liber de mensibus*, ed. R. Wünsch, Leipzig, B. G. Teubner, 1898 (repr. Stuttgart, 1967).
- JOHNSON, cfr. supra I, B, 2.
- JONAS, Hans, *La religión gnóstica*, Madrid, Ediciones Siruela, 2000.
- KELLNER, Heinrich, "Analyse der Schrift des *Jamblichus de mysteriis* als eines Versuches, eine wissenschaftliche Theologie des Heidenthums aufzustellen", *Theologische Quartalschrift*, 49, 1867, pp. 359-396.
- KOBUSCH, Theo, und Michael Erler (Hg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des Internationalen Kongress vom 13.-17. März 2001 in Würzburg, München/Leipzig, K. G. Saur, 2002a.
- KOBUSCH, Theo, "Christliche Philosophie: Das Christentum als Vollendung der antiken Philosophie", 2002b, KOBUSCH, 2002a, pp. 239-259.
- KRILL, R. M., "aspects of the philosophical priesthood in Iamblichus' *De misteriiis*", *Classical Bulletin*, 1971, XLVII, pp. 89-94.
- KÜNG, Hans, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, tr. José María Bravo Navalpotro, Madrid, Editorial Trotta (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión), 2005.
- L' ÉMPEUR JULIEN, *Oeuvres Complètes. Lettres et fragments*, I, 2^a partie, Texte revue et traduit par J. Bidez, Paris, "Les Belles Lettres", 1972.
- Le Néoplatonisme* (Actes du Colloque de Royaumont, 9 - 13 Juin, 1969, Colloques Internationaux du Centre National de Recherche Scientifique). Paris, Éd. du CNRS (Sciences humaines, 535), 1971.
- LEWY, H., *Chaldean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, éd. M. Tardieu, Paris, 1978 (Cairo, 1956).
- LIDDELL, Henry George and Robert Scott, *A Greek - English Lexicon*, 9a. ed., Oxford, Oxford Clarendon Press, 1968.
- LINGUITI, Alessandro, "Giamblico, Proclo e Damascio Sul Principio Anteriore all' Uno", *Elenchos*, IX, 1988, pp. 95 - 106.
- L' ORANGE, H. P., "Some remarks on late Greek Portraiture. Especially regarding the 'Jamblichos' type", *Acta ad archeologiam et artium historiam pertinentia*, VI, 1975, pp. 59 - 62.
- LURJE, Michael, "Zur Einführung (sc. in die *de Vita Pithagorica*)", 2002a, VON ALBRECHT, 2002a, pp. 25-31.
- _____, "Die Vita Pythagorica Jamblichs als Manifest der neuplatonischen Paideia", 2002b, VON ALBRECHT, 2002a, pp. 221-253.
- LLOYD, A. C., "The Later Neoplatonist", ARMSTRONG, 1967a, pp. 270 - 325.

- MARCONE, Arnaldo, "L' imperatore Giuliano, Giamblico e il neoplatonismo (A proposito di alcuni studi recenti)", *Rivista Storica Italiana*, 96, 1984, pp. 1046 - 1052.
- MARINO DE NEÁPOLIS, *Proclo o de la felicidad*, tr. Jesús María Álvarez Hoz y José Miguel García Ruiz, Bilbao, Iralka, 1999.
- MARROU, Henri - Irénée, *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe -VIe siècle*. Paris, Éditions du Seuil (Points, Série Histoire, 29), 1977.
- _____, "Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino", MOMIGLIANO, 1989, pp. 145-170.
- MARTANO, Giuseppe, cfr. ZELLER.
- MAU, G., "Iamblichos (3)", *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, IX. 1, 645-649 (con suplemento de W. Kroll, 649-651), Stuttgart, J. B. Metzlersche, 1914.
- MAZUR, Zeke, "Unio Magica: Part I: On the Magical Origins of Plotinus' Mysticism", *Dionysius*, XXI, 2003, pp. 23-52.
- _____, "Unio Magica: Part II: Plotinus, Theurgy, and the Question of Ritual", *Dionysius*, XXII, 2004, pp. 29-56.
