

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**Departamento de Filosofía III**



**EL SÍMBOLO EN EL "DE MYSTERIIS" DE JÁMBLICO : LA  
MEDIACIÓN ENTRE EL HOMBRE Y LO DIVINO**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR**

**María Jesús Hermoso Félix**

Bajo la dirección del doctor  
Tomás Calvo Martínez

**Madrid, 2011**

ISBN: 978-84-695-1003-2

©María Jesús Hermoso Félix, 2011

**EL SÍMBOLO EN EL *DE MYSTERIIS* DE JÁMBLICO: LA MEDIACIÓN  
ENTRE EL HOMBRE Y LO DIVINO.**

**MARÍA JESÚS HERMOSO FÉLIX**

**DIRIGIDA POR TOMÁS CALVO MARTÍNEZ.**

**TESIS DOCTORAL.**

**2011.**

**U.C.M.**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA III.**

**(Hermenéutica y Filosofía de la Historia)**

## **AGRADECIMIENTOS.**

En primer lugar quiero expresar mi agradecimiento a mi marido José Carlos Aguirre sin cuyo aliento y apoyo incondicional este trabajo no habría sido posible. Él me ha animado en los trances más difíciles y ha confiado en mí en todo momento.

Agradezco a mi director de tesis Tomás Calvo Martínez su seguimiento y sus desvelos, su acompañamiento en este itinerario de aprendizaje a través de la filosofía antigua. A él le debo el método de investigación que sostiene este estudio, el que ha guiado mis pasos en la hermenéutica de los textos en sus nudos más problemáticos, allí donde acecha la paradoja y donde se dirime el sentido de la lectura entera de un filósofo. Entre lo mucho que he aprendido de él en estos años destaca la exigencia de una atención meticulosa y cuidada a los textos como punto de partida de la exégesis, como modo de apertura a las claves decisivas de una filosofía.

Vaya también mi más sincero agradecimiento a los estudiosos de la filosofía clásica que han dedicado a Jámblico parte de sus fabulosos estudios. Este trabajo está construido en diálogo con ellos. Agradezco a Luc Brisson que me abriera a la comprensión profunda de los nudos problemáticos que se encontraban en las exégesis de la obra de este filósofo. Su guía y desvelo durante mi estancia en el CNRS ha sido decisiva en el desarrollo de esta investigación. Agradezco, asimismo, a Saffrey su atención y su sabio consejo: “Estate con los textos”. Mucho aprendí, también, en los seminarios de P. Hoffmann, al que agradeceré siempre su disponibilidad y su cuidado.

Agradezco, en fin, a todos los que han contribuido a la culminación de este trabajo con sus buenos deseos, con su confianza y con su aliento. A todos ellos les dedico este trabajo.

Y lo contemplarás aún sin poder  
tú mismo decir cuanto quisieras.

καὶ θεάσεται καὶ αὐτὸς οὐχ  
ὅσον θέλει εἰπεῖν δυνάμενος.  
(Plotino. *En.* VI 8. 19. 1.)

Que la luz de la verdad te guíe,  
y acuérdate de no ser jamás  
pusilánime en filosofía.

φῶς τέ σοι τῆς ἀληθείας ἡγείσθω,  
καὶ μηδέποτε μέμνησο  
ταπεινόφρων εἶναι ἐν φιλοσοφίᾳ.  
(Jámblico. *Protrep.* 115.22)

## ÍNDICE.

INTRODUCCIÓN.....p.10

### 1ª PARTE. PRIMER ACERCAMIENTO AL SÍMBOLO: PERSPECTIVA ONTOLÓGICA Y PERSPECTIVA EPISTÉMICA.

#### 1. SÍMBOLO E IMAGEN: TEÚRGIA Y DEMIURGIA.

- 1.1. Τινὰ ἄλλην εἰκόνα: primera relación del símbolo con la imagen.....p.29
- 1.2. Σύμβολον, εἶδος, εἰκών: una triple analogía.....p.32
- 1.3. Συμβολικῶς ἐμφαίνουσι: función expresiva del símbolo.....p.35
- 1.4. La función del símbolo en la teología egipcia: analogía entre la actividad de la teología, la de la naturaleza y la creación divina.....p.38

#### 2. EL SÍMBOLO ANALÓGICO Y EL SÍMBOLO UNITIVO.

- 2.1. El símbolo analógico.....p.43
  - 2.1.1. El símbolo del limo.....p.44
  - 2.1.2. El símbolo del loto.....p.48
  - 2.1.3. El símbolo de la barca.....p.50
  - 2.1.4. El símbolo del zodiaco.....p.52
- 2.2. El símbolo unitivo: los nombres divinos.....p.54
  - 2.2.1 Modos de la significación.....p.57
  - 2.2.2. Los nombres divinos: una ciencia del análisis.....p.61

### 2ª PARTE. SÍMBOLO Y CONOCIMIENTO.

#### 3. SOBRE LOS DIVERSOS MODOS DE COMPRENSIÓN DEL CONOCIMIENTO: EL ESTATUTO DEL CONOCIMIENTO SIMBÓLICO.

- 3.1. Γνωσις\εἶδησις: su comprensión en el pasaje de *De Mysteriis* 7.4.4-27.....p.70
- 3.2. Sobre los dos sentidos de γνωσις: en relación a nosotros y en relación a los dioses.....p.72

3.3. El lugar propio del conocimiento acerca de los dioses.....	p.77
3.4. Γνωσις\εἰδέναι: una nueva relación.....	p.80
3.5. Jerarquía en los modos de conocimiento.....	p.82
3.6. Κατανόησις y νοήσις: su relación con la noción de γνωσις.....	p.83
3.7. El carácter intelectual del conocimiento simbólico: las nociones γνωσις\ εἰδησις.....	p.86

#### **4. SOBRE LA NATURALEZA INTELECTUAL DEL SÍMBOLO: DE MYSTERIIS 2.11.16-56, UN TEXTO POLÉMICO.**

4.1. “Intelectual y producto nuestro (νοερά καὶ ἀφ' ἡμῶν ἐνδιδομένη)”: acerca de una afirmación paradójica.....	p.93
4.2. La dinamicidad del léxico referido a lo intelectual.....	p.96
4.3. La doble vertiente del <i>logos</i> del alma: ontológica y lógico-predicativa.....	p.99
4.4. Sobre los dos sentidos del término νοερός: en relación a nosotros y en relación a lo divino.....	p.102
4.5. Sobre la estructura semántica “τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνον \ μὴ νοούντων ἡμῶν”.....	p.105

#### **5. LA NATURALEZA DEL INTELECTO Y SU RELACIÓN CON EL ALMA: UNA CLAVE FUNDAMENTAL DE COMPRENSIÓN DEL SÍMBOLO.**

5.1. El alma es originariamente creada en el intelecto: La condición dinámica de lo real y la pertenencia profunda de todos sus niveles.....	p.120
5.2. El intelecto: perfección del alma.....	p.128
5.3. La intelección divina no puede ser creada por el alma.....	p.131
5.4. Sentido de la imperfección del alma ante la actividad divina.....	p.139
5.5. La contemplación del intelecto, una mirada sin dueño: ni pertenece al alma ni es una parte del alma.....	p.141

### **3ª PARTE. SÍMBOLO Y LIBERACIÓN DEL ALMA.**

#### **6. SIGNIFICACIÓN DE LAS CADENAS DEL ALMA: EL ESTADO DE INDIGENCIA EXPERIENCIAL Y COGNOSCITIVA.**

6.1. La encarnación del alma.....	p.147
-----------------------------------	-------

6.2. Significación de lo corporal.....	p.151
6.3. El hombre inteligible capaz de divinización ha entrado en otra alma adaptada a la estructura específicamente humana.....	p.153
6.4. El vínculo de la necesidad y del destino.....	p.162
6.4.1. Relación entre “el vínculo de la necesidad y del destino (τῆς ἀνάγκης καὶ εἰμαρμένης δεσμός)” y “el vínculo de pasiones (παθῶν δεσμός)”.....	p.168
6.4.2. Significación de la liberación del vínculo de la necesidad y del destino.....	p.171

## **7. EL VÍNCULO UNITIVO EN EL QUE EL ALMA ENCUENTRA SU LIBERTAD: PERSPECTIVA ONTOLÓGICA Y ANTROPOLÓGICA.**

7.1. Primer acercamiento a la naturaleza del vínculo unitivo.....	p.181
7.2. Vínculo unitivo y comunidad originaria.....	p.184
7.3. Vínculo unitivo e identidad.....	p.186
7.4. Vínculo unitivo y filía: sensibilidad y deseo.....	p.189
7.5. Eros y pasión.....	p.193
7.6. Ἐνωσις: la unidad que existe eternamente.....	p.200
7.7. El aspecto antropológico del vínculo unitivo: la unión simple que nos liga a los dioses (ἡ τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδῆς συμπλοκή).....	p.203
7.8. La dinámica que se establece entre la unión simple que nos liga a los dioses y el vínculo de pasiones.....	p.215

## **8. LA NATURALEZA UNITIVA DE LA DINÁMICA SIMBÓLICA.**

8.1. La comunidad de un amor en concordancia y una unión indisoluble de la unidad (ἡ φιλίας ὁμονοητικῆς κοινωνία καὶ τις ἀδιάλυτος συμπλοκή τῆς ἐνώσεως): una comprensión del símbolo más allá de la dualidad.....	p.219
8.1.1. Ni el modo de llamar que utilizamos cuanto intentamos hacer venir a los que están distantes (οὔτε τὸ προσκαλεῖν οὕτως, ὡς τὰ ἀφεστηκότα ἡμεῖς προσαγόμεθα), ni el dar órdenes como las que damos a los que están alejados (οὔτε τὸ κελεύειν τοιοῦτον ὅποιον τοῖς κεχωρισμένοις).....	p.224

