



# EL CONCEPTO DE HOMBRE DIVINO EN EL MUNDO ANTIGUO Y SU RECEPCIÓN



MARCO ALVIZ FERNÁNDEZ  
DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE  
(Editores)

*Dykinson, S.L.*



# **EL CONCEPTO DE HOMBRE DIVINO EN EL MUNDO ANTIGUO Y SU RECEPCIÓN**



MARCO ALVIZ FERNÁNDEZ  
DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE  
*(Editores)*

**EL CONCEPTO DE HOMBRE DIVINO EN  
EL MUNDO ANTIGUO Y SU RECEPCIÓN**

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 917021970/932720407.

Este volumen se enmarca en los proyectos de investigación “La escuela filosófica de Atenas (s. IV-VI) en su contexto histórico y filosófico: un estudio sobre el hombre divino del paganismo tardoantiguo y la teoría neoplatónica de la inmortalidad del alma” (HAR2017-83613-C2-1-P) y “Hacia una historia social de los hombres santos del paganismo tardoantiguo” (EUIN2017-85631), financiados por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial  
Para mayor información, véase [www.dykinson.com/quienes\\_somos](http://www.dykinson.com/quienes_somos)

© Copyright by  
Los autores  
Madrid

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid  
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69  
e-mail: [info@dykinson.com](mailto:info@dykinson.com)  
<http://www.dykinson.es>  
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 978-84-1170-843-2  
Depósito Legal: M-35776-2023

ISBN electrónico: 978-84-1170-997-2  
DOI: 10.14679/2622

*Maquetación:*  
[german.balaguer@gmail.com](mailto:german.balaguer@gmail.com)

# ÍNDICE

PREFACIO DE LOS EDITORES .....	9
INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA: CUARENTA AÑOS DEL “PAGAN HOLY MAN” DE GARTH FOWDEN .....	13
MARCO ALVIZ FERNÁNDEZ	
1. LA FIGURA DE HENOC COMO HOMBRE DIVINO Y SUS REPERCUSIONES.....	23
JOSÉ ANTONIO ANTÓN PACHECO	
2. EL <i>THEIOS ANER</i> EPIMÉNIDES EN LA FILOSOFÍA DEL S. IV A.C.: LOS TESTIMONIOS DE PLATÓN Y ARISTÓTELES .....	33
FEDERICA PEZZOLI	
3. LOS CÍNICOS, LOS DIOS Y LO SAGRADO.....	51
IGNACIO PAJÓN LEYRA	
4. DIVINOS LOCOS: LA DEIFICACIÓN DE ALEJANDRO MAGNO Y DEMETRIO POLIORCETES EN LA HISTORIOGRAFÍA ACTUAL .....	67
ANTONIO IGNACIO MOLINA MARÍN	
5. EL CONCEPTO DE “HOMBRE DIVINO” Y LA INTERPRETACIÓN DE JESÚS DE NAZARET .....	89
ANTONIO PIÑERO	
6. EL EMPERADOR ROMANO, LOS HOMBRES DIVINOS Y LOS SANTOS..	107
ALEJANDRO CADENAS GONZÁLEZ	
7. CONSIDERACIONES SOBRE MARCO AURELIO Y LA <i>HOMOIOSIS THEO</i> PLATÓNICA ( <i>TEETETO</i> 172C-177B) .....	127
JORGE CANO CUENCA	
8. EL HOMBRE DIVINO Y SU CARÁCTER MEDIADOR EN EL <i>DE MYSTERIIS</i> DE JÁMBLICO .....	145
MARÍA JESÚS HERMOSO FÉLIX	

9. EL PAPEL SOCIAL Y POLÍTICO DE TECLA EN EL CONTEXTO DE LAS POLÉMICAS CULTUALES CIUDADANAS DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA...165 ÁNGEL NARRO	
10. LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS EN LA CONCEPCIÓN NEOPLATÓNICA: ALGUNOS RASGOS ESPECÍFICOS EN LA TAUMATURGIA DE LOS HOMBRES DIVINOS PAGANOS.....181 SERGI GRAU	
11. EL VOCABULARIO DEL HOMBRE-DIOS Y DIOS-HOMBRE EN EL CRISTO DE NONO DE PANÓPOLIS.....199 ARIANNA MAGNOLO	
12. BETWEEN SCIENCE AND THE DIVINE: ALEXANDRIAN NEOPLATONIC COMMENTATORS ON LANGUAGE .....215 MARIA CHRITI	
13. PHILOSOPHICAL FACILITIES IN LATE ANTIQUE ATHENS: TOWARD AN ARCHAEOLOGICAL INVESTIGATION.....237 ADA CARUSO	
14. LA SACRALIZACIÓN BÍBLICA DE ALEJANDRO MAGNO EN LA RUS' DE KYIV .....261 SUSANA TORRES PRIETO	
15. SANTA MADRE Y DIVINA EMPERATRIZ. EL CONCEPTO DE SANTIDAD EN EL PENSAMIENTO CHINO Y SU UTILIZACIÓN POR LA EMPERATRIZ WU ZETIAN .....279 DAVID SEVILLANO LÓPEZ	
16. HOMBRES DIVINOS, “CÁSCARAS VACÍAS QUE CAEN AL SUELO”. ΧΑΡΙΣΜΑ, ΧΡΙΣΜΑ Y ΧΑΡΙΣ EN G.W.F. HEGEL.....299 HARIS PAPOULIAS	
A MODO DE EPÍLOGO: SIETE CAUDILLAJES CARISMÁTICOS: FIGURAS PROVIDENCIALES DE FORJADORES DE IMPERIOS DE LA ANTIGÜEDAD A LA MODERNIDAD .....317 DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE	



# EL HOMBRE DIVINO Y SU CARÁCTER MEDIADOR EN EL *DE MYSTERIIS* DE JÁMBLICO

MARÍA JESÚS HERMOSO FÉLIX

*Universidad de Valladolid*

DOI: 10.14679/2631

**Resumen:** dedicamos este artículo al estudio de la significación de la figura del hombre divino en la filosofía de Jámblico, especialmente en el *De Mysteriis*. Para ello, tratamos de comprender el sentido de la transformación que se efectúa en su pensamiento, con el fin de obtener las claves de interpretación fundamentales. Un elemento esencial es el papel del símbolo. Jámblico construye una noción de lo simbólico que recoge las notas de la belleza en la tradición platónica y su valor metodológico.

**Palabras clave:** Jámblico; teúrgia; hombre divino; teúrgo; símbolo.

## 1. INTRODUCCIÓN

Cuando nos proponemos acercarnos al sentido del hombre divino en el *De Mysteriis* de Jámblico nos asaltan varios problemas de comprensión. Quizá el primero de ellos es un cambio de lenguaje desde las *Enéadas* de Plotino, con un estilo mucho más intimista, más purista a nivel teórico, podríamos decir. En Jámblico estalla la exuberancia de los rituales, de los misterios, la referencia a los dioses y las tradiciones egipcias. Apenas reconocemos ya la sobriedad mística con la que Plotino va definiendo sus trazos teóricos. Aparecen por allí los teúrgos enfrentados a los taumaturgos de fantasmas, los nombres divinos frente a la superstición de ciertos sacrificios que pretenden influir en los dioses. Algo se ha roto, algo ha cambiado definitivamente en la mente griega, un trastorno extraño, tan misterioso como sus manifestaciones. Una especie de regresión parece haber tomado el espacio teórico hundiéndolo en la irracionalidad del mito, el rito y lo místico.

Algo parece haber cambiado en la racionalidad, la razón griega con su claridad apolínea se ha entregado a la furia dionisiaca. Y, sin embargo, algo profundamente griego está siendo desarrollado, está siendo llevado a un terreno inexplorado. El recurso al lenguaje de lo místico para referir momentos culminantes de la experiencia filosófica es un lugar común en los filósofos de raigambre platónica, desde que la sacerdotisa Diotima apareciera como máscara de Sócrates en el *Ban-*

*quete*. Único momento en el que Sócrates, esa máscara de Platón, se enmascara a sí mismo, se esconde tras una mujer para explicar los misterios sagrados del *eros*, que desembocan en el inmenso mar de la belleza.

La experiencia filosófica por antonomasia es nombrada y significada con el lenguaje de la iniciación. *Eros* se presenta como el mediador entre el hombre y lo divino, entre el límite, la finitud, y la inmortalidad. Sócrates viene a cumplir todas las características atribuidas a *eros*. Este, en su indigencia sublime, pasa a ser el prototipo de hombre divino, mediador entre la absoluta ignorancia y la sabiduría que poseen solo los dioses.<sup>1</sup> Ese hombre, que dice ante Alcibíades no ser nada, en la nada que postula, es capaz de abrir el espacio de lo divino, de la divina belleza que sustenta el quehacer filosófico. Un *demon*, una voz divina guía sus palabras y acciones.