- MEREDITH, Anthony, "A Comparison between the *Vita Sanctae Macrinae* of Gregory of Nyssa, the *Vita Plotini* of Porphyry and the *Vita Pythagorica* of Iamblichus", *Proceedings of the fifth Colloquium on Gregory of Nyssa* (Mainz 6-10 sept. 1982). Cambridge, Mass Philadelphia Patristic Foundation (Patristic Monographies Series, XII), 1984, pp. 181-195.
- _____, "Ascetism, Christian and Greek", *Journal of theological studies*, 1976, XXVII, pp. 313-332.
- MERLAN, Philip, "Greek Philosophy from Plato to Plotinus", ARMSTRONG, 1967, pp. 11-192.
- _____, *Monopsychism, mysticism and metaconsciousness. Problems of the soul in the neoaristotelian and neoplatonic tradition.*, 2a. ed., The Hague, Martinus Nijhoff (International Archives of the History of Ideas, 2), 1969.
- _____, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1953.
- MICHEL, Alain, "La filosofía en Grecia y Roma desde el 130 a. de C. hasta el 250 d. de C.", PARAIN, pp. 43-94.
- MOLINA, José, "Algunas consideraciones en torno a las fuentes del *Protréptico* y de la *Colección de las doctrinas pitagóricas* de Jámblico, *Jornadas Filológicas, 1997. Memoria*, México, UNAM/ Instituto de Investigaciones filológicas, 1997, pp. 229-254.
- _____, "Jámblico, Epístola a Macedonio sobre el destino", *Noua tellus*, 23-2, 2005, pp. 163-218.
- _____, "La herencia neoplatónica en occidente. Apuntes sobre la relación entre Jámblico y el cristianismo", *Noua tellus*, 16-2, 1998, pp. 79-142.

- _____, “Teología y racionalidad en la filosofía estoica”, *Noua tellus*, 19-2, 2001, pp. 109-153.
- _____, “Tradición y novedad en el *Protréptico a la Filosofía* de Jámblico”, *Noua tellus*, 17-2, 1999, pp. 65-107.
- MOMIGLIANO, Arnaldo y otros, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV* (trad. Marta Hernández Iñiguez. Prefacio y *adendum* bibliográfico de Javier Arce). Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, 614) 1989.
- MOORE, Edward, “‘Likeness to God as Far as Possible’: Deification Doctrine in Iamblichus and Three Eastern Christian Fathers”, *Theandros*, An online of Orthodox Christian Theology and Philosophy, Vol. 3, num. 1, Fall, 2005, <http://www.theandros.com/iamblichus.html> consultada el 18 de junio de 2008.
- MUELLER, Ian, “Iamblichus and Proclus’ Euclid commentary”, *Hermes*, 1987, CXV, pp. 334-348.
- NARBONNE, Jean-Marc, “Ἐπέκεινα τῆς γνώσεως. Le savoir d’au-delà du savoir chez Plotin et dans la tradition néoplatonicienne”, KOBUSCH, pp. 477-490.
- NASEMANN, Beate, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De Mysteriis*, Stuttgart, 1991.
- NUMENIO DE APAMEA, *Fragmentos y testimonios*, cfr. García Bazán, Francisco
- O’ BRIEN, D., “San Agustín y Jámblico. Pondus meum amor meus”, *Agustinus*, 21 (103 - 104), 1981, pp. 183-186.
- O’ DONELL, James, J., “The Demise of Paganism”, *Traditio*, 35, New York, Fordham University Press, 1979, pp. 45-88.
- O’ MEARA, Dominic J., “Aspects of Political Philosophy in Iamblichus”, 1993, BLUMENTHAL, 1993, pp. 65-72.
- _____, “New fragments from Iamblichus’ *Collection of Pythagorean Doctrines*”, *American Journal of Philology*, 102, 1, 1981, pp. 26 - 40.
- _____, “La question de l’être et du non être des objets mathématiques chez Plotin et Jamblique”, *Revue de théologie et de philosophie*, 122, 1990, pp. 405-416.
- _____, *Pythagoras revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity* (third impression), New York, Oxford University Press, 1992.
- Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, ed. y tr. Édouard des Places, S. J., Paris, Société d’ édition «Les Belles Lettres», 1971.
- Oráculos caldeos*, cfr. García Bazán, Francisco
- ORÉAL, Elsa, “Ἡέκα, πρῶτον μάγευμα. Une explication de Jamblique, DM VIII, 3”, *Revue d’égyptologie*, 2003, 54, pp. 279-285.