8.1.2. La misma actividad del fuego divino (ή αὐτὴ δὲ τις ἐνέργεια τοῦ θεοῦ πυρὸς): el marco de constitución de la naturaleza del ámbito simbólico.....	p.226
8.1.3. Por identidad, unidad y acuerdo (ταυτότητι δὲ καὶ ἐνώσει καὶ ὁμολογίᾳ).....	p.231
8.2. En el carácter simbólico de la invocación divina nadie invoca a nada distinto.....	p.233
8.3. La cualidad del ámbito simbólico: lo realizado con gozo intelectual y conocimiento firme (νοεῖν τε χαρᾶς καὶ βεβαίας γνώμης ἀπεργαζομένων).....	p.237
8.4. El símbolo no atrae lo divino hacia el hombre.....	p.241

## **9. SÍMBOLO Y CONTEMPLACIÓN: LA LIBERACIÓN DE LA MIRADA DEL ALMA.**

9.1. El símbolo: un arte del giro.....	p.246
9.2. Símbolo y contemplación del universo.....	p.248
9.3. Símbolo natural y símbolo teúrgico.....	p.257
9.4. Símbolo y semejanza.....	p.260
9.5. El símbolo: itinerario de ordenación y equilibrio del alma.....	p.263
9.6. La operatividad de lo simbólico.	
9.6.1. La potencia transformadora del símbolo.....	p.268
9.6.2. Símbolo y medida: la atracción que lo semejante siente por lo semejante.....	p.272
9.6.3. Símbolo y reconocimiento: el reconocer de lo divino y el reconocer del alma.....	p.274
9.6.4. El fino trabajo del símbolo: alquimia y cuidado de la mirada.....	p.277
9.7. El carácter simbólico de los nombres divinos: un ejemplo de la operatividad propia del símbolo.....	p.281
9.7.1. El significado de los nombres divinos: un reflejo operante de la constitución divina del alma.....	p.287
9.7.2. Τὴν ψυχὴν δι' αὐτῶν ἀνάγομεν ἐπὶ τοὺς θεοὺς: Mediante ellos [sc. los nombres divinos] elevamos nuestra alma a los dioses.....	p.291

## **10. EL ITINERARIO SIMBÓLICO DE LIBERACIÓN DEL ALMA: CATARSIS, MUERTE Y REMINISCENCIA.**

10.1. El símbolo y la libertad originaria del alma: en el símbolo nos liberamos a “nosotros mismos”.....	p.295
10.2. Símbolo y catarsis.....	p.300
10.3. Los distintos niveles a los que opera la catarsis que el símbolo propicia en el alma.....	p.302
10.3.1. El nivel de la sensibilidad.....	p.303
10.3.2. El nivel del deseo y la voluntad.....	p.313
10.3.2. a. La voluntad divina que despiertan los símbolos: el asentimiento intemporal a la libertad de la esencia.....	p.320
10.3.2. b. La observación del momento presente.....	p.324
10.3.3. El nivel del ánimo.....	p.329
10.3.4. El nivel lógico-representativo.....	p.333
10.4. Símbolo y muerte: la dinamicidad vital del alma.....	p.337
10.5. Símbolo y reminiscencia.....	p.346

## **11. A MODO DE COLOFÓN.**

### **LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y TEÚRGIA EN EL PENSAMIENTO DE JÁMBLICO: SÍMBOLO Y BELLEZA.**

11.1. La naturaleza de la filosofía platónica: pilar del pensamiento de Jámblico.....	p.353
11.1.1. Filosofía y calma de las pasiones.....	p.355
11.1.2. Mediaciones en el itinerario de la filosofía: belleza y contemplación del universo.....	p.359
11.2. La percepción de los Misterios en la obra platónica.....	p.365
11.3. El sentido de la relación entre filosofía y teúrgia en la obra de Jámblico.....	p.372
11.4. Posturas en la comprensión de la relación entre filosofía y teúrgia en la obra de Jámblico.....	p.382

## **12. CONCLUSIONES.....p.393**

## **APÉNDICES.**

APÉNDICE I. HERMENÉUTICA DEL SÍMBOLO.....	p.424
APÉNDICE II. SOBRE LA CAPACIDAD DEL INTELLECTO DE TRASCENDERSE A SI MISMO EN LA TRADICIÓN PLATÓNICA: CONTEXTUALIZACIÓN DE UNA CRÍTICA DE DODDS AL <i>DE MYSTERIIS</i> .....	p.428
APÉNDICE III. LA RELACIÓN DEL ALMA CON EL INTELLECTO EN JÁMBLICO: UNA COMPRENSIÓN PRESENTE EN PLOTINO.....	p.439
APÉNDICE IV. LA DINAMICIDAD VITAL DEL ALMA: “EL ALMA ESTÁ ENTONCES EN POSESIÓN DE UNA VIDA DISTINTA ( <i>ἡ σπρὴ δσὴλ αἰελ ἴζρηιόηε</i> )”.....	p.452
APÉNDICE V. SÍMBOLO Y PENSAR PREDICATIVO.....	p.461
APÉNDICE VI. BREVE EXCURSUS SOBRE LA IMAGEN EN LA FILOSOFÍA DE PLATÓN.....	p.469
APÉNDICE VII. LA NATURALEZA DE LA IMAGEN EN LA FILOSOFÍA DE PLOTINO.....	p.480
VERSIÓN FRANCESA DE LA INTRODUCCIÓN Y LAS CONCLUSIONES.....	p.514
BIBLIOGRAFÍA.....	p.563

## INTRODUCCIÓN.

### *1. La razón del estudio del símbolo.*

Proponemos, en las páginas que siguen, emprender un viaje al interior de la noción del símbolo que encontramos en el *De Mysteriis* de Jámblico. De todos los infinitos paisajes que pueden recorrerse en la filosofía antigua, algunos de ellos evocadores, otros profundamente bellos, con escarpadas montañas o profundos valles, hemos elegido éste. Quizá uno de los más peliagudos, de los más impracticables para unos pies como los nuestros, acostumbrados a los parajes de la filosofía moderna, a sus perfiles y sus precisos contornos. ¿Por qué recorrer, entonces, simas y precipicios, caminar entre árboles en permanente metamorfosis? ¿Por qué intentar acceder a unos parajes que nos demandan quitarnos el calzado para no resbalar o para no creer que caminamos cuando en realidad soñamos nuestro propio discurso?

Una razón nos ha llevado a intentar esta incursión, a procurar desnudar nuestros pasos y responder a las demandas que tales paisajes hacen al caminante: Nuestra firme convicción de que tras las profundas simas en las que habita lo simbólico se halla una clave importante de comprensión de las cuestiones fundamentales de la filosofía antigua. En lo simbólico se declinan, sin posibilidad alguna de evasión, sin la opción de tomar otro camino más sencillo o un atajo, los nudos gordianos del pensamiento antiguo, aquellos que algunas lecturas de esta filosofía guardaron cuidadosamente bajo la alfombra: la convergencia entre lo sensible y lo inteligible, el modo de presencia y conexión de las causas primeras con la infinitud de las formas del mundo, la capacidad de experiencia del alma humana, la dinamicidad de la percepción, el camino epistémico como un itinerario de alquimia de la mirada, de comprensión actual de la constitución divina de lo real.

¿Qué era la filosofía antigua y qué conocimiento ofrecía al que seguía sus caminos?, ¿cuáles eran estos caminos?, ¿quiénes los que los seguían?, ¿qué pretendían con ello? Todas estas cuestiones embargan la mirada del caminante ante la visión de este raro paraje, de esta sima imposible en la que habita lo simbólico. Poco a poco van

vislumbrándose tras la bruma los contornos de un paraje que nos es desconocido y que, sin embargo, nos interroga incisivamente. Nos interroga sobre nosotros mismos, sobre nuestra comprensión y nuestra experiencia del mundo, sobre el espíritu de la filosofía antigua. Un espíritu que sostuvo durante siglos la cosmovisión y el itinerario que conducía a la sabiduría. Una sabiduría comprendida como “un volverse del día oscuro hacia el verdadero, como una ascensión hacia el ser”, comprendida como apertura del alma a la libertad increada en la que habita la espontaneidad insondable que genera la belleza del mundo.

Al internarnos en el sendero que lleva a la comprensión de lo simbólico nos vamos alejando de los trillados caminos que se han ofrecido a la multitud como modo de comprensión de la filosofía antigua. Abandonamos las visiones surrealistas de aquellos que pretendieron dar cuenta de esta filosofía a través del dualismo entre lo sensible y lo inteligible, de la evanescencia de un mundo que era sólo una sombra desvaída de un mundo más real. Ese “dios feliz” que contemplara orgulloso su belleza en el *Timeo* platónico vino a convertirse en una sombra errante en el Hades. Mientras la capacidad de experiencia del alma, el órgano de la visión que le es innato, permanecía olvidado. La filosofía antigua, ya domesticada, se mostraba como una ruina para turistas, bella, romántica, pero inoperante, como una cariátide de frío mármol.