La filosofía antigua parece no quedar nunca relegada exclusivamente al ámbito humano. Lo divino emerge en cada momento culminante y abre siempre el camino. Los afanes humanos parecen no alcanzar la manía propia del filósofo, esa que le entregan los dioses y le aparta de las hipocresías y convenciones sociales. La atopía socrática es marca inequívoca de esta línea filosófica. La filosofía deja sin lugar al hombre, le convierte en el más fuera de lugar, *atopotatos*,<sup>2</sup> le abre el espacio fronterizo de lo divino.

A partir de aquí se abre una complicada intersección entre la filosofía y el espacio religioso, entendido como espacio de los rituales, los misterios y los mitos. Clásicos como *Platón y el orfismo* de Bernabé (2011) ponen esta cuestión de manifiesto. El paso del mito al logos parece más un modo de clarificarnos a nosotros mismos esta complejidad, que una realidad constatable de manera simple en el pensamiento griego.

También Plotino emplea el lenguaje místico, señalando ese sagrario que exige un cambio en la mirada para poder ver lo que puede ser visto.<sup>3</sup> Parece que la mirada debe transformarse, debe ser iniciada para afrontar esta visión. Uno puede mirar y no ver nada, donde otro mira y ve lo que ha de ser visto. Una mirada divina o una divinización de la mirada nos sale al paso tozudamente en cada una de las conformaciones de esta línea filosófica.

Siempre se trata de una conversión, de una transformación de la mirada que permita al hombre contemplar el Bien, efectuar ese giro necesario, que siempre deseó la *paideia* platónica. Una única obsesión: conquistar una mirada divina, única clave de comprensión del mundo que circunda al hombre griego, siempre en busca de la divinización, de la semejanza a dios, de la *homoiosis theo*.

Bajo este prisma, el pensamiento de la Antigüedad Tardía no deja de seguir una corriente coherente, se inserta en una lógica de sentido, que puede ser rastreada

<sup>1</sup> *Smp.* 204 a.

<sup>2</sup> *Tht.* 149 a.

<sup>3</sup> *Cf. En.* VI 9.11.25.

y hace comprensible la transformación en el lenguaje, y no solo en el lenguaje, que encontramos de modo muy evidente en este momento. El análisis del hombre sagrado en el *De Mysteriis* de Jámblico reclama esta perspectiva socrática o nos hunde en la irracionalidad, en una rarísima regresión a un espacio prefilosófico, fantástico, desesperado, angustiado, entregado a extrañas prácticas. Estas son las dos posibles líneas de interpretación que podemos asumir.<sup>4</sup> Ambas han sido ensayadas por especialistas de altísimo nivel. Daré, a lo largo de esta presentación, las razones que me hacen decantarme por la primera.

## 2. PROPEDÉUTICA PARA LA EXÉGESIS

Dos elementos han de ser tomados en cuenta como propedéutica básica sobre la que sostener la exégesis. La integración de todos los elementos que conforman una civilización y el tiempo histórico que vive Jámblico con sus características específicas. El primero de ellos atiende a la reflexión sobre la inmersión del pensamiento en un mundo cultural compuesto por toda una serie de elementos inseparables. El mundo de la Grecia pagana no solo es la filosofía y el pensamiento, sino todo un cúmulo de componentes políticos, sociales y religiosos. Si tiramos de cada uno de estos hilos, todos los demás se ven también tensionados. No podemos entender la Academia, constituida en torno a un altar a las Musas, sin Eleusis. Ambos pertenecen a un mismo marco cultural. El suelo sobre el que camina Sócrates o Platón, el ambiente que respiran, no se entiende sin todos los parámetros mitológicos, rituales y místéricos. Con toda la tensión dialéctica que establezcan entre ellos, ninguno es capaz de sobrevivir sin el otro, todos forman parte de una misma cosmovisión, de un mismo paradigma, de una misma civilización. El cierre de la Academia y el colapso de Eleusis son fenómenos indisolubles.

El ascenso imparable de una religión universalista como el cristianismo ponía en cuestión el conjunto de este sistema socio-cultural. No era posible salvar la filosofía y el espacio intelectual pagano, sin salvar su aspecto religioso, mítico y ritual. En tiempos de Jámblico, esto era ya más que evidente. Su pensamiento no se entiende sin tomar en cuenta estas características específicas de su tiempo histórico.

Este es el segundo elemento que tenemos que tomar en cuenta: el modo en que la filosofía de Jámblico responde a estas características directamente. Era necesario dignificar los rituales paganos, atender a su sentido, rescatarlos de su decadencia, para desplegar una oposición fuerte ante la presencia creciente del cristianismo,

---

<sup>4</sup> A la primera línea pertenecen estudiosos de la Grecia Antigua como Dodds (1951) o Des Places (1981). En la segunda línea de interpretación encontramos la obra de Larsen, B. D. (1972) *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, que abre un intento continuado de recuperación del pensamiento de Jámblico; en esta misma línea se sitúan estudiosos como Van Liefferinge C. (1999) *La Thèurgie: Des oracles Chaldaïques à Proclus*; Clarke E. C. (2001) *Iamblichus' De Mysteriis: A manifesto of the miraculous*; Molina Ayala, J. (2012) *Racionalidad y religión en la Antigüedad tardía*; o Uzdavyns A. (2010) *Philosophy and Theurgy in Late Antiquity*.

una religión universalista que amenazaba gravemente todo el universo cultural del helenismo.

La clave se encontraba ya presente en la convergencia entre la filosofía y el lenguaje de los misterios, familiar a cualquier filósofo de esta línea. Esta intersección, fue utilizada por Jámblico en un sentido inexplorado. Si Platón utilizó el lenguaje de los misterios para dar cuenta de la experiencia filosófica,<sup>5</sup> Jámblico utiliza el marco de la filosofía platónica para dar cuenta del sentido de los misterios.

En un mundo que había pasado por la efervescencia intelectual del helenismo, por el diálogo intercultural entre los diversos espacios que llegó a abarcar el Imperio de Alejandro, el caldo de cultivo estaba más que servido. Si a eso sumamos la seducción por Egipto siempre presente en la mente helena, tenemos todos los componentes para interpretar el *De Mysteriis* en su objetivo primordial: *entender el espacio del símbolo y el ritual desde las herramientas que le brinda la filosofía platónica*. De ahí mi firme convicción de que el modelo que tiene en mente Jámblico, cuando piensa en el hombre divino, está mucho más cerca del modelo socrático, que del éxtasis mediúmnic, tal como puede pensarlo el hombre contemporáneo.

Siglos de avatares históricos y filosóficos nos separan de Jámblico, de ese especial desarrollo del neoplatonismo que llega a conquistar el espíritu griego. Cuando pensamos en el teúrgo y en el hombre sagrado, probablemente nos vengan a la mente escenas más propias de la teosofía y el espiritismo, que tanto horrorizó a Kant, que de ningún aspecto de la Antigüedad tardía. Personajes como Swedenborg y Madame Blavastky sirven probablemente de prototipo a la imaginación del hombre contemporáneo. Este es uno de los principales problemas a la hora de comprender la filosofía que nos ocupa y muy especialmente el lugar que tiene en ella el hombre sagrado: la noción de hombre sagrado sumado a rituales y misterios nos arroja, a nosotros, hombres y mujeres del siglo XXI, indefectiblemente, al espacio del espiritismo y la irracionalidad.

Así es en la mente de Dodds (1951), especialista que contribuye a la comprensión cabal del pensamiento de Plotino y que, sin embargo, no puede ya enfrentarse al giro que efectúa Jámblico. Para él supone la inmersión en un tiempo de angustia que tiene como síntoma asociado el irracionalismo, cuyo manifiesto inequívoco es, precisamente el *De Mysteriis* de Jámblico. Si el neoplatonismo ha sido y, probablemente sigue siendo, el caballo de batalla de nuestras universidades, el *De Mysteriis* es caso aparte en este panorama. Su importancia ha llamado la atención de los grandes helenistas que han procurado darle el lugar que le corresponde en el estudio de esta corriente de la filosofía, que atraviesa toda nuestra historia intelectual. Muestra de ellos son Carine Van Liefferinge, Dagars Larsen, Gregory Shaw o Molina Ayala, que nos ha dejado muy recientemente, y a cuyo buen hacer dedico este artículo. Me sumo a esta línea, tratando de arrojar algo de luz sobre esta figura: la del hombre sagrado, como mediador entre el hombre y lo divino.

---

<sup>5</sup> Sobre esta cuestión, Cf. Des Places (1981).