- PARAIN, Brice (dir.), *Del mundo romano al islam medieval. Roma - Bizancio - El neoplatonismo - La filosofía judía medieval - La filosofía islámica*, trad. Pilar Muñoz, José Ma. Álvarez y Pilar López Máñez, 10a. ed., México, Siglo XXI (Historia de la Filosofía, 3), 1990.
- PARTHEY, cfr., supra, I, C.

- PAZ, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Barcelona, Seix Barral (Biblioteca breve), 1999 (13^a ed.).
- PEARSON, Birger A., “Theurgic Tendencies in Gnosticism and Iamblichus’s Conception of Theurgy”, Richard T. Wallis & Jay Bregman, *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany N. Y., SUNY pr., 1992, pp. 253-275.
- PÉPIN, Jean, “Merikôteron - Eoptikôteron (Proclus, *In Tim.*, I, 204, 24 - 27). Deux attitudes exégétiques dans le néoplatonisme”, *Melanges d'histoire des religions offerts à Henri - Charles Puech*. (Avant - propos de Lévy P. & Wolff E.), 1974, pp. 323 - 330.
- PHILLIPS, John, “Plotinus and Iamblichus on prohairesis”, *Ancient Philosophy*, 15, 1, pp. 135-153.
- PHILOSTRATUS and EUNAPIUS, *The Lives of the Sophists* (trad. Wilmer Cave Wright), 3a. reimpr., London, William Heinemann Ltd. (Loeb Classical Library, 134) 1968.
- PHOTIUS, Bibliothèque, ed. y tr. René Henry, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- PLATÓN, *Parménides*, tr., prol., y nts. de Guillermo R. de Echandía, Madrid, Alianza Editorial (El libro de Bolsillo. Clásicos de Grecia y Roma, Biblioteca Temática, 8279), 2005.
- PLATONIS *Opera*, V t., Oxonii, e typographeo clarendoniano (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxiniensis), 1995.
- PLOTIN, *Ennéades I* (Texte établi et traduit par Émile Bréhier), 4a. ed., Paris, “Les Belles Lettres”, 1976.
- PORPHIRII *De Philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquae*, edidit Gustavus Wolff, Hildesheim, Georg Olms, 1962.
- PRAECHTER, Karl, “Richtungen und Schulen im Neuplatonismus”, *Genethliakon für Carl Robert*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1910, 103-156.
- PROCLVS, *In Platonis Cratylum Commentaria*, ed. Georgius Pasquali, Stutgardiae et Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri (Scriptorum et Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1994 (1908).
- _____, *Sur le premier Alcibiade de Platon I* (Texte Établi et Traduit par A. -Ph. Segonds), Paris, “Les Belles Lettres”, 1985.
- _____, *The Elements of Theology*, A revised text with Translation, Introduction, and Commentary by E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1992 (2a. ed.) [1a. ed. 1963].
- _____, *Théologie platonicienne I* (Texte Établi et Traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink). Paris, “Les Belles Lettres”, 1968.
- _____, *Théologie platonicienne III* (Texte Établi et Traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink). Paris, “Les Belles Lettres”, 1978.
- _____, *Trois études sur la providence*, Vol. II: *Providence, fatalité, liberté*, ed. y tr. Daniel Isaac, Paris, Société d’ édition «Les Belles Lettres», 1979.
- RAHNER, Karl, *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico*, intr. Card. Karl Lehman, tr. Constantino Ruiz-Garrido, Barcelona, Herder, 2005.

- RAMOS JURADO, Enrique, “Magia y teúrgia en De mysteriis de Jámblico”, *MHMH* (revista de investigación sobre magia y astrología antiguas), 2, 2002, pp. 111-128.
- RAMOS PASALODOS, J. Javier (ed.), *Tertuliano. Acerca del alma*, Madrid, Akal (Akal/Clásica, 63. Clásicos latinos), 2001.
- RASCHE, K., *De Iamblichio liber qui inscribitur De mysteriis auctore commentatione philologicam scripsit*, Munster, 1911.