Estos caminos trillados quedan lejos, en el bullicio de los zocos, para el caminante que sigue el escarpado sendero que va tras las huellas de una comprensión profunda del símbolo. Éste sendero nos conduce a través de paradojas que necesariamente salen al paso, apuntando a una mayor profundidad del sentido. Las principales cuestiones de la filosofía antigua, de su ontología, de su cosmología, de su psicología, vienen a retar con su mirada, surgiendo del corazón mismo de lo simbólico, reclaman una atención abierta. El caminante empieza a sentir con claridad que debe dejar su calzado a un lado, sus nociones previas sobre la cosmovisión clásica, siente que si no lo hace empezará a soñar que camina sin avanzar un paso.

## 2. *El método.*

Los textos se ofrecen, en esta escarpada subida, como puerta y como camino para aquél que intenta atravesarlos, para el que intenta sumergirse en ellos, procurando recibir más que proyectar, ser guiado sin ofrecer resistencia. Ante las perplejidades y paradojas que surgen en su lectura, el caminante ha de responder intentando abrirse al sentido, sin presuponer contradicciones proyectadas desde la cosmovisión vigente en nuestra época.

Un punto de apoyo seguro, un bastón firme que nos ha de ayudar de modo inestimable en los momentos de perplejidad y de flaqueza es el estudio detenido del léxico. El estudio estructural y semántico de los términos clave, comparando los diferentes contextos en los que aparecen, ha de mostrarnos en más de una ocasión el camino hacia el sentido: Este será nuestro Norte, el lugar al que atenderemos para asegurar nuestros pasos, la piedra angular de nuestro método<sup>1</sup>. A su través, hemos de averiguar los raros paisajes que se ofrecen a la vista. Estos se insinúan tras la dinamicidad del léxico que responde a la dinamicidad de lo real.

Pobre se muestra el lenguaje cuando pretende conducir, servir de mapa y de cartografía al caminante que se adentra en estas simas, que aspira a estas cumbres. Éste, como queriendo quebrar su propio límite, como sirviendo de espejo a la profundidad de la percepción que acaricia esta visión, se contonea y se despliega, se contrae y se brinda a la metamorfosis. La dinamicidad del léxico que aspira a servir de bastón en este caminar imposible no es una veleidad del que escribe sino su esencia misma. Dejarnos llevar por esta dinamicidad, averiguarla, desentrañar su fuente es tarea imprescindible para poder descifrar esta cartografía y, a su través, vislumbrar siquiera la plenitud a la que apunta.

Así hemos tratado los textos, como un valioso mapa brindado por el tiempo, del que dejaron constancia aquellos filósofos antiguos que visitaron estos delicados parajes del alma. Un mapa que no pretende generar una teoría en la que encerrar la

---

<sup>1</sup> Este camino nos ha sido mostrado y abierto por Tomás Calvo Martínez, que en su artículo *Léxico y filosofía en los presocráticos*, en *Logos*, 1971, p. 7 afirma lúcidamente que: “El estudio estructural del léxico abre una vía objetiva de acceso a cualquier filosofía”.

realidad, dando una versión de la misma, sino que indica un camino real de un calado extraordinario. Aquel que tiene el coraje de seguirlo accede a su verdad. Nada hay que creer, nada que predicar, toda categoría se ve trascendida, todo sujeto rebasado, todo dominar queda vacío. La verdad de esta cartografía se ofrece a la mirada del que camina, el aire transparente de estas cumbres acaricia ahora como entonces al que se arroja por estos caminos.

Nuestro método irá avanzando en espiral, adentrándose en los textos, queriendo desentrañar los caminos dibujados en el mapa, intentando acompasar nuestra mirada a la dinamicidad del léxico, a las metamorfosis de las líneas, asomándonos poco a poco a la realidad que dibujan. Pretendemos, con este método, rondar el sentido del texto en giros sucesivos que nos irán brindando diferentes perspectivas hasta completar los trazos.

Pedimos, pues, al lector paciencia reflexiva. Nuestra disposición será la de aquel que intenta descifrar un jeroglífico y no la de aquel que busca dar información y clasificar la mayor cantidad posible de ellos. Nuestro jeroglífico será la cartografía viva de lo simbólico, escudriñaremos sus líneas, sus mínimos detalles, volveremos sobre ellos por si algo nos pasó inadvertido, por si en el camino recorrido nuestra mirada se ha hecho más penetrante, más capaz de atender al sentido. No buscamos aportar mera información para apilar en el estante de las teorías ni hacer acopio de datos sino la reflexión calmada y serena que nos ayude a clarificar el mapa que nos legó Jámblico. Buscamos la reflexión pausada que nos acerque al sentido de sus textos, a la cualidad de la mirada desde la que fueron escritos, a los parajes de increíble belleza que nos transmite en ellos. Si una pequeña parte de esta belleza resuena en el lector, si éste siente en su mejilla un mínimo eco del aire de estas cumbres habremos cumplido con creces nuestro objetivo.

### ***3. La estructura.***

Cada tramo del camino a lo largo de estas páginas ha de adquirir su propia cualidad, su idiosincrasia. Al comienzo, nuestros pies han de irse adentrando en un terreno todavía desconocido, nuestros ojos han de irse haciendo a la orografía, familiarizándose poco a poco con ella. Este tramo es el comienzo de un viaje, el ensayo de un adentramiento. Percibirá el lector este simple acercamiento, este

avituallamiento para el viaje, esta tentativa de familiaridad con los parajes que sirven de antesala a más escarpados ascensos.

El segundo tramo pertenece a la tentativa de la subida, al ensayo de nuestro punto de apoyo, de nuestro bastón y nuestro Norte. Será la parte más árida del camino, en la que iremos arreciando nuestros pasos, probando nuestro punto de apoyo, poniéndolo a prueba, agarrándonos a él poco a poco en la subida. El aire ha de darnos de frente en más de una ocasión, las piedras del camino nos harán difícil la escarpada subida, los árboles mostrarán sus ramas en permanente transformación. Nos apoyaremos, entonces, en nuestro bastón, afirmando y ejercitando nuestros pasos. Será el momento en que intentaremos descifrar el mapa, estudiando sus trazos, escudriñando sus perfiles, sus detalles, sus cruces de caminos y sus laberintos. Nos adentraremos en los textos fundamentales, llevaremos a cabo un estudio estructural y semántico de los términos clave, comparando los diferentes contextos en los que aparecen. Intentaremos delimitar sus contornos, dejándonos llevar por la dinamicidad de sus perfiles, procurando abrirnos a sus metamorfosis. Destilar el sentido que abraza y acoge esta dinamicidad, integrándola en una profundidad mayor, será nuestro objetivo. Clarificar la cartografía y ejercitar los pasos, fortalecer las piernas para continuar el ascenso será nuestra tarea en esta etapa.

En el tercer tramo del camino nuestros pasos han de hacerse más libres y más ligeros. Nuestros pies ejercitados en la etapa anterior, nuestros músculos más recios, bien firmes en nuestro bastón, nuestra mirada más abierta para apreciar la honda belleza del paisaje. Escarpada es esta última etapa y, sin embargo, las asperezas del camino habrán ya pasado a un segundo plano. La perspectiva, la amplitud de la vista, el aire más tenue y transparente, más calmado, irán revelando poco a poco el sentido. La cartografía viva de lo simbólico se irá abriendo ante nuestros ojos, mostrándonos la cualidad de la mirada de la filosofía antigua, su *telos* y su aspiración más alta. En estas cumbres inverosímiles el hombre mismo espera y alcanza la belleza que lo forma, feliz como un dios cercano. ¿Quién podría jamás imaginar la rara hermosura de la vida primera del alma, la amplitud y la hondura de que es capaz la mirada, libre ya de todo impedimento, rotas ya todas las cadenas? ¿Quién nos iba a decir que tras el símbolo se ocultaba ese atañor que va templando el alma, entregándole suavemente el antiguo arcano del mundo?

Cada una de las partes en las que hemos dividido nuestro estudio corresponde a cada uno de estos tramos del camino. De modo que la extensión y cualidad de las mismas vendrá reclamada por las necesidades propias de cada etapa, por la tarea que corresponde a cada una. La primera parte será menos extensa, menos detenida, como la mirada que busca apenas familiarizarse con el paisaje antes de emprender la subida. La segunda parte tendrá mayor extensión y una mayor aridez, como quien, con esforzado trabajo, ensaya y ejercita el punto de apoyo, mientras va emprendiendo la subida, curtiendo los pasos. La tercera parte será la más extensa y la más ágil, como el que, habiendo arreciado los músculos, deja ya en un segundo plano el esforzado ensayo y comienza a disfrutar del sentido que se averigua, de la amplitud del paisaje que tiene a la vista. En esta tercera parte, lo simbólico ha de ir abriéndose ante nosotros, mostrando sus implicaciones, sus perfiles claros, la razón de sus líneas cambiantes y sus metamorfosis.

Hemos querido dejar que se vislumbren nuestros pasos en el desarrollo de este trabajo, no ocultando el proceso por el atravesamos en cada momento. De modo que el lector pueda ir caminando con nosotros, haciendo el camino, viendo sus formas y su desarrollo. Hemos preferido poner en un primer plano la dinámica, la complejidad y el movimiento, dejando a un lado las definiciones cerradas o las teorías conclusas. Con ello hemos pretendido hacer partícipe al lector no sólo de los hallazgos sino del paisaje en su conjunto, del modo en que hemos accedido a él, del ritmo al que se han movido nuestros pasos. Hemos procurado dejar constancia de la cartografía viva de lo simbólico y de cómo hemos intentado acceder a ella, de lo que se contempla a su través, de la belleza de los parajes que refleja. Hemos preferido la reflexión serena, sin prisas, a la confección precipitada de teorías. No queremos ofrecer, aquí, una teoría cerrada sino un camino y un motivo de reflexión.