### 3. UN PRIMER ACERCAMIENTO

Muchos son los caminos de comprensión de la figura del hombre sagrado que pueden ensayarse desde la perspectiva que proponemos. Todos ellos nos impelen a tratar la comunidad y la mediación entre dos espacios: el espacio de lo humano y el espacio de lo divino. Partimos de que el primero pasa a estar constituido en el segundo ya de antemano. No hay hombre sin dios para la mirada griega y, así, el dios se hace cercano, toma la medida del hombre, cuando este se amplía y se trasciende: “Así pues, si dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable”<sup>6</sup> afirma Aristóteles en *Metaph.* 1072 b 24, no sin cierta provocación. Algo divino hay en el hombre que es lo mejor que este tiene; único aspecto al que, de verdad, merece la pena entregar la dedicación y el esfuerzo.

No es verdad que esta comunidad se haya roto con Jámblico, como proponen algunos especialistas, para entender el papel del símbolo y el ritual como única sutura viable de un recién inaugurado hiato. Tendríamos que dar la espalda a demasiados textos para proponer con seriedad esta hipótesis, uno de ellos es *De Myst.* 1.3.5:

Antes que la unión que conoce a otro como siendo diferente, está naturalmente la unión simple que nos liga a los dioses. No hay pues que transigir con que nosotros podamos admitirla o no admitirla, ni considerarla ambigua (pues está siempre en acto a la manera del Uno), ni es digno examinarla como si fuera atribución nuestra aceptarla o rechazarla; pues estamos nosotros contenidos en ella y alcanzamos nuestra plenitud por ella y tenemos lo que somos en el saber contemplativo de los dioses.<sup>7</sup>

El hombre sigue constituido en lo divino, ningún hiato se inaugura con el pensamiento de Jámblico. Tampoco es verdad que el intelecto haya dejado de tener una función fundamental en este proceso de autoconocimiento, que es el par indisociable del conocimiento de lo divino. Es cierto que el intelecto discursivo no puede acceder a la contemplación, pero tampoco podía en Plotino, como no podía en Platón. A su vez, también en Jámblico nos encontramos con un intelecto divino en el que el hombre tiene lo que es y que descubre la mirada de lo sagrado.

No encontramos un repudio del intelecto en nombre del símbolo y el ritual, sino, más bien, una función intelectual de lo simbólico, que hay que entender y repensar. El foco de todas las mal comprensiones, de las confusiones y desacuerdos es, precisamente este: el papel de lo simbólico y su relación con la racionalidad. Si se ha llegado a hacer de Jámblico un filósofo de lo irracional es por la enorme difi-

<sup>6</sup> εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ, θαυμαστόν. En la traducción de los textos griegos seguimos, con alguna variación, la versión castellana reseñada en la bibliografía

<sup>7</sup> Πρὸ δὲ τῆς ὡς ἐτέρας ἕτερον γιγνωσκούσης αὐτοφύης ἐστὶν ... ἡ τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδῆς συμπλοκή. 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· περιεχόμεθα γὰρ ἐν αὐτῇ μᾶλλον ἡμεῖς καὶ πληρούμεθα ὑπ' αὐτῆς, καὶ αὐτὸ ὅπερ ἐσμὲν ἐν τῷ τοῦ θεοῦ εἰδέναι ἔχομεν.

cultad que conlleva la comprensión del símbolo para filosofía. No de este símbolo o aquel otro, no de la interpretación de las historias míticas, sino la comprensión estructural del símbolo como elemento fundamental del quehacer filosófico.

Nuevamente lo sobrenatural nos invade, la simbología con todos sus incógnitas viene a tomar el imaginario contemporáneo. Pero, tras un lenguaje, para nosotros, exuberante y extraño, la cuestión es sencilla y austera, tremendamente familiar y ni más ni menos sobrenatural que el *Banquete* o el *Fedro* platónico.

Allí donde nos encontramos con el símbolo, nos encontramos con la comunión y la mediación entre dos espacios; espacios inconmensurables y, a la vez, tremendamente cercanos, constituyentes de una única realidad. En el símbolo hay diferentes elementos que se reúnen, *syn-ballo*, poniendo de manifiesto su comunidad asimétrica. No se establece una proximidad espacial, sino, por así decirlo, ontológica.

La realidad muestra su condición compleja, bifaz. Hay una ontología simbólica que es el suelo en el que se mueve símbolo. Si este es efectivo, si el proceso que abre es posible, es porque es capaz de interactuar con la naturaleza de lo real:

No veo además de qué modo las cosas de aquí son creadas y especificadas, si ninguna actividad creadora divina y participación de las ideas divinas se extienden por el mundo entero. (La opinión contraria) aniquila por completo el culto sagrado y la comunidad teúrgica de los dioses con los hombres, al expulsar fuera de la tierra la presencia de los seres superiores. No otra cosa quiere decir, sino que las cosas divinas están lejos de las de la tierra, que no se mezclan con los hombres y que este mundo está privado de ellas. [...] pero nada de ello es sensato, pues ni los dioses son retenidos en partes del mundo, ni la tierra está privada de ellos. Por el contrario, los seres superiores en el mundo, lo mismo que no están contenidos por nada, contienen todo en sí mismos, mientras que las cosas de la tierra tienen su existencia en la plenitud de los dioses.<sup>8</sup>

Sobre esta comunidad ontológica de partida se entiende el proceso simbólico y la función del hombre sagrado. Tal comunidad, siendo lo más evidente de todo, pasa desapercibida para el hombre cotidiano tras su inmersión en las pasiones, intereses y pequeñeces diarias. El hombre cree ya saber y vive instalado en una mirada humana, demasiado humana, tras la que ha olvidado quién es. Mira y no ve, esta es la enigmática realidad que tiene al filósofo descolocado desde el inicio mismo de la filosofía, a Platón, Aristóteles, pero también antes a Heráclito y a tantos otros.

<sup>8</sup> *Myst.* 1.8.85-100 Οὐχ ὁρῶ δὲ ἔγωγε καὶ τίνα τρόπον δημιουργεῖται τὰ τῆδε καὶ εἰδοποιεῖται, εἴ γε μηδεμία θεία δημιουργία καὶ τῶν θεῶν εἰδῶν μετουσία διατείνει διὰ παντός τοῦ κόσμου. Ὅλως δὲ τῆς ἱερᾶς ἀγιστείας καὶ τῆς θεουργικῆς κοινωνίας θεῶν πρὸς ἀνθρώπους ἀναίρεσις ἐστὶν αὕτη ἢ δόξα, τὴν τῶν κρειττόνων παρουσίαν ἔξω τῆς γῆς ἐξορίζουσα. Οὐδὲν γὰρ ἄλλο λέγει ἢ ὅτι ἀπέκισται τῶν περὶ γῆν τὰ θεῖα καὶ ὅτι ἀνθρώποις οὐ συμμίγνυται καὶ ὡς ἔρημος αὐτῶν ἐστὶν ὁ τῆδε τόπος. [...] Ἀλλ' οὐδὲν ἐστὶ τούτων ὑγιές· οὔτε γὰρ οἱ θεοὶ κρατοῦνται ἐν τισὶ τοῦ κόσμου μέρεσιν, οὔτε τὰ περὶ γῆν ἄμοιρα αὐτῶν καθέστηκεν. Ἀλλ' οἱ μὲν κρείττονες ἐν αὐτῷ, ὡς ὑπὸ μηδενὸς περιέχονται, περιέχουσι πάντα ἐν ἑαυτοῖς· τὰ δ' ἐπὶ γῆς ἐν τοῖς πληρώμασι τῶν θεῶν ἔχοντα τὸ εἶναι, ὁπόταν ἐπιτήδεια πρὸς τὴν θεῖαν μετοχὴν γένηται, εὐθὺς ἔχει πρὸ τῆς οἰκείας ἑαυτῶν οὐσίας προὔπαρχοντας ἐν αὐτῇ τοὺς θεοῦς.