- RATZINGER, Joseph, *El camino pascual. Ejercicios espirituales dados en el Vaticano en presencia de S. S. Juan Pablo II*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC Popular, 94), 2005 (2ª ed.).
- _____, “¿Verdad del Cristianismo”, conferencia impartida en la Sorbona de París, 27-XI-1999, en http://www.msccperu.org/teologia/1apologetica/verdad_cristianism_rat.htm consultada el 18 de junio de 2008.
- _____, “Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica «Fides et ratio»”. Conferencia del card. Joseph Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 16 de febrero de 2000, Madrid, dentro de los actos del Primer Congreso Teológico Internacional, organizado por la Facultad de Teología «San Dámaso», sobre la encíclica «Fides et ratio» que Juan Pablo II dedicó las relaciones entre fe y razón, cfr. http://www.corazones.org/santos/benedicto16/mensajes/fides_ratio_rattinger.htm consultada el 18 de junio de 2008.
- Real Encyclopädie classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, J. B. Metzlersche, 1894-1980.
- REALE, Giovanni, “Plotino, Erma bifronte. Appunti per una rilettura sistematica delle ‘Enneadi’”, KOBUSCH, 2002a, pp. 453-475.
- RIST, J., “Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii”, *Entretiens Hardt pour l’étude de l’antiquité classique publiés par Olivier Reverdin*, Tome XXI. *De Jamblique à Proclus* (Entretiens préparés et présidés par Heinrich Dörrie). Genève - Vandoeuvres, Fondation Hardt, 1975, pp. 103-122.
- ROCHEFORT, Gabriel, cfr. SALOUSTIOS.
- RODRÍGUEZ MORENO, Inmaculada, *Ángeles, demonios y héroes en el neoplatonismo griego*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert publisher, 1998.
- ROMANO, Francesco, “La défense de Platon contre Aristote par les néoplatoniciens”, Monique Dixsaut (comp.), *Contre Platon. Tome I: Le platonisme dévoilé*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1993, pp. 175-195.
- _____, “Metafisica e Matematica in Giamblico”, 1997, BLUMENTAL, 1997b, pp. 47-63.
- RONDEAU, M.-J., “D’où vient la technique exégétique utilisé par Grégoire de Nysse dans son traité *Sur les titres des Psaumes?*”, *Mélanges d’histoire des religions offerts à Henri - Charles Puech* (Avant - propos de Lévy P. & Wolff E.), 1974, pp. 263 - 287.
- ROREM, P. E., “Iamblichus and the Anagogical Method in Pseudo-Dionysian Liturgical Theology”, *Studia Patristica*, XVII, 1, 1982, pp. 453-460.

- ROSTOVTZEFF, M., *Historia Social y Económica del Imperio Romano*, Tomo II (Trad. Luis López Ballesteros), Madrid, Espasa - Calpe, S. A., 1937.
- SAFFREY, Henri Dominique, "Analyse de la réponse de Jamblique à Porphyre, connue sous le titre: *De Mysteriis*", *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, 84, 2000, pp. 489-511.
- _____, "From Iamblichus to Proclus and Damascius", ARMSTRONG, A. H. (ed.), *Classical mediterranean spirituality. Egiptian, greek, roman*. London, Routledge & Kegan Paul (World Spirituality, XV), 1986, pp. 250 - 265.
- _____, "Abamôn, pseudonyme de Jamblique", 1990a, SAFFREY, 1990 (*Recherches...*, cfr. infra), pp. 95-107.
- _____, "La théurgie comme pénétration d' éléments extra-rationnels dans la philosophie grecque tardive", 1990b, SAFFREY, 1990 (*Recherches...*, cfr. infra), pp. 33-49.
- _____, "La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IVe-Ve siècles)", 1990c, SAFFREY, 1990 (*Recherches...*, cfr. infra), pp. 51-61.
- _____, "Les livres IV à VII du *De Mysteriis* de Jamblique relus avec la *Lettre* de Porphyre à *Anébon*", BLUMENTHAL, 1993, pp. 144-158.
- _____, "Les néoplatoniciens et les oracles chaldaïques", 1990d, SAFFREY, 1990 (*Recherches...*, cfr. infra), pp. 63-79.
- _____, "Plan des livres I et II du 'De mysteriis' de Jamblique", 1990e, SAFFREY, 1990 (*Recherches...*, cfr. infra), pp. 109-295.