#### ***4. Visión general.***

La primera parte de nuestro trabajo consistirá en una tentativa de entrar en contacto con el tratamiento del símbolo en el *De Mysteriis*. Nos acercaremos a los textos, familiarizándonos con ellos, procurando percibir en el conjunto de los mismos los primeros trazos de sentido. En esta etapa veremos perfilarse dos perspectivas que abrazan el campo de lo simbólico desde diversos ángulos: La primera de ellas apuntará

a su dimensión ontológica, la segunda a su dimensión epistémica. La primera perspectiva reclamará que atendamos a la relación del símbolo con la imagen, a cómo van trenzando su significado, conduciéndonos a la profundidad ontológica de lo simbólico. La conformación de las formas de la realidad como expresión actual de lo inteligible sostendrá la significación de la imagen, lejos de su comprensión como un doble evanescente de lo real. El símbolo vertebrará su sentido en este proceso expresivo de conformación de las infinitas formas del mundo. Éste buscará recrear esta dinámica espontánea de manifestación, aunando en sí, en una enigmática convergencia, lo sensible y lo inteligible, lo visible y lo invisible, lo manifiesto y lo oculto. Sobre esta perspectiva, incardinada en ella, veremos abrirse la perspectiva epistémica. En ésta, el símbolo se mostrará como un lugar privilegiado de paideia, bifurcándose en dos tipos distintos que conducen al alma en grados diversos de profundidad. El primer tipo será el símbolo analógico cuya actividad se despliega en el lenguaje predicativo, buscando inspirar y orientar al alma desde el discurso. El segundo tipo será el símbolo unitivo, cuyo modo de actividad quiebra toda predicación, para atender al corazón de lo humano, movilizándolo al alma desde su centro mismo. Este tipo de símbolo reclamará en adelante toda nuestra atención, por hallarse en el núcleo de la teúrgia, conformando la planta de reflexión en torno a la potencia simbólica en el *De Mysteriis*. La comprensión de su constitución, de su cualidad propia, la complejidad de su naturaleza epistémica, ha de absorber nuestros esfuerzos. Esta será nuestra puerta de entrada, el inicio de nuestro adentramiento en la significación de lo simbólico en el *De Mysteriis*.

La segunda parte de nuestro estudio se ocupará de las cuestiones más peliagudas, de los ángulos más problemáticos, procurando encontrar respuestas en los textos mismos. Trataremos de indagar en la naturaleza epistémica del símbolo, ubicándolo en su lugar propio. Para ello delimitaremos la cartografía de los modos de conocimiento que encontramos en el *De Mysteriis*, dejándonos conducir por el léxico. Llevaremos a cabo un estudio estructural y semántico de los términos centrales relativos al conocimiento. De sus relaciones, de la significación que muestran en los diferentes contextos en los que aparecen, se irá derivando una determinada cartografía epistémica. En ella, el símbolo ocupará naturalmente su lugar propio, mostrando sus rasgos específicos, su cualidad propia. Ésta vendrá a mostrarse, no exenta de problemas y paradojas: La naturaleza intelectual del símbolo volverá a plantearnos

interrogantes que habremos de resolver, nuevamente, en los textos. Esta vez llevando a cabo un estudio del léxico referido a lo intelectual. Este estudio vendrá a perfilar su dinamicidad específica, que irá conduciéndonos a núcleos de sentido desde los que alumbrar las paradojas e integrarlas en una profundidad mayor, en una visión más amplia y más refinada.

Un último punto nos restará todavía por tratar en esta parte, una línea por perfilar en el mapa para orientarnos en lo que queda de viaje. Tras ponerse de relieve la naturaleza intelectual del símbolo, tras emerger con claridad, escapando a los problemas que la cercaban, es importante asentar con solidez sus implicaciones, dibujar bien sus trazos, fijar su contexto. A esta labor pertenece el estudio sobre la naturaleza del intelecto y su relación con el alma. En la comprensión profunda de esta relación irán entretrejiéndose los mimbres en los que se trenza lo simbólico. La honda pertenencia del alma al intelecto, la constitución de su ser en su inmensa potencia creadora, alumbrará el sentido de la actividad del símbolo, más allá de quiebras o heridas ontológicas.

Más claro el mapa, salvados ya los primeros escollos, sentadas las bases y alumbrado el marco de comprensión en el que se incardina lo simbólico, iniciaremos la tercera etapa de nuestro viaje. Esta tercera parte se reúne bajo el rótulo general de “símbolo y liberación del alma”. En ella, nuestros pasos adquieren mayor agilidad, ejercitados en la etapa anterior, nuestra mirada mayor penetración, acostumbrada, poco a poco, a la cualidad de la luz en la que habita el símbolo. Podremos movernos con mayor libertad, acompasando nuestros movimientos a las líneas vivas de lo simbólico. Su sentido se irá abriendo ante nosotros, reclamando cada uno de los elementos que constituyen el presupuesto, el inicio y la finalidad de su ámbito propio.

Comenzaremos esta tercera etapa estudiando el presupuesto, el espacio en el que actúa el símbolo: la cualidad del espacio anímico que demanda su modo de operar, la situación en la que el alma se encuentra cuando éste viene en su busca, desplegando en ella su actividad. Este será el momento de analizar el significado de las cadenas del alma, su situación de indigencia experiencial y cognoscitiva. Ello nos llevará a procurar comprender el proceso por el que atraviesa el alma en su llegada a la existencia como ser particular, la significación de lo corporal, el modo en el que queda

sometida al vínculo de las pasiones y al vínculo de la necesidad y del destino. La comprensión de la naturaleza, de la significación profunda de la prisión en la que el alma se encuentra inmersa será condición indispensable para continuar nuestro camino de adentramiento en la razón de ser y en el carácter de lo simbólico.

Tras atender a este parámetro necesitaremos analizar su contrapartida: la cualidad del espacio en el que el alma encuentra su libertad, el vínculo unitivo capaz de entregarle una mirada libre de trabas y servidumbres. Veremos cómo este espacio unitivo constituye la potencia creadora en la que arraiga el equilibrio de lo real, interpelando al alma en su centro mismo: Su ser más hondo encuentra en este vínculo su raíz y su sentido. Estudiaremos la cualidad de este vínculo unitivo desde diferentes perspectivas, completando las diferentes luces bajo las que puede ser comprendido. Mucho nos va en ello: en este espacio se halla la fuente misma de la actividad simbólica, de él parte su naturaleza y su cualidad propia. La raíz misma de su potencia transformadora arraiga en este vínculo liberador.

Perfilada esta fuente, punto de partida y referencia constante del símbolo, comenzará a mostrarse la naturaleza unitiva de la dinámica simbólica. La “comunidad de un amor en concordancia” y la “unión indisoluble de unidad” que abrazan su actividad, nos guiarán hacia una comprensión del símbolo más allá de la dualidad. Veremos, entonces, cómo en el ámbito del símbolo no se da “el modo de llamar que utilizamos cuando intentamos hacer venir a los que están distantes, ni el dar órdenes como las que damos a los que están alejados”. Veremos cómo cuando se trata del símbolo nadie invoca a nada distinto. Ninguna dualidad puede abrirse en aquello que se constituye según la misma actividad del fuego divino, en lo que se da por “identidad, unidad y acuerdo”, en lo realizado con “gozo intelectual y conocimiento firme”.

Una vez perfiladas todas estas líneas, clarificados estos relieves, hemos de desembocar en el núcleo mismo de nuestro estudio, en la pregunta fundamental que nos abrirá la cualidad del paraje en el que habita lo simbólico. Si el símbolo no atrae lo divino hacia el hombre, si no puede poner en contacto dos realidades distintas, constituidas de modo separado, si en su cualidad unitiva no cabe hablar de dos, si

objeto y sujeto no tienen cabida en este ámbito: ¿Cuál es la función del símbolo?, ¿Cuál su actividad?, ¿Cuál la potencia que despliega sobre el alma?

La respuesta a esta pregunta abrirá ante nosotros parajes familiares, convergencias de sentido, lazos profundos entre Jámblico y toda la tradición platónica precedente. El símbolo se verá iluminado desde la finalidad, desde el *telos* mismo de la mirada platónica, desde su función fundamental y su tarea. Éste vendrá a mostrarse como un arte del giro de la capacidad de visión del alma hacia su propia constitución divina, hacia la experiencia que le pertenece de modo intemporal, antes de la constitución de su particularidad, antes de su vinculación a esos “procesos terribles pero necesarios” de los que hablara Platón en el *Timeo*. La contemplación del Universo, de ese “dios feliz”, de sus movimientos, de su orden y su equilibrio, ha sido siempre reclamada por la filosofía de raigambre platónica como una de las mediaciones privilegiadas para facilitar en el alma ese giro liberador. Jámblico toma esta mediación en el núcleo mismo de su sentido y extiende su potencia al ámbito del símbolo. Éste será comprendido en convergencia con el poder transformador de la contemplación del Universo. Hasta el punto de que, en el *De Mysteriis*, el Universo mismo, su potencia creadora, el despliegue expresivo de sus formas, es leído como un símbolo natural que el símbolo teúrgico busca reproducir en el orden del ritual.