Aristóteles afirma en *Metaph.* 993 b 10 que “como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas”.<sup>9</sup>

#### 4. NECESITAMOS UN ARTE DEL GIRO

Necesitamos poner de manifiesto esta comunidad ontológica en la experiencia y en la mirada del hombre. La filosofía platónica se propone establecer un método capaz de movilizar los filtros que empañan esta realidad de partida, una *paideia* que se sostiene en la dialéctica como capacidad que preña el lenguaje y que otorga un valor específico al diálogo. Otro flanco fundamental que ensaya la propuesta platónica es el poder dialéctico de la belleza. La belleza es capaz de allegarse allí donde el hombre se encuentra, perdido en sus pasiones y egoísmos, y acercarle lo inteligible, a su medida, tensionándole en el punto justo. En el juego dialéctico que abre la belleza hay una transformación que convierte la mirada hacia el inmenso mar inteligible que conforma del mundo que vemos. Allí el hombre se diviniza, se hace amigo de los dioses, engendra virtudes verdaderas.<sup>10</sup>

Jámblico no pierde de vista la necesidad de poner en juego este arte del giro, ni el papel mediador que cumple la belleza. En *Protréptico* 82.15 parafrasea a Platón (*R.* 518 c):

La *paideia* no es tal como algunos aseguran y proclaman que es. Pretenden, en efecto, introducir en el alma una ciencia que no está en ella, como quien introdujera la visión en unos ojos ciegos. Pero la presente argumentación revela que en el alma de todos existe esa capacidad (*ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστω δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ*) y también el órgano con que cada uno aprende: como si la vista no fuera capaz de dirigirse de la oscuridad hacia la luz a no ser con todo el cuerpo, así también hay que girarse con toda el alma desde el devenir hasta que sea capaz de mantenerse en la contemplación del ser y de lo más brillante del ser. Y afirmamos que esto es el Bien. Así pues, ha de haber un arte de esto mismo, es decir, del giro, de cómo producirlo de la manera más fácil y eficaz (*τούτου τοίνυν αὐτοῦ τέχνη ἂν εἴη, τῆς περιαγωγῆς, τίνα τρόπον ὡς ῥᾶστά τε καὶ ἀνυσιμώτατα μεταστραφήσεται*), y no de cómo implantarle la visión, puesto que ya la tiene. Pero al no estar orientado correctamente ni mirar adonde debe, hay que hacer que se produzca en él tal giro, (*ἀλλ' ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ οὐδὲ βλέποντι οἷ ἔδει, τοῦτο δεῖ μηχανήσασθαι*).<sup>11</sup>

<sup>9</sup> ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆ φύσει φανερώτατα πάντων.

<sup>10</sup> *Smp.* 212 a.

<sup>11</sup> τὴν παιδείαν οὐχ οἷόν τινες ἐπαγγελλόμενοι φασιν εἶναι, τοιαύτην καὶ εἶναι. φασὶ δὲ που οὐκ ἐνούσης ἐν τῇ ψυχῇ ἐπιστήμης ἐντιθέσθαι, οἷον τυφλοῖς ὀφθαλμοῖς ὄψιν ἐντιθέντες. ὁ δὲ γε νῦν λόγος σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστω δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ ζῆν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτως ζῆν ὅλη τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιεκτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ δὴν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ' εἶναι φαμεν τάγαθόν. τούτου τοίνυν αὐτοῦ τέχνη ἂν

Es ni más ni menos este arte el que en la mente de Jámblico remite a la teúrgia, a los rituales, a los misterios y al hombre sagrado. El símbolo toma todas las características de la belleza y concede al ritual un poder transformador de las pasiones, de la mirada, de la propia identidad. Si era posible la lectura de los rituales en esta clave se daría coherencia al ámbito socio-cultural pagano desde la filosofía y los rituales saldrían de su decadencia. Una nueva oportunidad se abriría para el espacio del paganismo.

El hombre, tras toda una parafernalia ritual y religiosa, había olvidado la vida divina que le corresponde, la felicidad más alta, el compartir la actividad de la divinidad. La decadencia de los rituales, esa que ya denuncia la filosofía desde antiguo, constituye en tiempos de Jámblico un problema de enormes magnitudes. La sustitución del marco religioso y ritual del paganismo por el de una religión universalista como el cristianismo, supone el fin de la civilización pagana en su conjunto. Podrá luego el cristianismo transmitir su filosofía, pero el panorama completo que se extiende ante los ojos del filósofo pagano habrá muerto para siempre.

Jámblico toma, entonces, el marco teórico de la filosofía platónica para efectuar un último intento desesperado: dar coherencia al marco ritual y simbólico del helenismo, mostrar su eficacia filosófica, podríamos decir; su efectividad en el camino de autoconocimiento que interesa al filósofo.

Mucho se juega en este intento, su mundo. A la vez que deja un reto para la comprensión del mundo antiguo. El *Protréptico* y el *De Mysteriis* pertenecen al mismo filósofo, más allá de tesis indemostrables, como la anterioridad de una obra sobre otra<sup>12</sup> o de interpretaciones psicológicas, como la de una doble personalidad de nuestro autor.<sup>13</sup>

## 5. LA COMUNIDAD IDEAL: EL HOMBRE DIVINO Y EL SÍMBOLO UNITIVO

La comunidad ideal sobre la que se asienta el mundo que percibimos, según la tradición platónica, va a ser ahora expresada en términos simbólicos, sin vergüenza, sin reparos. La idea se acerca a los dioses y a la mente del teúrgo. Si la naturaleza, en su belleza, nos muestra la idea constituyendo el sentido de lo real; el teúrgo es capaz de reproducir este proceso para abrir un camino de conversión de la mirada. En *De Myst.* 7.1.3-15 leemos:

Estos, imitando la naturaleza universal y la creación divina, producen por medio de símbolos algunas imágenes de las intelecciones místicas, ocultas e invisibles,

εἴη, τῆς περιαγωγῆς, τίνα τρόπον ὡς ῥᾶστά τε καὶ ἀνυσιμώτατα μεταστραφήσεται, οὐ τοῦ ἐμποῦσαι αὐτῶ <τὸ> ὄραν, ἀλλ' ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ οὐδὲ βλέποντι οἱ ἔδει, τοῦτο δεῖ μηχανήσασθαι.

<sup>12</sup> B. D. Larsen se inclina por esta hipótesis, aun reconociendo la imposibilidad de situar cronológicamente las obras de Jámblico. Además, si bien la redacción del *Protréptico* es incierta, el *De Mysteriis* suele considerarse una obra de juventud, redactada antes de la muerte de Porfirio. A este respecto, Cf. Van Liefferinge. 2000, n. 86.

<sup>13</sup> Cf. Des Places, 1981, 337.



del mismo modo también que la naturaleza ha modelado por medio de símbolos los principios invisibles bajo formas visibles y que la creación divina ha esbozado la verdad de las ideas a través de imágenes visibles. Sabiendo, pues, que todos los seres superiores gozan con la semejanza de los inferiores y queriendo colmarlos de bienes mediante la imitación en cuanto es posible, reproducen con razón el modo apropiado de la mistagogía oculta en los símbolos.<sup>14</sup>

La imagen simbólica reproduce el proceso natural de producción de formas. El hombre sagrado pone en juego algo así como imágenes simbólicas de la contemplación. También la naturaleza produce silenciosamente formas, fruto de su contemplación.<sup>15</sup> Nada hay de extraño en ello para la tradición platónica, salvo que, ahora, un hombre es capaz de reproducir este proceso para abrir un marco de iniciación.

La imagen simbólica reenvía a algo que es manifiesto ya en toda forma, su comunidad con la idea, con la contemplación divina. Y lo hace de modo efectivo, eficaz, elevando la mirada en un camino de semejanza, que transforma al hombre a la medida de la contemplación. Solo un dios puede llevar a cabo esta labor, solo un hombre sagrado, puede efectuar esta mediación.

El hombre sagrado preserva esta comunidad entre el hombre y lo divino, señala Jámblico en *De Mysteriis* 5.23. Si bien “los seres más elevados están presentes en todo por igual del mismo modo y sin obstáculo,” en el hombre sagrado esta comunidad se da de un modo específico. Este es capaz de conservar la fuerza de esta comunión y facilitarla a través de la *dynamis* simbólica. Es capaz de generar la mistagogía que abre lo simbólico. En cierto modo, no hay en el teúrgo nada especial, nada que le invista de una naturaleza diferente al resto de los hombres. Su carácter específico se asienta en una capacidad, la de manejar la efectividad del juego simbólico. El poder del hombre sagrado le viene dado por el conocimiento de los símbolos inefables, leemos en *De Mysteriis* 6.6.2. El hombre sagrado abre en el símbolo una mirada más allá de las pasiones, una observación más verdadera, ἀληθεστέραν κατανόησιν. (*Myst.* 3.24.10):

Los teúrgos no turban el intelecto divino con cosas de poca importancia, sino con las que conducen a la purificación, la liberación y la salvación del alma; ni ellos se ocupan de cosas inútiles y difíciles para los hombres, sino, por el contrario, de las más útiles de todas para el alma; [...] ellos que se elevan a la naturaleza inteligible y divina.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> οὗτοι γὰρ τὴν φύσιν τοῦ παντὸς καὶ τὴν δημιουργίαν τῶν θεῶν μιμούμενοι καὶ αὐτοὶ τῶν μυστικῶν καὶ ἀποκεκρυμμένων καὶ ἀφανῶν νοήσεων εἰκόνας τινὰς διὰ συμβόλων ἐκφαίνουσιν, ὥσπερ καὶ ἡ φύσις τοῖς ἐμφανέσιν εἶδει τοὺς ἀφανεῖς λόγους διὰ συμβόλων τρόπον τινὰ ἀπετυπώσατο, ἢ δὲ τῶν θεῶν δημιουργία τὴν ἀλήθειαν τῶν ἰδεῶν διὰ τῶν φανερῶν εἰκόνων ὑπεγράψατο. Εἰδότες οὖν χαίροντα πάντα τὰ κρείττονα ὁμοιώσει τῶν ὑποδεεστέρων καὶ βουλόμενοι αὐτὰ ἀγαθῶν οὕτω πληροῦν διὰ τῆς κατὰ τὸ δυνατόν μιμήσεως, εἰκότως καὶ αὐτοὶ τὸν πρόσφορον αὐτῆς τρόπον τῆς κεκρυμμένης ἐν τοῖς συμβόλοις μυσταγωγίας προφέρουσιν.