- _____, "Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens de Jamblique à Proclus et Damascius", 1990f, SAFFREY, 1990 (*Recherches...*, cfr. infra), pp. 213-226.
- _____, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, (Histoires des doctrines de l'antiquité classique, 14), 1990.
- _____, "Réflexions sur la Pseudonymie Abamôn-Jamblique", Cleary, John J. (ed.), *Traditions of Platonims. Essays in Honour of John Dillon*, Ashgate, Aldershot, 1999, 307-318.
- SAFFREY- WESTERINK, ver PROCLVS.
- SALOUSTIOS, *Des dieux et du monde*, ed. y tr. Gabriel Rochefort, Paris, Société d' édition "Les Belles Lettres, 1960.
- SAMBURSKY, S., *El mundo físico a fines de la antigüedad*, Buenos Aires, EUDEBA, 1970.
- SHAW, Gregory, "Containing Ecstasy: The Strategies of Iamblichean Theurgy", *Dionysius*, Vol. XXI, Dec. 2003, pp. 53-88.
- _____, "Eros and arithmos", *Ancient Philosophy*, 1999, 19 (1), pp. 121-143.
- _____, "The Geometry of Grace: A Pythagorean Approach to Theurgy", BLUMENTHAL, 1993, pp. 116-137.
- _____, "The Mortality and Anonymity of the Iamblichean Soul", 1997, BLUMENTHAL, 1997b, pp. 177-190.

- _____, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1995.
- _____, "Theurgy as demiurgy: Iamblichus' solution to the problem of embodiment", *Dyonisius*, 12, 1988, pp. 37 - 59.
- _____, "After aporia: theurgy in later Platonism", *Journal of Neoplatonic Studies*, 5 (1), 1996-1997, pp. 3-41.
- _____, "Theurgy: Rituals of unification in the Neoplatonism of Iamblichus", *Traditio*, 41, 1985, pp. 1 - 28.
- SHEPPARD, Anne, "Iamblichus on Inspiration: *De Mysteriis* 3.4-8", BLUMENTHAL, 1993, pp. 138-143.
- _____, "*Phantasia* and Methemathematical Projection in Iamblichus", 1997, BLUMENTHAL, 1997b, pp. 113-120.
- _____, "Proclus' attitude to theurgy", *Classical Quarterly*, 32 (i), 1982, pp. 212-214.
- SHIPLEY, Graham, *El mundo griego después de Alejandro 323-30 a. C.*, Barcelona, Crítica (Crítica/ Arqueología. Serie Historia de las Civilizaciones Clásicas), 2001.
- SMITH, Andrew, "Iamblichus' Views on the Relationship of Philosophy to Religion in *De Mysteriis*", BLUMENTHAL, 1993, pp. 74-86.
- _____, "Further Thoughts on Iamblichus as the First Philosopher of Religion", 2002, KOBUSCH, 2002a, pp. 297-308.
- _____, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.
- SODANO, Angelo Raffaele, *Porfirio. Lettera ad Anebo*, Napoli, L'Arte Tipografica, 1958.
- _____, 1984, cfr., supra, I, C.
- "SO Debate. *The World of Late Antiquity Revisited*", *Symbolae Osloenses*, 72, 1997, pp. 5-90.
- SORABJI, Richard, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD, A Sourcebook*. Vol. 1. Psychology (with Ethics and Religion), Ithaca, New York, Cornell University Press, 2005.
- STAAB, Gregor, *Pythagoras in der Spätantike, Studien zu De Vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis*, Leipzig, K. G. Saur, 2002.
- STÄCKER, Thomas, *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs*, Frankfurt am Main, Peter Lang (Studien zur klassischen Philologie, 92), 1995.
- STEEL, Carlos G., "Iamblichus and the Theological Interpretation of the *Parmenides*", 1997, BLUMENTHAL, 1997b, pp. 15-30.
- _____, "L' Ame: Modèle et Image", BLUMENTHAL, 1993, pp. 14-29.
- _____, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel, Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren, XL, Nr. 85, 1978.

- STONEMAN, Richard, *Palmyra and its Empire. Zenobia's Revolt against Rome*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992.
- SUIDAE *Lexicon*, ed. Ada Adler, V vols., Stuttgartiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1971.