Nos encontramos en el tramo más insinuante del camino. A partir de aquí, germinará la razón de ser del símbolo, la naturaleza de su potencia operativa, su modo de actividad. Éste se mostrará como un itinerario de equilibrio y de ordenación del alma. Contemplaremos, entonces, su operatividad propia, la cualidad de su potencia transformadora. Ésta nos mostrará sus perfiles propios, trenzados en la vinculación del símbolo y la medida, del símbolo y el reconocimiento. Atenderemos al fino trabajo de lo simbólico, a la alquimia y al cuidado de la mirada del alma, en este proceso de apertura a la contemplación de su origen primero. En este momento, retomaremos el estudio del carácter simbólico de los nombres divinos, como ejemplo privilegiado del modo de operar del símbolo.

Tras estos pasos, estaremos en condiciones de levantar la mirada para disfrutar de la perspectiva que se ofrece a los ojos del caminante. Desde aquí se divisa ya el itinerario simbólico de liberación del alma, en esta luz emergen sus trazos, sus perfiles.

Estos aparecen a vista de pájaro y nos ofrecen un sentido ligado a la sabiduría platónica, vinculado a sus parajes, a sus resonancias e insinuaciones.

Veremos la íntima implicación entre símbolo y catarsis. Nos adentraremos en el modo en que el símbolo opera esta catarsis en el alma, sus niveles y sus diferentes declinaciones. Atenderemos a la cualidad con que toma a cada potencia anímica, a cómo actúa en ella, a cómo la transforma y la integra, a cómo la unifica y la prepara para una vida más alta, para una percepción más clara. El nivel de la sensibilidad, el del deseo y la voluntad, el nivel del ánimo y el lógico-representativo: todos ellos acogerán la catarsis que les procura el símbolo, tornando, en una transparente alquimia, a su origen primero, a su latir más hondo.

Acudirá, entonces, a nosotros otro perfil del camino que acompaña a éste en sus recodos, en sus formas, en sus líneas más íntimas: el símbolo mostrará su profunda vinculación con la muerte. Tras cada momento de la catarsis se averigua la muerte que buscó siempre el caminante bajo el auspicio de la sabiduría platónica. El alma abandona lo que cree su propia vida, muere a la fragmentación, a la tiranía de las pasiones, a los intereses, a los egoísmos, a los miedos, a las vanas preocupaciones. En esta muerte emerge una identidad más honda, un ser más claro, una mirada que apunta al corazón de la sabiduría. La experiencia de su naturaleza divina muestra al alma su propia vida, la “dimensión y calidad” de su sentir primero.

Esta vida intemporal se mostrará como recuerdo actual, presente, de la plenitud inaugural del alma, de su potencia más alta de contemplación, de la belleza inmensa de su naturaleza originaria. Será el momento de atender a la honda implicación de símbolo y reminiscencia. Lo simbólico reclamará su relieve propio en esta etapa del camino, erguidos en la cumbre, en la culminación de su sentido: La reminiscencia viva, activa, del alma dará forma al corazón del proceso que abre el símbolo. Aquí podremos contemplar la fuente del valor de lo simbólico, su verdadero calado, su hondura y su profundidad. El alma se ha liberado en el símbolo, abriéndose a sus resonancias, dejándose tensar en sus cuerdas más íntimas, no ofreciendo resistencia a un viaje que ha ensanchado su mirada más allá de los límites del individuo. Su sentir se ha abierto a la profundidad inteligible del mundo, encontrando en ella su propia profundidad, su libertad primera, su felicidad más alta.

Ya en la bajada, en el retorno de este camino, reflexionaremos sobre la relación entre filosofía y teúrgia en el pensamiento de Jámblico. Intentaremos indagar, a la luz del viaje realizado, en la razón por la que éste introduce el símbolo como uno de los puntos cardinales de su pensamiento. Filosofía y teúrgia se entrelazarán en las líneas maestras de una obra que es hermenéutica viva de la sabiduría platónica: Es la mirada platónica la que guía sus pasos, acogiendo su ansia por mantener la pervivencia de un mundo que había alumbrado las esperanzas más íntimas del genio griego. Este mundo se derrumbaba ante sus pies y él dio una respuesta: sostener los rituales y enhebrar su sentido en la sabiduría platónica. Esta fue su apuesta, esperaba con ella una renovación y un resurgir de la unidad del marco socio-cultural que abrazaba, en un mismo organismo, la actividad de la Academia y centro neurálgico de Eleusis.

Darnos cuenta del profundo calado filosófico de esta propuesta requiere de una relectura del espíritu de la filosofía platónica. Atender a este espíritu, más allá de la pobre reducción de la filosofía a la mera razón predicativa, de la filosofía a la doxografía del pensamiento, es quizá el mayor reto que nos plantea la comprensión de la postura de Jámblico. Dos líneas reclamarán nuestra atención en esta tarea: La primera consistirá en atender a la naturaleza de la filosofía platónica, a su condición de itinerario activo de transformación a través de la belleza. La segunda nos llevará a acercarnos a la percepción de los Misterios que hallamos en Platón. Veremos cómo en estas dos líneas se dibuja y adquiere la profundidad de su sentido la relación entre filosofía y teúrgia en el pensamiento de Jámblico. Éste, en la hondura de su comprensión de los latidos más íntimos de la filosofía platónica, de su finalidad y de su nervio propio, vincula símbolo y belleza. En esta unión, el ritual adquiere una profundidad filosófica, contrapartida de la dimensión misteriosa que abrazó siempre a la filosofía platónica. El símbolo encontrará en el itinerario que abre la belleza su fuente permanente de inspiración.

Aquí pondremos fin a este adentramiento en la naturaleza de lo simbólico. Habríamos cumplido nuestro objetivo si hubiésemos logrado abrir un espacio para degustar e intentar comprender la mirada desde la que Jámblico despliega su filosofía en torno al símbolo; si, por un momento, se hubiese vislumbrado la grandeza de esta filosofía, su coraje y su profundo sentido.

## 5. Estado de la cuestión.

Este estudio está escrito en diálogo con estudiosos de la filosofía antigua a los que admiro y respeto, entre ellos Saffrey, Hadot o Luc Brisson. Todos ellos han hecho posible este trabajo, señalando los nudos problemáticos, las encrucijadas, las paradojas que emergen y que reclamaban una nueva lectura de lo simbólico.

Desde que Dodds considerase el *De Mysteriis* un manifiesto del irracionalismo, el pensamiento de Jámblico ha estado oculto en la espesa niebla de la incompreensión. Sucesivos acercamientos, sucesivos intentos de conferir sentido a esta filosofía se han ido abriendo paso con el transcurrir de los años. Afortunadamente, hoy la situación está muy lejos de la cerrazón de entonces. Y, sin embargo, muchos equívocos se ciernen en torno al pensamiento de Jámblico, muchos escollos impiden todavía otorgar la importancia que merece a esta filosofía.

Prácticamente todos los estudiosos del pensamiento de Jámblico parten, todavía hoy, de una posición común: Éste, llevado de un supuesto pesimismo reinante en la época, se habría distanciado del optimismo antropológico de Plotino. Jámblico habría introducido un hiato entre el alma y lo divino, habría supuesto una debilidad en el intelecto humano, incapaz ya de allegarse a la divinidad por sus propias fuerzas. Se introduciría, entonces, el símbolo como un elemento no intelectual capaz de unir el alma a lo divino, capaz de suturar, por un camino sobrenatural, la herida ontológica de la que parte el alma, desconectada de su causa primera.

En el marco de esta hermenéutica, el símbolo viene a ser privado de su carácter intelectual, poniendo de relieve determinados textos del *De Mysteriis*, que vienen a leerse desde esta posición previa, y relegando otros que ponen en cuestión esta lectura. La comprensión del símbolo se bifurca aquí en un doble camino: En el primero encontramos a los que consideran que el símbolo es un elemento irracional, introducido por Jámblico ante la desconfianza en las fuerzas del espíritu humano. En el segundo hallamos a los que se apartan de la irracionalidad del símbolo y lo comprenden como un elemento suprarracional y solamente supraintelectual, alegando las mismas razones, la desconfianza de Jámblico en que el intelecto pueda allegarse a lo divino por sus propias fuerzas. Este segundo camino, mucho más respetuoso con la

obra de Jámblico que el primero, repone sólo parcialmente su sentido. Deja, sin embargo, intacto el núcleo de la incomprensión, no pudiendo restituir el lazo que vincula la filosofía de Jámblico con la tradición platónica precedente.

Ambos caminos olvidan la naturaleza intelectual<sup>2</sup> del símbolo, su carácter “intelectual y divino”. Y tras este olvido, la niebla de la incomprensión permanece extendida sobre esta filosofía. Rota su conexión con la filosofía de raigambre platónica precedente, el símbolo termina por percibirse como un elemento extraño, reclamado por una ruptura con los núcleos de sentido del pensamiento platónico. En este marco, la naturaleza misma de lo simbólico se retrae, no pudiendo mostrar su cualidad propia, su razón de ser, el motivo por el que Jámblico lo abraza como uno de los puntos centrales de su pensamiento. El símbolo, desarraigado del espíritu de la filosofía platónica, de sus relieves básicos, de sus pretensiones y sus aspiraciones, queda inerte, lejos de la luz bajo la que muestra su significación profunda, el hondo valor de su propuesta.