<sup>15</sup> *En.* III 8.4.5.

<sup>16</sup> *Myst.* 10.7 οὐδὲ περὶ σμικρῶν οἱ θεουργοὶ τὸν θεῖον νοῦν ἐνοχλοῦσιν, ἀλλὰ περὶ τῶν εἰς ψυχῆς κάθαρσιν καὶ ἀπόλυσιν καὶ σωτηρίαν ἀνηκόντων· οὐδὲ χαλεπὰ μὲν διαμελετώσιν οὗτοι ἄχρηστα δὲ

## 6. ETAPAS EN EL SÍMBOLO UNITIVO

A lo largo del *De Mysteriis*, podemos observar una serie de etapas en el proceso simbólico que sostiene la comprensión de los rituales y la labor del hombre sagrado. Estas etapas no están delimitadas expresamente por Jámblico, pero son fácilmente identificables o, al menos, podemos señalarlas legítimamente a partir de los postulados en los que se sostiene nuestra exégesis.

En el itinerario simbólico destacan tres momentos que se corresponden con tres espacios nucleares de la filosofía platónica: la catarsis, la muerte y la reminiscencia. Nos referimos a algunas notas propias de cada uno de ellos.

### 6.1. La catarsis

El símbolo no busca añadir nada a un intelecto indigente que hubiese perdido la confianza en sí mismo, no es una muleta para acercarse a los dioses. Al contrario, el símbolo busca desnudar el alma, facilitar la purificación de cada una de las potencias, dejar desnudo al hombre en su integridad; de modo que emerja “una observación más verdadera” que se corresponde con lo que somos.<sup>17</sup> En la paráfrasis de *Fedón* 69 c, que encontramos en *Protréptico* 66.21 se esconde una declaración de intenciones:

No es éste, ciertamente, un cambio correcto con vistas a la virtud, que los placeres se cambien por placeres, las aflicciones por aflicciones, el temor por temor y lo más por lo menos [...] La verdadera realidad es una cierta purificación de todo ello, y la templanza, la justicia, el valor y la sabiduría misma no es sino una cierta purificación (ή σωφροσύνη και ή δικαιοσύνη και ή ανδρεία και αυτή ή φρόνησις μη καθαρμός τις ή).<sup>18</sup>

La purificación ha de atender a todas las potencias, el error en el que el hombre se encuentra inmerso no es solo conceptual. De ahí la importancia de un instrumento metodológico capaz de acompañar una búsqueda que trasciende, en muchos aspectos, la mediación lógica. En la medida en que nos encontremos en un espacio que no atiende a una clara dualidad entre sujeto y objeto, las categorías en las que se mueve el pensamiento discursivo se ven rebasadas.

Podemos analizar, de modo diferenciado, la actividad del símbolo sobre la sensibilidad, sobre el deseo y la voluntad, sobre el ánimo y, finalmente, sobre la capacidad lógico-discursiva. Pero no hemos de olvidar que esta actividad involucra

---

τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλά τοῦναντίον τὰ τῆ ψυχῆ πάντων ὀφελιμώτατα: [...] ἐπὶ δὲ τὴν νοητὴν καὶ θεῖαν ἀνερχθέντες.

<sup>17</sup> *Myst.* 1.3.18.

<sup>18</sup> οὐ τοίνυν αὕτη ἐστὶν ἡ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγὴ, ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι, μείζω πρὸς ἐλάττω, [...] τὸ δὲ ἀληθὲς τῶ ὄντι ἐστὶ κάθαρσις τις τῶν τοιοῦτων πάντων, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ αὕτη ἡ φρόνησις μη καθαρμός τις ἢ.

a todas las potencias de modo simultáneo. La movilización de cada una de las potencias arrastra a las demás consigo. La vinculación de la percepción con la disposición anímica, por ejemplo, es una constatación que atraviesa toda la filosofía de raigambre platónica y que está muy presente en el pensamiento de Jámblico. Las pasiones nos impiden ver con claridad, impiden una observación más verdadera de la realidad.

El símbolo actúa sobre la sensibilidad unificándola, “moviliza nuestra capacidad de unificación hacia una intensidad mayor”<sup>19</sup>. No se trata de extirpar la sensibilidad, ni de apartarnos de los sentidos para desembocar en el trabajo del concepto. Antes bien, se busca una unificación que recoja la sensibilidad dispersa, intensificándola. El símbolo cumple un papel primordial en esa labor de recogimiento e interiorización. Presenta un punto de atracción, capaz de reunir la dispersión de los sentidos en la multiplicidad fragmentada. El símbolo centra la mirada, la equilibra, facilitando el giro, abriéndola progresivamente hacia su fuente, la contemplación del intelecto.<sup>20</sup>

En este sentido, el modo simbólico de significación “ni dice ni oculta (οὔτε λέγοντες οὔτε κρύπτοντες)”<sup>21</sup>, sino que se allega al alma como un enigma, cuya resolución la conduce a una transformación de su capacidad de comprensión, a una interiorización de su sensibilidad y a una ampliación de su potencia de vida. El símbolo “ni dice”, pues aquello que expresa no puede ser reducido a las categorías duales que sirven de suelo a todo decir algo sobre algo, “ni oculta” pues aquello que expresa es evidente y está desvelado al centro del alma, a la raíz misma de su esencia. El modo simbólico de significación “indica (σημαίνοντες)”, señala y propicia un itinerario de unificación e interiorización, favoreciendo la apertura de la comprensión al ámbito inteligible. Esta contemplación inteligible conforma el enigma que porta el símbolo. De ahí que la expresión propia del símbolo no transmita al alma nada ajeno, nada añadido, sino una plenitud que le es hondamente familiar, profundamente íntima, el enigma en el radica la experiencia de su esencia primera.

Esta catarsis de la sensibilidad se acompaña de una catarsis del deseo y la voluntad. A medida que la sensibilidad se interioriza, el deseo cesa de desplazarse sobre los objetos, volviéndose hacia su propio centro. El giro de la sensibilidad se acompaña naturalmente de un giro y una interiorización del deseo, que, alejado

<sup>19</sup> *Myst.* 3.15.26.

<sup>20</sup> Habría que deshacer, de una vez por todas, la falsa contraposición intelecto-sensibilidad, que instauro uno de los principales puntos de mal comprensión de la tradición platónica. El centro de la sensibilidad es el intelecto, entendido como espacio de contemplación. Como apunta Bréhier (cfr. su traducción de la *En.* V.4 (7) 1.40, p. 80, nota 1), acerca más a la naturaleza de la contemplación la sensibilidad que el pensamiento discursivo. El símbolo, aún en sí un aspecto sensible y un aspecto inteligible. Si falla cualquiera de los dos, no podríamos hablar de símbolo propiamente. La clave de su efectividad es esta correspondencia entre la sensibilidad y la contemplación. El símbolo trabaja sobre la sensibilidad, la resitúa en el espacio de la contemplación. Este proceso implica una transformación de la conciencia, vinculada a la *aisthesis* en todo el mundo griego.

<sup>21</sup> *Myst.* 3.15.20.

de la dispersión en la fragmentación de los objetos, se intensifica, abriéndose a su fuente. Lejos de verse extirpado, el deseo se unifica con “el principio indisoluble del *eros* que sostiene lo que es y lo que deviene (ἔρωτός τε ἀδιάλυτον ἀρχὴν, διακρατοῦσαν τὰ τε ὄντα καὶ τὰ γιγνόμενα)”<sup>22</sup>.

En la misma medida, la voluntad va centrándose paulatinamente en el presente, acompañando al deseo en su tendencia a lo inteligible. Cesa también de desplazarse sobre los objetos, en esa fluctuación constante que la lleva del pasado al futuro, entre el arrepentimiento, la frustración y el miedo. El símbolo facilita la interiorización y la unificación de la voluntad, que deja de estar sometida a la exterioridad del objeto y al azar de los acontecimientos.