- TAORMINA, Daniela Patrizia, *Il lessico delle potenze dell' anima in Giamblico*, Firenze, La Nuova Italia Editrice (Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale, Università di Catania-Dipartimento di studi antichi e tardoantichi, 10), 1990.
- _____, "Dynamiques de l'écriture et processus cognitif dans le néoplatonisme (Jamblique, Plutarque d'Athènes, Priscien de Lydie et Proclus)", *Contra Platon*, t. I: *Le platonisme dévoilé*, édit. M. Dixsaut, Paris, 1993, pp. 215-245.
- _____, "Giamblico contro Plotino e Porfirio: Il Dibattito sull' Atto e sul Movimento (apud Simplicio, *In Categorias* 301.20-308.10)", 1997, BLUMENTHAL, 1997b, pp. 95-112.
- _____, *Jamblique Critique de Plotin et de Porphyre*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.
- TAYLOR, cfr. supra, I, C.
- TEMPELIS, Elias, "Iamblichus and the School of Ammonius, Son of Hermias, on Divine Omniscience", 1997, BLUMENTHAL, 1997b, pp. 207-217.
- THILLET, Pierre, "Jamblique et les Mystères d' Égypte", *Revue des Études Grecques*, LXXXI, 1968, pp. 172-195.
- TURCAN, R., "Martianus Capella et Jamblique", *Revue des Études Latines*, XXXVI, 1958, pp. 235-254.
- TOYNBEE, Arnold (dir.), *Historia de las civilizaciones*, 4. *El crisol del cristianismo. Advenimiento de una nueva era*. México, Alianza Editorial - Labor (El libro de bolsillo, 1323), 1989 (primera reimpresión).
- TRÍAS, Eugenio, *Pensar la religión*, Barcelona, Destino (Ensayos/ Destino, 33), 1997.
- TROUILLARD, Jean, "El neoplatonismo", 1990, PARAIN, pp. 98 - 141.
- _____, *L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris, "Les Belles Lettres", 1972.
- VANDERSPOEL, John, "Iamblichus at Daphne", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 29, 1988a, pp. 83 - 86.
- _____, "Themistios and the origin of Iamblichos", *Hermes*, 116, 1988b, pp. 125 - 128.
- VAN DEN BERG, "Proclus, *In Platonis Timaeum Comentarum* 3.333.28ff.: The Myth of the Winged Charioteer according to Iamblichus and Proclus", 1997, BLUMENTHAL, 1997b, pp. 149 - 162.
- VAN DER WAERDEN, *Die gemeinsame Quelle der erkenntnistheoretischen Abhandlungen von Iamblichos und Proclus*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag (Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 12), 1980.
- VAN LIEFFERINGE, Carine, *La Théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 1999.

- _____, “Magie et Théurgie chez Jamblique”, *La magie*. Actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars, 1999 (études rassemblées par Alain Moreau et Jean Claude Turpin), tome II, *La magie dans l’ antiquité grecque tardive. Les Mythes*, Montpellier, Université Paul Valéry, 2000, pp. 115-125.
- VAN RIEL, Gerd, “The Trascendent Cause: Iamblichus and the *Philebus* of Plato”, 1997, BLUMENTHAL, 1997b, pp. 31-46.
- _____, “Le Philèbe dans l’ interprétation de Jamblique”, en *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon. 2. Contextes*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (Tradition de la Pensée Classique, Monique Dixsaut (dir.), avec la collaboration de Fulcran Teisserenc), 1999, pp. 169-190.
- VIERI, François, DES PLACES, 1993 (cfr. supra I. C).
- VOGEL, C. J. DE, “L’ image de l’ homme chez Plotin et la critique de Jamblique”, *Diotima*, VIII, 1980, pp. 152-154.
- VON ALBRECHT, Michael, “Das Menschenbild in Jamblichs Darstellung der pythagoreischen Lebensform”, 2002b, VON ALBRECHT, 2002a, pp. 255-274 (publicado antes en *Antike und Abendland*, 12, 1966, pp. 51-63).
- _____, 2002a, cfr. supra I, B, 1.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, en Feiner, Johannes, y Magnus Löhrer (dir.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de salvación*, II, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977.