## **6. Propósito.**

Esta situación hace necesaria una relectura del símbolo, que se torna una relectura del pensamiento de Jámblico. Adentrarse en la naturaleza de lo simbólico, poner de relieve su actividad, su función propia, reclama de una revisión de los presupuestos que guían la lectura de esta filosofía. La naturaleza del alma, la naturaleza del intelecto, la relación que une a ambos, la naturaleza de lo divino, la cualidad del itinerario cognoscitivo, de la dinámica creativa de lo real, todo ello demandará ser comprendido desde una mirada distinta, bajo una luz diferente. Una nueva comprensión de lo simbólico irá abriéndose paso. El símbolo, ubicado en su espacio propio, irá mostrando su función y su sentido, irá tomando cuerpo, de un modo natural, una vez que se hayan retirado los presupuestos que impedían el acercamiento.

---

<sup>2</sup> Es importante tomar en cuenta que lo intelectual, como tendremos ocasión de ver, se aleja aquí del sentido que se le concede en su uso común. Lo intelectual no queda referido al ámbito lógico-predicativo, del pensar discursivo y del razonamiento, sino a la contemplación del sentido íntimo de lo real. El saber contemplativo al que apunta consiste en una apertura de la percepción a la fuente originaria que alumbró la realidad. Como tal, este saber, se cumple más allá del razonamiento y de la reflexión, su cualidad se da en la presencia actual de lo contemplado, en la unificación de la mirada que contempla.

Restituir el sentido de esta filosofía ha sido nuestro propósito, arrojar nueva luz sobre los nudos problemáticos, sobre las paradojas que dificultan su comprensión. Adentrarnos en los textos que plantean la dificultad, a través del estudio del léxico. Ensayar una lectura compatible e integrada de lo que, en un primer momento, parece no encajar. Intentar alumbrar una unidad hermenéutica que sintonice con el conjunto de su pensamiento, que acoja las supuestas paradojas en una mayor profundidad del sentido. Procurar la mirada capaz de acoger las diferentes afirmaciones del *De Mysteriis* en una sintonía que ilumine la razón de ser de su convergencia, así como la luz que muestre la vinculación de esta obra con el *Protréptico*, más allá de proyecciones o ideas preconcebidas.

Asimismo, hemos procurado restituir, junto con el sentido de esta filosofía, sus lazos con la filosofía de raigambre platónica precedente. Una vez que se van deshaciendo los principales malentendidos, el pensamiento de Jámblico comienza a mostrar sus convergencias con los núcleos de sentido de la tradición platónica. El símbolo comienza a tomar profundidad bajo esta luz, sus relieves comienzan a alcanzar firmeza y solidez. A ello se debe la atención dedicada a Plotino en los apéndices y en las notas, atendiendo, en cada caso, a los profundos lazos que vinculan estas dos filosofías. Trataremos de mostrar su profunda sintonía, más allá del nervio propio de cada uno y de las necesidades históricas que apremian con diferente intensidad, reclamando una declinación propia de una misma mirada. Nos hemos centrado en Plotino porque en la supuesta ruptura que Jámblico habría llevado a cabo con elementos centrales de este pensamiento vienen a focalizarse la mayor parte de los malentendidos, la mayor parte de los obstáculos que impiden una lectura profunda de esta filosofía. Esperamos arrojar una nueva luz sobre la relación que vincula a estos dos pensamientos, en la diferencia y la cualidad propia de cada uno de ellos.

Habríamos cumplido nuestro objetivo si, bajo esta luz, hubiésemos mostrado los relieves, la complejidad, y el valor filosófico de la propuesta de Jámblico. Si éste dejara de aparecer como aquél que renunció a la potencia del espíritu humano, como aquél que se entregó a las supersticiones de una época. Si viniera a mostrarse como aquél que puso todas las potencias de su espíritu al servicio de la pervivencia de la sabiduría platónica, del intento por salvar el mundo al que pertenecía. Aquel mundo en

que la luz de la filosofía y la luz de los misterios y los rituales paganos alumbraba el suelo sobre el que caminaron los grandes genios de la filosofía antigua.

Nuestros esfuerzos por descifrar la cartografía de lo simbólico se han centrado en el *De Mysteriis Aegyptiorum*, título que vino a designar, tras Ficino, a la obra en la que Jámblico respondía a las objeciones que Porfirio planteaba a la teúrgia, cuyo título, de acuerdo con los principales manuscritos es: *Respuesta del maestro Abamón a la carta de Porfirio a Anebo y soluciones a las dificultades que ella plantea*. El título de *De Mysteriis* vino a ser adoptado por todos los traductores de esta obra quizá por su brevedad, quizá por la tradición que se fue instituyendo. Nosotros nos referiremos a ella también con este título, por ser el más extendido desde antiguo y hasta nuestros días. Esta obra no constituye una defensa de la teúrgia contra la filosofía o como afirmó Dodds, un manifiesto del irracionalismo. Lejos de ello, Jámblico ensaya en esta obra la comprensión del marco pagano, de sus prácticas y rituales, desde una mirada penetrada por la filosofía platónica, por el sentido profundo de sus aspiraciones y de sus propuestas. Las preguntas y objeciones que Porfirio plantea acerca de la teúrgia vienen a ser reconducidas a un marco teórico compatible con los núcleos de sentido de la filosofía platónica. Desde estos núcleos de sentido vienen a despejarse las dudas sobre el valor de los rituales en el camino epistémico, concebido como un itinerario de transformación del alma, de apertura a la contemplación del principio divino de lo real. La naturaleza y el valor del símbolo se van abriendo paulatinamente, incardinándose en los grandes pilares de la filosofía platónica. La belleza, su naturaleza, su potencia transformadora, su condición mediadora, la atracción y la unificación que procura en el alma, ilumina el sentido más íntimo del símbolo, su entraña más honda. Jámblico, en su comprensión de lo simbólico, intenta articular el valor del ritual, dotarlo de profundidad filosófica, leerlo a la luz de la sabiduría platónica.

Este cruce de caminos que propone el *De Mysteriis*, este intento de dar unidad al marco socio-cultural del helenismo bajo los latidos básicos del pensamiento platónico, constituye el marco en el que nace la comprensión del símbolo en esta obra. La hondura con la que ésta pone de relieve la naturaleza de lo simbólico, sus implicaciones ontológicas y epistémicas, ha reclamado por entero nuestra atención, aún cuando recurriremos a otras obras cuando sea necesario. Además del valor filosófico de esta propuesta, de la profundidad y la importancia de esta obra, hemos decidido centrarnos

en ella por su carácter polémico, porque en su lectura se focalizan la mayoría de los malentendidos que se ciernen sobre el pensamiento de Jámblico. Albergamos la esperanza de que tratando de cerca estos malentendidos, de que adentrándonos en las líneas internas de esta obra, podamos arrojar nueva luz sobre el pensamiento de Jámblico, aportando nuestro grano de arena para que esta filosofía vuelva a recibir la consideración que merece.

Por último, apuntamos que la lectura de los textos del *De Mysteriis* que aparecen en este estudio ha sido abordada partiendo del original griego y tomando como base de la traducción la de Enrique Ramos Jurado, apartándonos de ella cuando lo hemos estimado conveniente, siempre con la insustituible ayuda, orientación y supervisión de Tomás Calvo Martínez. Los textos de Plotino con alguna pequeña corrección están tomados de la traducción de Jesús Igal. Los textos del *Fedón*, del *Banquete* y del *Fedro* de Platón están tomados de la traducción de C. García Gual, M. Martínez y E. Lledó, los del *Timeo* de la traducción de A. Durán y F. Lisi. Las abreviaturas utilizadas para los autores y obras antiguas se corresponden con las que aparecen en el DGE. Asimismo, las utilizadas para las revistas están tomadas del *Anée philologique*.

Sin más comenzamos nuestro viaje a través de los bellos parajes en los que habita lo simbólico, esperamos que el lector disfrute de sus contornos, de sus relieves, de la hermosa vista que se ofrece en ellos. Nosotros los hemos atravesado con la firme confianza en que los pies del viajero se ven transformados por la orografía de este paisaje, adquieren más agilidad y preparación para futuros viajes.

**1ª PARTE.**

**PRIMER ACERCAMIENTO AL SÍMBOLO: PERSPECTIVA  
ONTOLÓGICA Y PERSPECTIVA EPISTÉMICA.**

## 1. SÍMBOLO E IMAGEN: TEURGIA Y DEMIURGIA.

La complejidad del tratamiento del símbolo que encontramos en el pensamiento de Jámblico es grande. Este tratamiento aúna en sí varias perspectivas, que diferenciándose unas de otras, se reclaman, formando un entramado con su propia dinámica interna. Por ello, no queremos comenzar dando una definición de qué es el símbolo, lo que empobrecería nuestro estudio, delimitando desde el comienzo un determinado modo de visión. Proponemos ir abriendo un camino de acercamiento a su significado, a su campo semántico, introduciéndonos en su ámbito a través de los textos. De este modo, aún a riesgo de mantener cierta perplejidad en el acercamiento, se pondrá de manifiesto esta complejidad y de ella irá derivándose su sentido y su razón de ser.

De cara a enlazar con nuestra visión contemporánea del símbolo, quizá sea interesante señalar una significación del mismo que nos es familiar. Ésta ha pasado a conformar un modo de comprensión representativo de lo simbólico a través de la obra de Paul Ricoeur. Éste afirma: “Llamo símbolo a toda estructura de significación en que un sentido directo, primario, literal, designa por exceso otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del primero”<sup>3</sup>. Al final de este estudio, tras nuestro viaje al interior del *De Mysteriis*, emergerán por sí mismas en su contexto propio cuáles pueden ser las convergencias y cuáles las distancias que se establecen entre este modo de comprensión de lo simbólico y la comprensión que hallamos en la obra de Jámblico.