Hay una temporalidad implícita en el símbolo, “la observación del *kairos*”<sup>23</sup> sostiene su efectividad, hasta el punto de que no es necesaria ninguna otra ayuda. El símbolo quiebra el tiempo cronológico para facilitar la irrupción de un presente que es, a la vez, el único momento oportuno para acceder a lo divino. Qué duda cabe de que esta observación del presente va asociada a un determinado ejercicio de atención, a una *praxis* interior, sin la que el símbolo no sería más que una cáscara vacía. El símbolo, Jámblico no se cansa de repetirlo, no influye sobre los dioses, sino que se entiende como método que recoge todos los aspectos reunidos en el tratamiento platónico de la belleza.

En la observación abierta al momento presente, la voluntad cesa de desplazar su actividad sobre la irrealidad que la mantiene encadenada. En esta atención abierta, extendida, que no se aferra a nada, abandona todas sus preocupaciones, todos sus miedos, todo cuanto le gusta y todo cuanto le disgusta, todo cuanto hizo y todo cuanto hará. Esta disposición propicia una apertura gradual y un ensanchamiento paulatino de la mirada del alma, en la que emerge la profundidad inteligible de lo real, como una contemplación actual, presente, de su ser propio.

En el ámbito del ánimo, este movimiento se traduce en una liberación del “vínculo de pasiones (παθῶν δεσμὸν)”<sup>24</sup> y en el nacimiento de las virtudes. El símbolo templea el alma y tranquiliza su ánimo, en la medida en que le aproxima un nuevo modo de experiencia que ya no concibe al otro frente a sí, ni a ella como una particularidad cerrada en sí misma. La contemplación inteligible que el símbolo trasluce, a la medida misma del alma, va generando en ella una confianza firme en su ser más íntimo. Abandona entonces el miedo por aquello que pueda acontecerle en el tiempo, pues ha llegado a percibir una identidad más honda que no conoce la muerte. Asimismo, abandona la cólera, la ira, la envidia, la competencia, la agresividad, que le provocaba todo aquello que iba contra lo que consideraba su interés individual. Un interés más alto, que abraza en su misma raíz a todos los seres, se ha mostrado como el único interés que responde a su naturaleza propia.

<sup>22</sup> *Myst.* 4.12.5.

<sup>23</sup> *Myst.* 8.4.31.

<sup>24</sup> Este vínculo sumerge en una situación de “ignorancia o demencia (ἄνοιαν καὶ παραφροσύνην)” o “privación de vida (ζωῆς στέρησις)”, como se afirmaba en *De Mysteriis* 3.20.25.

El proceso de purificación que facilita el símbolo deja al descubierto las virtudes primordiales del alma, que la liberan del encadenamiento a las pasiones, a los temores o a deseos enfermizos. A este respecto leemos en *De Mysteriis* 3.31.13 que los teúrgos:

Reciben toda virtud, se hacen honestos de costumbres y ordenados, se liberan de las pasiones y de todo movimiento desordenado, se purifican de las maneras ateas e impías (*πάσαν ἀρετὴν δέχονται, καὶ χρηστοὶ τοῖς ἤθεσιν ἐπιτελοῦνται καὶ κόσμοι, παθῶν τε ἀπαλλάττονται καὶ πάσης ἀτάκτου κινήσεως, τῶν τε ἀθέων καὶ ἀνοσιῶν τρόπων καθαρεύουσιν*).

Finalmente, podríamos atender al modo en que tiene lugar este proceso de catarsis en el ámbito del pensamiento discursivo. En cierto sentido, el símbolo promueve la purificación de todo concepto y de toda trama discursiva; el espacio de lo simbólico atiende a la irrupción en un modo de silencio en el que sujeto y el objeto se aproximan hasta no dejar espacio a la discursividad. La operatividad del símbolo sostiene una transformación integral, un giro que se opera con “el alma entera”. Esta es su virtud, guiar al alma donde no hay nada que decir, donde toda palabra llega ya tarde, donde el enigma ha tomado las dimensiones mismas de la vida. La razón de lo simbólico asume el espacio vital, no es una razón estrecha, reducida al ámbito lógico, pero es razón en el sentido más pleno, es sentido, *logos* e intelecto.

## 6.2. La muerte

El proceso simbólico se caracteriza por la apertura de modos de catarsis en los que se va abandonando paulatinamente una experiencia cotidiana, familiar. El alma se va desnudando de todo cuanto consideraba como normal y propio hasta ese momento, de todo aquello a partir de lo que había llegado a forjar su identidad. Se moviliza la percepción que ofrecen los sentidos volcados en la exterioridad y el modo de experiencia dividida que se cifra en ellos, donde la polaridad sujeto-objeto tiene la primacía. Junto a ello se movilizan toda una serie de factores encadenados, de los que hemos tratado en el apartado anterior: la voluntad dependiente de esta exterioridad y supeditada al objeto; la identificación con las pasiones que emergen en este marco, el cierre de todo conocimiento en el ámbito discursivo y el poder de las falsas opiniones que aparecen asociadas, como corolario de estos modos precarios de experiencia.

Se trata de un proceso que afecta a la identidad radicalmente y que es vivido como una muerte. Un desasimiento de la conciencia cotidiana, de todo cuanto se había creído ser hasta ese momento. Ese momento en que la percepción se intensifica y se dilata, no dejando espacio a la polaridad sujeto-objeto; ese momento en que la voluntad y el deseo se transforman en amor por la realidad presente; ese momento en el que se abre la contemplación del trasfondo inteligible de las cosas.

La transformación de la mirada, que abre la atracción que ejerce el símbolo, se vive como un abandono de sí. De ahí el calado del método presentado por la filosofía de Jámblico, que busca subvertir el centro perceptivo cotidiano, descentrarlo, para abrir la posibilidad de su amplificación y de la transformación de la experiencia de lo real y de sí. El conocimiento simbólico no se adapta a un esquema previo, transmitiendo una información predicativa al sujeto. Su efectividad depende de su poder transformador, de su capacidad para actuar en el sujeto, transmutándolo.

Todo cuanto ha recibido el asentimiento durante largo tiempo cae, pierde solidez, pierde validez y evidencia. La catarsis rompe el vínculo con todo aquello en lo que se ha llegado a conformar la cosmovisión de referencia y la identidad.

Este camino epistémico es realmente un camino a través de la muerte. Todavía no hay noticia de una percepción y una vida más plenas. El alma abandona lo único que ha considerado como suyo hasta el momento, la única vida que cree conocer, el modo de experiencia al que está habituada. Se ha quedado sin lugar. Algo así como una noche oscura se apodera del alma, el dolor y la desesperación preceden a la transformación. Allí el símbolo, que ha provocado esta muerte, ha de servir de sostén, ha de evitar la irrupción de la locura. El símbolo que ha promovido la muerte también acuna; como mata y acuna, a un tiempo, la belleza, en toda la tradición platónica.

Jámblico parafrasea el *Fedón* platónico (64 a) en su *Protréptico* 61.10, recordando la importancia de la muerte para el camino de la filosofía, tanto para la dialéctica de la belleza como para la dialéctica del símbolo:

A los demás les pasa inadvertido que la preocupación de los que se dedican *correctamente a la filosofía* no es otra que *morir y estar muertos* (ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι). Y con razón. Pues a la mayoría les pasa inadvertido *de qué modo los auténticos filósofos buscan la muerte, de qué manera son dignos de muerte y de qué clase de muerte* (ἢ τε θανατῶσι καὶ ἢ ἄξιοί εἰσι θανάτου καὶ οἷου θανάτου οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι).<sup>25</sup>

### 6.3. La reminiscencia

El abandono y la muerte, el dolor y la angustia, no son la última palabra, sino la antesala de una vida más plena, una vida divina, en la que el hombre se abre y se trasciende. La muerte que busca el símbolo no supone el final del sentir y de la vida, sino la condición para un sentir intensificado que desemboca en la contemplación.

El recuerdo de lo que éramos antes del tiempo, antes de la conciencia cotidiana, antes de la separación, emerge al fin, divinizando al hombre o mostrando, más bien, el origen divino del alma:

<sup>25</sup> κινδυνεύουσιν ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθῆναι τοὺς ἄλλους, ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι. καὶ μάλα εἰκότως. λέληθε γὰρ τοὺς πολλοὺς ἢ τε θανατῶσι καὶ ἢ ἄξιοί εἰσι θανάτου καὶ οἷου θανάτου οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι.