- _____, *Gloria. Una estética teológica*. Vol. IV: *Metafísica. Edad Antigua* (Trad. Gonzálo Gironés). Madrid, Ediciones Encuentro, 1986, 376.
- VON HARLESS, A., *Das Buch von den ägyptischen Mysterien. Zur Geschichte der Selbstauflösung des heidnischen Hellenentums*, München, Literarische-artistische Anstalt der J. G. Cotta’schen Buchhandlung, 1858.
- WACHSMUTH, C., and O. HENSE (Eds.), *Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*, 5 vols., Berlin, Weidmann, 1884-1923.
- WALLIS, R. T., *Neoplatonism*, London, Duckworth, 1972.
- WESTERINK-COMBÈS, cfr. DAMASCIUS, 2002a, 2002b y 2003.
- WITT, Rex E., “Iamblichus as a Forerunner of Julian”, *Entretiens Hardt pour l’ étude de l’ antiquité classique publiés par Olivier Reverdin*, Tome XXI. *De Jamblique à Proclus* (Entretiens préparés et présidés par Heinrich Dörrie). Genève - Vandoeuvres, Fondation Hardt, 1975, pp. 35 - 67.
- WUENSCH, R., cfr. IOANNIS LYDI.
- WOLFF, Gustavus, cfr. Porphyrii.
- ZELLER, Eduard, - R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. Parte III. *La filosofia post - aristotelica*. Volumen VI. *Giamblico e la scuola di Atene* (a cura di Giuseppe Martano, trad. Ervino Pocar), 1a. reimpr., Firenze, La Nuova Italia, 1968.

ZINTZEN, Clemens, “Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs De Mysteriis”, en *Platonismus und Christentum*. Festschrift für Heinrich Dörrie, Hrsg. Horst-Dieter Blume und Friedhelm Mann, Münster Westfalen, Aschendorffsche, 1983 (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 10), pp. 312-328.

_____, “Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie”, en *Rheinisches Museum für Philologie*, NF, 108-1, 1965, pp. 71-100 (= id. (ed.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, pp. 391-426).

ÍNDICE

Prólogo	i
I Jámblico	1
<i>Vida</i>	1
<i>Obras</i>	10
1. Περὶ τῆς ψυχῆς: <i>Acerca del alma.</i>	10
2. Περὶ καθόδου ψυχῆς: <i>Acerca del descenso del alma</i>	12
3. Συναγωγή τῶν πυθαγορείων δογμάτων: <i>Colección de las doctrinas pitagóricas</i>	13
4. <i>Comentarios</i>	15
4.1 A las obras de Aristóteles	15
4.1.1 Εἰς τὰς τοῦ Ἀριστοτέλους κατηγορίας ὑπόμνημα: <i>Comentario a las “Categorías” de Aristóteles</i>	16
4.1.2 Εἰς τὰ τοῦ Ἀριστοτέλους ἀναλυτικὰ πρότερα ὑπόμνημα: <i>Comentario a los “Primeros analíticos” de Aristóteles</i>	16
4.1.3 <i>Sobre el “Acerca de la interpretación”</i>	16
4.1.4 <i>Sobre el “Acerca del cielo”</i>	16
4.1.5 <i>Sobre el “Acerca del Alma”</i>	16
4.1.6 <i>Sobre la “Metafísica”</i>	17
4.2 A los Diálogos de Platón.	17
4.2.1 <i>Sobre el Primer Alcibíades</i>	18
4.2.2 <i>Sobre el Fedón</i>	19
4.2.3 <i>Sobre el Sofista</i>	19
4.2.4 Εἰς τὸν τοῦ Πλάτωνος Φαῖδρον ὑπόμνημα: <i>Comentario al “Fedro” de Platón</i>	19
4.2.5 <i>Sobre el “Filebo”</i>	20
4.2.6 Εἰς τὸν τοῦ Πλάτωνος Τίμαιον ὑπομνήματα: <i>Comentarios al “Timeo” de Platón</i>	20
4.2.7 Εἰς τὸν τοῦ Πλάτωνος Παρμενίδην ὑπομνήματα: <i>Comentarios al “Parménides” de Platón</i>	20
4.2.7.1 <i>El Parménides platónico</i>	21

4.2.7.2 El neoplatonismo: Plotino, Porfirio y Jámblico	22
4.3 <i>Comentario a los “Versos Dorados”</i>	27