Por el momento proponemos abrir el camino de acercamiento al sentido del símbolo en el pensamiento de Jámblico con el estudio de los textos en los que el símbolo se relaciona con la imagen (εἰκόν). Esta relación nos parece un luminar adecuado desde el que comenzar nuestra observación. Desde esta posición se nos ha de

---

<sup>3</sup> Cf. *Existencia y hermenéutica*, en *Hermenéutica y psicoanálisis*, Buenos Aires, 1975, p. 17. A este respecto cf. el interesante artículo de Tomás Calvo Martínez. *Del símbolo al texto*, en *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Tomás Calvo y Remedios Ávila (Eds.) Barcelona, 1991, p. 117-144.

presentar una visión del símbolo en estrecha vinculación con la conformación de lo real a través de la imagen. Lo primero que hemos de tomar en cuenta es que el término εἰκόν guarda una fuerte connotación ontológica, queda referido a la expresión de las causas divinas en la constitución de las formas de la realidad. La imagen no es el doble de otra cosa más real que se refleja desde algún lugar lejano, sino una manifestación presente de aquello en lo que está arraigada de modo actual. Ésta no es un doble desvaído de los principios inteligibles, sino su modo mismo de despliegue, aquello que viene a expresar su inmensa potencia creadora en la faz concreta y visible de las formas.

Desde esta perspectiva, el símbolo mostrará su fuerte implicación ontológica, su íntima relación con la dinámica de manifestación de los principios inteligibles en la conformación misma de la realidad. Éste aspecto constituye una de sus principales claves de comprensión y se encuentra a la base de su constitución propia y de su potencia epistémica. De ahí que nos parezca una buena puerta de acceso a este complejo mundo de lo simbólico en el pensamiento de Jámblico.

### ***1.1. Τηλὰ αἰτελ εἰθόλα: primera relación del símbolo con la imagen.***

El pasaje en el que encontramos el primer empleo del término σύμβολον en el *De Mysteriis* establece la analogía entre determinados actos llevados a cabo en la teúrgia y la actividad de la naturaleza en su potencia generadora. En el contexto de la enumeración de los diferentes actos teúrgicos Jámblico señala que:

“En efecto, entre los actos que ordinariamente se llevan a cabo en teúrgia, unos tienen una causa inefable y superior a la razón, otros como símbolos están consagrados eternamente a los seres superiores, otros conservan alguna otra imagen (τὰ δ' εἰκόνα τινὰ ἄλλην ἀποσώζει), como también precisamente la naturaleza generadora modela ciertas formas visibles de las razones invisibles”<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> *Myst.* 1.11.3-16

Τῶν γὰρ ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐκάστοτε ἐπιτελουμένων τὰ μὲν ἀπόρητόν τινα καὶ κρείττονα λόγου τὴν αἰτίαν ἔχει· τὰ δ' ὡς σύμβολα καθιέρωται ἐξ αἰδίου τοῖς κρείττοσι· τὰ δ' εἰκόνα τινὰ ἄλλην ἀποσώζει, καθάπερ δὴ καὶ ἡ γενεσιουργὸς φύσις τῶν ἀφανῶν λόγων ἐμφανεῖς τινὰς μορφὰς ἀπετυπώσατο·

En este texto se hallan contenidos elementos de suma importancia a la hora de introducirnos en el campo de significación propio de lo simbólico: De un lado, Jámblico asocia la significación del símbolo a la imagen, cuya función teúrgica es comparada con el proceso generador de la naturaleza, de otro, apunta a la consagración del símbolo a los seres superiores. Ambos aspectos se encuentran en el núcleo mismo del cual dimana el sentido del símbolo.

En relación al primer aspecto, la asociación de la significación del símbolo a la imagen (εἰκόν), debemos reparar en la expresión “τινὰ ἄλλην εἰκόνα” que hace clara referencia a la noción de símbolo que aparece en la frase anterior: De este modo, de entre los actos llevados a cabo en la teúrgia unos “como *símbolos* están consagrados eternamente a los seres superiores (τὰ δ' ὡς σύμβολα καθιέρωται ἐξ αἰδίου τοῖς κρείττοσι)” mientras que “otros conservan *alguna otra imagen* (τὰ δ' εἰκόνα τινὰ ἄλλην ἀποσώζει)”.

El término εἰκόν es utilizado en este texto como término que engloba en su seno el de σύμβολον. Estos dos términos guardan una estrecha vinculación en el *De Mysteriis*, si bien σύμβολον tendrá un significado más propiamente teúrgico. La imagen se utilizará en la mayoría de las ocasiones en el contexto de la potencia generadora de la naturaleza o de la creación divina. De ahí que en el texto se hable de “alguna otra imagen” y se introduzca la referencia al proceso de generación de la naturaleza.

En este sentido, el símbolo no dejará de ser una imagen, pero de un tipo determinado: aquella que está consagrada a los seres superiores y cumple una función concreta en la actividad teúrgica. Actividad que, por otro lado, imita a la potencia generadora de la naturaleza y a la creación divina como observaremos en *De Mysteriis* 7.1.4<sup>5</sup>. En todo caso, la relación que se establece entre estos dos términos es compleja y constante.

La función teúrgica de la imagen es comprendida, en este pasaje de *De Mysteriis* 1.11.3 que venimos comentando, por analogía con la actividad de la

---

<sup>5</sup> Cf. epígrafe 1.4. del presente estudio, infra p. 38.

naturaleza generadora que “modela ciertas formas visibles de las razones invisibles (τῶν ἀφανῶν λόγων ἐμφανεῖς τινὰς μορφὰς ἀπετυπώσατο)”. El juego paradójico que se establece entre lo manifiesto y lo no manifiesto “ἀφανῶν\ἐμφανεῖς” es permanente en el *De Mysteriis*. Tal paradoja no apunta a la manifestación de algo que quedaría desvelado por su misma manifestación sino a lo no manifiesto como fundamento y fuente de lo manifiesto: Lo no manifiesto se torna la medida misma de su manifestación. A este respecto es interesante señalar el significado del verbo τυπῶ que apunta a la acción de marcar con un sello, derivándose de ello también su sentido de figurar, modelar. Esta analogía referida al proceso de generación de los seres es una constante a lo largo de la historia del Neoplatonismo.

En relación al segundo aspecto, la consagración del símbolo a los seres superiores, hemos de tomar en cuenta que éste tiene un papel mediador en el proceso de despliegue de la divinidad hasta los confines mismos de lo sensible. Éste acoge la gradación del proceso por el cual lo divino se manifiesta en todos los niveles ónticos. En este sentido, el símbolo, en cuyo seno lo invisible toma forma y se manifiesta permaneciendo, sin embargo, como lo invisible en lo visible<sup>6</sup>, depende siempre de lo divino. Su núcleo mismo es la incorporeidad propia de los seres superiores, de ahí que el símbolo se consagre a ellos como el velo que los manifiesta ocultándolos.

Este papel mediador puede estar tomándose en cuenta en este texto a la hora de diferenciarlos de los actos cuya causa es “inefable y superior a la razón”: con esta diferenciación se estaría haciendo hincapié en la doble naturaleza del símbolo, pues en él lo inefable y la forma se hacen uno, como modo de manifestación de lo divino. En el símbolo se unen ambos polos, se introduce medida en lo inefable. En todo caso, la oposición que marca en este texto la partícula μέν-δε no debe tomarse, en modo alguno, como una oposición excluyente, pues son varios los pasajes del *De Mysteriis* en los que Jámblico apunta tanto a la condición inefable del símbolo como a su causa divina<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Cf. *Myst.* 1.9.56

<sup>7</sup> Cf. *Ib.* 1.21.6-19 y su comentario en el epígrafe 1.2. del presente estudio.

## 1.2. Σύκβνι νλ, εἶδνο, εἰθώλ: una triple analogía.

La analogía entre la actividad teúrgica y la demiurgia se pone de manifiesto también en *De Mysteriis* 1.21.14, texto de gran relevancia en lo relativo a la función del símbolo. En él, Jámblico afirma que:

“El servicio religioso y el rito sagrado según las normas hieráticas [...] posee medidas eternas de lo que existe y signos admirables, en tanto que fueron enviados aquí por el demiurgo y padre de todo, por los cuales lo inexpresable se expresa a través de símbolos inefables, los seres informes se ordenan en formas, lo superior a toda imagen se plasma a través de imágenes, todo alcanza su perfección exclusivamente por obra de una causa divina, la cual está tan separada de las pasiones que ni la razón puede entrar en contacto con ella”.<sup>8</sup>

En este pasaje se marca la conexión entre la teúrgia y el sentido mismo de los seres, en tanto que se apunta a que el servicio religioso y el rito sagrado poseen medidas eternas de lo que existe (μέτρα τῶν ὄντων ἀίδια). Ello pone de manifiesto su capacidad cognitiva de aquello que constituye lo real en primera instancia. Asimismo, el rito sagrado posee signos admirables, ἐνθήματα θαυμαστά. Este término tiene en griego un significado revelador: ἐνθήμα viene a significar depósito, injerto, inserción, el verbo del cual es sustantivo es ἐντίθημι cuya significación apunta al hecho de poner dentro o infundir<sup>9</sup>. Se hace, así, referencia a la complejidad de lo real en cuyo seno se halla el misterio que lo funda, lo sensible contiene y manifiesta a lo inteligible que lo abraza. En este pasaje resuena el fragmento 108 de los *Oráculos Caldeos*: “Pues, el intelecto paterno, que contempla los inteligibles, ha sembrado símbolos a través del mundo. También se llaman bellezas indecibles”<sup>10</sup>. Aquí los ἐνθήματα θαυμαστά y los

---

<sup>8</sup> ἀγιστεία καὶ κατὰ νόμους ἱερατικὸς θεραπεία [...] Ἔχει δὲ μέτρα τῶν ὄντων ἀίδια καὶ ἐνθήματα θαυμαστά, οἷα ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς τῶν ὅλων δεῦρο καταπεμφθέντα, οἷς καὶ τὰ μὲν ἀφθεγκτα διὰ συμβόλων ἀπορρήτων ἐκφωνεῖται, τὰ δὲ ἀνειδέα κρατεῖται ἐν εἶδεσι, τὰ δὲ πάσης εἰκόνοσ κρεῖττονα δι' εἰκόνων ἀποτυποῦται, πάντα δὲ διὰ θείας αἰτίας μόνης ἐπιτελεῖται, ἥτις τοσοῦτον κεχώρισται τῶν παθῶν, ὥστε μηδὲ λόγον αὐτῆς δυνατὸν εἶναι ἐφάπτεσθαι.