Resulta evidente por los mismos hechos lo que ahora estamos diciendo que es la salvación del alma (*τῆς ψυχῆς σωτήριον*): pues cuando tiene felices contemplaciones (*τῷ θεωρεῖν τὰ μακάρια θεάματα*), el alma muta a una vida distinta (*ἡ ψυχὴ ἄλλην ζωὴν ἀλλάττεται*), ejerce otra actividad (*ἑτέραν ἐνέργειαν ἐνεργεῖ*) y tampoco cree ser entonces hombre (*οὐδ' ἄνθρωπος εἶναι ἠγεῖται τότε*), con toda la razón. Con frecuencia incluso, renunciando a su propia vida, toma a cambio la actividad bienaventurada de los dioses (*πολλάκις δὲ καὶ τὴν ἑαυτῆς ἀφείσα ζωὴν τὴν μακαριωτάτην τῶν θεῶν ἐνέργειαν ἀντηλλάξατο*).<sup>26</sup>

En este sentido, el arte del giro, en el que toma parte el símbolo como método, es, también, un arte de la memoria y del recuerdo. No del recuerdo de ningún momento anterior, situado en la línea del tiempo cronológico, sino de una memoria primordial, original, que irrumpe en ese momento oportuno, en el que *kairos* vence a *chronos*.

Recordar, aquí, no consiste en acordarse de algo pasado, de algo que acaeció en otro tiempo, sino que constituye un despertar activo del alma a una cualidad de vida que trasciende toda categoría temporal. La plenitud de esta vida no se dio en el pasado y ahora el alma puede acordarse de ella, de lo feliz que fue en aquel tiempo. La plenitud de esta vida pertenece a la cualidad divina del alma de modo intemporal. En ella, su sentir y su mirada se abren a la libertad de un presente que no conoce antes ni después, a la permanencia inteligible del ir y venir de la infinita variación de las formas del mundo. Recordar esta vida es despertar al modo de experiencia y de percepción que le pertenece en propio; caer en la cuenta de la felicidad actual que pertenece al alma, ahora, en este mismo instante, en este mismo lugar. Allí donde el alma se libera de la visión precaria de lo real en la que se halla inmersa; allí donde se desvincula de su encadenamiento a todo tipo de pulsiones y pasiones que la llenan de preocupación y de miedo, que la llevan a percibir a través de este miedo, sumergiéndola en un olvido de sí; allí mismo irrumpe el recuerdo activo y el despertar de una mirada primordial.

El símbolo deja traslucir el saber intelectual en el que tenemos “*lo que somos*” a la medida misma del alma, tensionándola en el punto justo, provocando en ella una atracción profunda que inaugura un reequilibrio y una alquimia de su mirada. Esta reconoce en el símbolo su naturaleza primera, aquella que le pertenece antes de sí misma, antes del tiempo y del olvido: es su esencia misma la que tiene la potencia de atraerla hacia sí, despojándola de toda falsa identidad. Un amor profundo de sí y una delicadeza inmensa se apoderan del alma, otorgándole la confianza en la que mora una libertad intemporal y un recuerdo transformador.

<sup>26</sup> *Myst.* 1.12.11 Δῆλον δὲ καὶ ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων ὁ νυνὶ φαμεν εἶναι τῆς ψυχῆς σωτήριον· ἐν γὰρ τῷ θεωρεῖν τὰ μακάρια θεάματα ἡ ψυχὴ ἄλλην ζωὴν ἀλλάττεται καὶ ἑτέραν ἐνέργειαν ἐνεργεῖ καὶ οὐδ' ἄνθρωπος εἶναι ἠγεῖται τότε, ὀρθῶς ἠγομένη· πολλάκις δὲ καὶ τὴν ἑαυτῆς ἀφείσα ζωὴν τὴν μακαριωτάτην τῶν θεῶν ἐνέργειαν ἀντηλλάξατο.

## 7. EL PODER DEL HOMBRE DIVINO

El símbolo, como método de un camino de autoconocimiento y divinización, es el par del hombre divino. El hombre divino no está investido de ninguna naturaleza especial, no es diferente del común de los mortales. Su poder se halla en el símbolo, como el poder del filósofo en la tradición platónica se halla en la belleza.

El hombre divino, es el hombre divinizado a través del símbolo. Incluso los pasajes más difíciles de comprender, como *De Mysteriis* 6.6.2, se encuentran inmersos en esta lógica. El teúrgo no es un hombre manipulando al dios, sino el hombre divinizado, el hombre que, unido a lo divino, rige el cosmos, como ya pasaba con el alma perfecta en el *Fedro* platónico 246 c: “(El alma) si es perfecta y alada, surca las alturas y gobierna todo el cosmos (τελέα μὲν οὖν οὔσα καὶ ἔπερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ)”<sup>27</sup>:

El teúrgo da órdenes a los poderes cósmicos merced a la fuerza de los símbolos inefables, no como un hombre ni como quien se sirve de un alma humana, sino como si estuviera ya en el rango de los dioses [...] enseñando con el empleo de estas palabras cuánto, cuán grande y qué poder tiene por su unión con los dioses, otorgado por el conocimiento de los símbolos inefables.<sup>28</sup>

## 8. EL FILÓSOFO Y EL HOMBRE SAGRADO FRENTE AL TAUMATURGO DE FANTASMAS

Podemos establecer un juego de asociaciones y oposiciones que creo útil para comprender la propuesta de Jámblico. Ciertamente, si leemos el *Protréptico* en paralelo al *De Mysteriis*, se hace evidente la convergencia teórica entre la concepción de la filosofía y de la teúrgia. Más allá de lecturas prejuiciosas, la lectura que hace Jámblico de la naturaleza de la filosofía platónica es legítima y permanentemente asentada en paráfrasis y citas. Por ejemplo, en *Protréptico* 70.10 leemos:

La filosofía parece proporcionarnos la evasión de los vínculos humanos, la liberación de la generación, el retorno al ser, el conocimiento de la auténtica verdad y la purificación de las almas. Y si en esto consiste la verdadera felicidad, hay que esforzarse por la filosofía, si queremos realmente ser bienaventurados.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Un texto especialmente querido por Plotino, que lo cita en *Enéadas* IV 8.2.25.

<sup>28</sup> Ὁ θεουργὸς διὰ τὴν δύναμιν τῶν ἀπορρήτων συνθημάτων οὐκέτι ὡς ἄνθρωπος οὐδ' ὡς ἀνθρωπίνη ψυχῇ χρώμενος ἐπιτάττει τοῖς κοσμικοῖς, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ τῶν θεῶν τάξει προϋπάρχων [...] ἀλλ' ἐν τῇ τοιαύτῃ τῶν λόγων χρήσει διδάσκων ὄσσην καὶ ἡλίκην καὶ τίνα ἔχει τὴν δύναμιν διὰ τὴν πρὸς θεοῦς ἔνωσιν, ἣν παρέσχικεν αὐτῷ τῶν ἀπορρήτωνσυμβόλων ἡ γνῶσις.

<sup>29</sup> φιλοσοφία ἀπαλλαγὴν τῶν ἀνθρωπίνων δεσμῶν παρέχειν καὶ λύσιν τῆς γενέσεως καὶ περιαγωγὴν ἐπὶ τὸ ὄν καὶ γνῶσιν τῆς ὄντως ἀληθείας καὶ κάθαρσιν ταῖς ψυχαῖς. εἰ δὲ ἐν τούτῳ μάλιστα ἔστιν ἡ ὄντως εὐδαιμονία, σπουδαστέον περὶ αὐτήν, εἴπερ ὄντως βουλόμεθα μακάριοι εἶναι.



Esta lectura de la filosofía como camino de purificación y liberación se halla evidentemente sosteniendo la planta de comprensión de la teúrgia. Del mismo modo que el filósofo brinda la mayoría de las notas que caracterizan al hombre sagrado. El teúrgo, como el filósofo, es aquél que ha sido liberado de las pasiones, que ha ordenado su alma en la convivencia con lo divino y ordenado: “reciben toda virtud, se hacen honestos de costumbres y ordenados, se liberan de las pasiones y de todo movimiento desordenado, se purifican de las maneras ateas e impías”<sup>30</sup> leemos en *De Mysteriis* 3.31.13. Del mismo modo son referidos en *Protréptico* 69.24 los genuinos amantes del saber que, siendo liberados de las pasiones por la filosofía, “son valerosos y ordenados (κόσμιμοί εἰσι καὶ ἀνδρεῖοι)”. Jámblico se incardina aquí en la comprensión del filósofo que encontramos en *República* 500d: “Por convivir con lo divino y ordenado el filósofo se hace todo lo ordenado y divino que puede serlo un hombre (Θεῖω δὴ καὶ κοσμίω ὃ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται)”. No hay una contraposición entre la figura del filósofo y la del teúrgo sino, tras el diferente lenguaje, una constante convergencia. Salta a la vista el trabajo de traducción y exégesis que va haciendo Jámblico, vertiendo la naturaleza del filósofo en la forma del teúrgo.