4.4 Ἡ Χαλδαϊκὴ Θεολογία: <i>Teología Caldaica</i> .	27
5. Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβῶ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις: <i>Respuesta del maestro Abamón a la “Epístola a Anebón” de Porfirio, y soluciones de las dificultades que se encuentran en ella (De mysteriis)</i>	33
6. Περὶ θεῶν: <i>Acerca de los dioses</i>	33
7. Περὶ ἀγαλμάτων: <i>Acerca de las estatuas</i>	34
8. Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ τοῦ Διὸς δημηγορίας: <i>Acerca del discurso de Zeus en el “Timeo”</i>	34
9. Ἀντιρρήσεις πρὸς τοὺς ἀμφὶ Ἀμέλιον: <i>Controversias contra los seguidores de Amelio</i>	35
10. Θεολογία Πλατωνικὴ: <i>Teología Platónica</i>	35
11. Περὶ ἀρετῆς: <i>Acerca de las virtudes</i>	35
12. <i>Acerca de la Providencia y del Destino: De Providentia et Fato</i>	35
13. Περὶ συμβόλων: <i>Acerca de los símbolos</i>	35
14. Μονόβιβλον: <i>Libro único</i>	35
15. Περὶ κρίσεως ἀρίστου λόγου: <i>Acerca de la crítica del mejor discurso</i>	36
16. Πυθαγορικαὶ αἱρέσεις: <i>Escuelas pitagóricas</i>	36
17. Βίος Ἀλυπίου: <i>Vida de Alipio</i>	36
18. Ἐπιστολαί: <i>Epístolas</i>	36
<i>La importancia de Jámblico en la antigüedad tardía</i>	37
II “Acerca de los misterios de Egipto”	45
<i>El título</i>	45
I. <i>La verdad del título falso</i>	46
II. <i>Los secretos del título verdadero</i>	56
a) <i>Género de la obra</i>	56
b) <i>Porfirio y su “Epístola a Anebón”</i>	60
<i>La fecha de composición de la “Epístola a Anebón”</i>	68
<i>La “Respuesta del maestro Abamón” y reflexiones sobre su contenido y disposición</i>	70
<i>El autor del De mysteriis</i>	78
<i>La fecha de composición de la “Respuesta del maestro Abamón”</i>	89

III Paráfrasis de contenido de la “Respuesta del maestro Abamón”	95
<i>Libro I</i> Prólogo. Plan de la obra. Conocimiento de los géneros superiores y sus peculiaridades. Falsas clasificaciones	95
<i>Libro II</i> Las epifanías. Efectividad de la teúrgia	99
<i>Libro III</i> La mántica	102
<i>Libro IV-VI</i> Las contradicciones	106
<i>Libro IV</i> Superioridad, justicia y pureza	106
<i>Libro V</i> Los sacrificios	109
<i>Libro VI</i> Los cadáveres y las amenazas	112
<i>Libro VII-VIII</i> Teología de los egipcios	113
<i>Libro VII</i> Los símbolos, el culto al sol, los nombres ininteligibles	113
<i>Libro VIII</i> Los principios. Jerarquía divina. Los libros herméticos y el destino	114
<i>Libro IX</i> Sobre el demonio propio	117
<i>Libro X</i> Discurso sobre la felicidad	120
IV Recepción de Jámblico y de la “Respuesta del maestro Abamón”	123
<i>De la Antigüedad tardía al Renacimiento</i>	123
<i>De la modernidad al siglo XX</i>	132
<i>Un camino difícil de rehabilitación (la segunda mitad del siglo XX)</i>	148
V Religión y racionalidad en la “Respuesta del maestro Abamón”	167
<i>La ciencia de lo divino</i>	167
<i>El principio del conocimiento acerca de los dioses</i>	180
<i>Más precisiones a propósito de objetos, facultades y agentes del conocimiento</i>	198
<i>A modo de conclusión</i>	216
Bibliografía	225
Apéndice	
Eusebio de Cesarea, <i>Preparación evangélica</i> , V, 10, 1-9	
San Agustín, <i>La ciudad de Dios</i> , X, 11	247
Índice	259