Frente a esta asociación hay una oposición, no menos esclarecedora de las intenciones teóricas de Jámblico: la que se da entre el teúrgo y el mago, entre la magia y la teúrgia, entre el juego simbólico y la taumaturgia de fantasmas. Si el símbolo abre la comunidad con lo divino y, liberando al hombre de la apariencia, le brinda una mirada divina, real, más allá de las pasiones; los fantasmas que mueve la taumaturgia conforman apariencias engañosas que apartan de la verdad y sumergen al hombre en la enfermedad y las pasiones:

Tampoco compares las contemplaciones más radiantes de los dioses con las visiones producidas artificialmente por la magia, pues éstas no tienen ni actividad ni esencia de lo que se ve ni verdad, sino que producen fantasmas vanos, meras apariencias.<sup>31</sup>

Jámblico quiere dejar claro que esta actividad estable, efectiva, eficaz, en la que se mueve el hombre sagrado no tiene nada que ver con la magia. Es su opuesto, si queremos decirlo así. El hombre sagrado pertenece al ámbito del símbolo, en el que el hombre se trasciende en lo divino. Hay una manía divina, un éxtasis divino que le entrega al hombre lo mejor que hay en él. Pero también hay un éxtasis pernicioso, dañino, que excita las pasiones y saca al hombre de sí para sumergirlo en lo más tenebroso y oscuro.

Distingue Jámblico entre dos tipos de éxtasis:

<sup>30</sup> πᾶσαν ἀρετὴν δέχονται, καὶ χρηστοὶ τοῖς ἡθεσιν ἐπιτελοῦνται καὶ κόσμιοι, παθῶν τε ἀπαλλάττονται καὶ πάσης ἀτάκτου κινήσεως, τῶν τε ἀθέων καὶ ἀνοσίων τρόπων καθαρεύουσιν.

<sup>31</sup> Myst. 3.25.55 Ἀλλὰ μηδὲ ταῖς ἀπὸ τῆς γοητείας τεχνικῶς κατασκευαζομέναις φαντασίαις παράβαλλε τὰς ἐναργεστάτας θεωρίας τῶν θεῶν· οὔτε γὰρ ἐνέργειαν οὔτε οὐσίαν τῶν ὁρωμένων οὔτε ἀλήθειαν αὐταῖς ἔχουσιν, ἄχρι δὲ τοῦ δοκεῖν φαντάσματα ψιλὰ προτείνουσιν.

Unos debían hacia lo inferior, unos llenan de insensatez y demencia, los otros, en cambio, procuran bienes más preciosos que la sabiduría humana; unos caen en un movimiento desordenado, inarmónico y material, los otros, en cambio, se abandonan a la causa primera que rige también el orden del mundo; unos, en tanto privados de conocimiento, desvían de la razón, los otros, lo contrario, en tanto unidos a los seres que sobrepasan toda nuestra inteligencia; unos son mutables, los otros inmutables, unos contra la naturaleza, los otros, en cambio, por encima de la naturaleza; unos hacen descender al alma, los otros, en cambio, la elevan; unos la distancia por completo de la participación divina, los otros, en cambio, la unen a ella.<sup>32</sup>

## 9. CONCLUSIÓN

El símbolo no añade nada, no inviste al hombre con una divinidad añadida, sino que descubre una comunidad de partida, media en un proceso de autodescubrimiento. Como *eros*, el símbolo solo resta, solo desnuda, solo entrega al hombre a la más completa indigencia; allí donde, tras la purificación, descubre que no es nada, salvo una mirada divina. Allí se cumple la naturaleza de *eros*, la indigencia y la abundancia más plena se reconocen y convergen.

*Eros*, espejo de ese hombre sagrado que es Sócrates, mediador por excelencia, amante eterno de la belleza, se esconde tras el hombre sagrado que maneja el símbolo. Él mismo no es nada, su poder se esconde en la belleza, como el poder del teúrgo se oculta en el símbolo. Cada nota característica de la belleza en la tradición platónica la encontramos vertida en el símbolo que pone en juego la filosofía de Jámblico.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes

Jámblico. *Sobre los misterios egipcios* (trad. castellana de E.R. Ramos Jurado), Madrid: Gredos, 1997.

*Les mystères d'Égypte* (Texte éd. et trad. par É. des Places), París : Les Belles Lettres, 1966.

*Vida pitagórica* (trad. castellana de E.R. Ramos Jurado), Madrid: Gredos, 1997.

*Protréptico* (trad. castellana de M. Periago Lorente), Madrid: Gredos, 2003.

<sup>32</sup> 3.25.15 και τὰ μὲν ἀνοίας πληροὶ καὶ παραφροσύνης, τὰ δὲ τῆς παρ' ἀνθρώποις σωφροσύνης τιμιώτερα ἀγαθὰ παρέχει· καὶ τὰ μὲν ἐπὶ τὴν ἀτακτον καὶ πλημμελῆ καὶ ὑλικὴν ἀποπίπτει κίνησιν, τὰ δ' ἐπιδίδωσιν ἑαυτὰ πρὸς τὴν ἐξάρχουσαν αἰτίαν καὶ αὐτῆς τῆς ἐν τῷ κόσμῳ διατάξεως· καὶ τὰ μὲν ὡς ἐστερημένατῆς γνώσεως παραφέρεται ἀπὸ τοῦ φρονεῖν, τὰ δ' ὡς συναπτόμενα τοῖς ὑπερέχουσι πάσης τῆς ἐν ἡμῖν φρονήσεως· καὶ τὰ μὲν ἐστὶν ἐν τροπῇ, τὰ δ' ἄτρεπτα· καὶ τὰ μὲν παρὰ φύσιν, τὰ δ' ὑπὲρ τὴν φύσιν· καὶ τὰ

μὲν καταγωγὰ ψυχῆς, τὰ δ' ἀναγωγὰ· καὶ τὰ μὲν δίστησιν ἔξω παντάπασι τῆς θείας μοίρας, τὰ δὲ πρὸς αὐτὴν συνάπτει.

Platón. *Fedón, Banquete, Fedro* (trad. castellana de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo) Madrid: Gredos, 1986.

Plotino. *Enéadas* (trad. castellana de J. Igal), Madrid: Gredos, 1998.

## Estudios

Blumenthal, H.J. - Clark, E.G. (ed.) *The divine Iamblichus, philosopher and Man of Gods*, Bristol, Bristol Classical Press, 1993.

H.J. Blumenthal - J.F. Finamore (ed.), *Iamblichus: the philosopher*, Iowa, University of Iowa, 1997.

Clarke, E.C.: *Iamblichus' De mysteriis. A manifesto of the miraculous*, Aldershot, Alsgate 2001.

Bernabé, A.: *Platón y el orfismo. Diálogos entre Religión y Filosofía*. Madrid, Abada, 2011.

Des places, E.: "La religion de Jamblique", *Études Platoniciennes*, Leiden, Brill, 1981, 329-359.

Des places, E.: "Platon et la langue des mystères", *Études Platoniciennes*, Leiden, Brill, 1981, 83-98.

Des places, E.: *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiments religieux dans la Grèce antique*, París, 1969.

Dodds, E.R.: *The Greeks and the irrational*, (trad. esp. M. Araujo, Madrid: Alianza, 1994), Berkeley: Univ. of California Press, 1951.

Dodds, E.R.: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Dillon, J. (ed.): *Neoplatonic philosophy introductory readings*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2004.

Larsen, B. D.: *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, Aarhus, Universitetforlaget, 1972.

Liefferinge, C. V.: *La théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liege, Kernos, 1979.

Molina Ayala, J.: *Racionalidad y religión en la Antigüedad tardía. Una introducción a Jámblico y a su tratado Acerca de los misterios de Egipto*. México, UAM, 2012.

Pepin, J. : "L'initié et le philosophe", en S. Matton (ed.): *La pureté : quête d'absolu au péril de l'humain*, París, 1993, 105-130.

Saffrey, H.D.: "La théurgie chez les néoplatoniciens", en *idem: Le Néoplatonisme après Plotin*, París: Vrin., 1990.

Saget, C.: "*La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique*", *The divine Iamblichus*, Bristol, Bristol Classical Press, 1993.

Taormina, D. P.: *Jamblique critique de Plotin et Porphyre*, París, Vrin, 1999.

Shaw, G.: *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus (Hermeneutics: Studies in the History of Religions)*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1967.

Uzdavynys A.: *Philosophy and Theurgy in late Antiquity*. USA: Sophia Perennis, 2010.