<sup>9</sup> Es igualmente interesante reparar en el significado de *théma*, cofre en el que se deposita un tesoro.

<sup>10</sup> *Oráculos Caldeos* 108.1-2 Σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον, ὅς τὰ νοητὰ νοεῖ· καὶ κάλλη ἄφραστα καλεῖται.

σύμβολα de los *Oráculos Caldeos* corren paralelos en su significación marcando la dependencia de la causa única que los envía al mundo.

Es interesante reparar en la triple analogía planteada por Jámblico en lo relativo a la función de las medidas eternas de lo que existe y los signos admirables. Por ellos tiene lugar un triple movimiento de ordenación. El paralelismo sintáctico establecido es significativo en lo que concierne al sentido del símbolo. De un lado, se establece una correspondencia entre lo que supone el símbolo, la forma y la imagen (σύμβολον, εἶδος, εἰκόν). De otro lado, se puede intuir que se predicán sobre terrenos diferentes, significando, sin embargo, un único proceso de manifestación. Así, lo inexpresable se expresa a través de símbolos inefables (τὰ μὲν ἄφθεγκτα διὰ συμβόλων ἀπορρήτων ἐκφωνεῖται), los seres informes se ordenan en formas (τὰ δὲ ἀνειδέα κρατεῖται ἐν εἴδεσι), lo superior a toda imagen se plasma a través de imágenes (τὰ δὲ πάσης εἰκόνοσ κρείττονα δι' εἰκόνων ἀποτυποῦται).

En los tres casos encontramos significado el proceso por el cual aquello que no es expresable se expresa, lo que no tiene forma se informa, lo superior a toda imagen se plasma en imagen. Sin embargo, en los tres casos el matiz es diferente, en el primero nos encontramos en el ámbito de la expresión, en el segundo en el ámbito de la conformación de los seres y en el tercero en el ámbito de la manifestación de lo superior a toda imagen. En el primer caso, el símbolo reproduce el mismo proceso de manifestación que conlleva la imagen o la forma pero en el ámbito de la expresión, de la decibilidad de lo indecible, la pronunciación de lo impronunciable. De ahí que se vincule, como veremos más adelante, a los nombres divinos como lugar donde el lenguaje imita el proceso mismo de la creación, mostrando lo inefable. En el segundo caso tiene lugar un movimiento de ordenación de lo informe. Lo informe aquí lo es por deficiencia, el alfa privativa indica una carencia que viene a superarse a través de la medida que informa a los seres. En el tercer caso el movimiento es inverso y es lo que no tiene forma por ser superior a toda imagen lo que se plasma en imagen. Aquí, al contrario que en el caso anterior, κρείττονα viene a significar la ausencia de forma por

sobreeminencia. Es la ausencia de forma que caracteriza a lo que se constituye en la fuente de toda medida y de toda forma<sup>11</sup>.

En todos los casos tiene lugar un proceso misterioso en el que acontece el cumplimiento mismo de una paradoja que funda lo real y lo alumbra en su seno: La confluencia de dos elementos aparentemente contrarios abre el campo de la expresión y de la manifestación. También aquí la resonancia de los *Oráculos Caldeos* se hace evidente, en el fragmento 144 leemos: “lo sin forma toma forma”<sup>12</sup>. Esta será una constante que iremos encontrando a lo largo de la obra de Jámblico. La concepción según la cual lo sensible se conforma como manifestación de lo no sensible que lo abraza y constituye su sentido mismo se encuentra detrás de los hilos primordiales de su pensamiento y en la hermenéutica misma que éste hace de los textos platónicos. La complejidad de esta concepción ira tejiendo la relevancia del símbolo y sus implicaciones con los términos que vienen a confluír en esta misma noción.

Así, es importante notar que en este texto de *De Mysteriis* 1.21.14 se abre una analogía entre el proceso de la expresión y el de la conformación de los seres y la manifestación de lo superior a través de la imagen. En este pasaje, el término σύμβολον queda reservado para la expresión, sin por ello dejar de relacionarse internamente con la forma y la imagen. Esta relación inmanente funda uno de los elementos más característicos del pensamiento de Jámblico que habrá de salirnos al paso en más de una ocasión: El proceso de conformación de los seres se muestra como un proceso de expresión que ha de revertir en la comprensión del lenguaje en su función teúrgica. Éste se concibe en estrecha vinculación con la constitución misma de los seres a partir de la causa inefable. Como veremos<sup>13</sup>, ello dota al lenguaje teúrgico de una profunda potencia cognitiva en la medida en que éste reproduce la dinámica misma de la realidad. El lenguaje adquiere una función teúrgica capaz de recrear y poner de manifiesto la constitución de lo real como expresión de lo inefable.

---

<sup>11</sup> Cf. *Myst.* 1.7.13-15: “El género de los dioses es elevado, incomprensible, superior a toda medida, sin forma, en el sentido de que no está definido por ninguna (Ἐτι τῷ μὲν ὑπάρχει τὸ ἀκρότατον καὶ ἀπερίληπτον, κρείττον τε παντὸς μέτρου, καὶ ἀνείδειον οὕτως ὡς ὑπ’ οὐδενὸς εἶδους περιορισμένον).”

<sup>12</sup> ... τὰ ἀτύπωτα τυποῦσθαι.

<sup>13</sup> Cf. epígrafe 2.2. supra p. 54.

La teúrgia es presentada en este texto como una actividad simbólica que pertenece al ámbito de lo divino hasta el punto de que a través de lo que ella posee en sí, medidas eternas y signos admirables, tiene lugar tanto la expresión como la ordenación de los seres, la cual se encuadra en el proceso de la demiurgia.

### **1.3. Σπικβνι ηθῶο ἐκθαίλνπζη: función expresiva del símbolo.**

La analogía entre el proceso generador de la demiurgia y el propio de la expresión es puesta de nuevo de manifiesto en *De Mysteriis* 3.15.20:

“<Estos démones> manifiestan simbólicamente el conocimiento del dios y la predicción del futuro, como dice Heráclito, sin decir ni ocultar, sino indicando por medio de signos, pues a través de esta predicción también modelan el modo de la demiurgia. Lo mismo que ellos engendran todo por imágenes, así también lo significan por medio de símbolos, y sin duda, también, en el mismo impulso, mueven la capacidad de unificación del alma hacia una intensidad mayor”<sup>14</sup>

Este pasaje aparece en el contexto de la explicación de los diferentes tipos de mántica, considerada ésta como una de las partes principales de la teúrgia. La noción de adivinación que presenta Jámblico está muy lejos de la concepción que vulgarmente se tiene de la misma. Éste pretende alejarla de la superstición y depurarla, asentándola en los presupuestos teóricos básicos de la cosmovisión Neoplatónica<sup>15</sup>. La mántica aparecerá mostrando un carácter epistémico por excelencia<sup>16</sup>: Es por la semejanza y la unión del alma a las causas inefables de todo lo real por lo que contiene en sí misma

---

<sup>14</sup> *Myst.* 3.15.20-28

Συμβολικῶς δὲ τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ ἐμφαίνουσι, καὶ τὴν τοῦ μέλλοντος προδήλωσιν 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 ὀξύτητα πλείονα ἀνακινουῦσιν. Cf. asimismo 1.5.27 y 3.15.20

<sup>15</sup> A este respecto afirma Jámblico en *Myst.* 3.1.38-44 que no se debe: “en modo alguno extraer sin fundamento la adivinación del porvenir a partir aquello que no posee en sí ninguna presciencia, sino a partir de los dioses que contienen en sí los límites de toda la ciencia de los seres, a partir de ellos contemplar la mántica distribuida por el mundo entero y por todas las naturalezas que se encuentran repartidas en él (μηδαμῶς ἀναιτίως παράγειν τὴν τοῦ μέλλοντος μαντείαν ἀπὸ τῶν μηδεμίαν ἐχόντων πρόγνωσιν ἐν ἑαυτοῖς, ἀπὸ δὲ τῶν θεῶν τῶν συνεχόντων ἐν αὐτοῖς τὰ πέρατα τῆς ὅλης εἰδήσεως τῶν ὄντων, ἀπὸ τούτων θεωρεῖν μεριζομένην τὴν μαντικὴν περὶ πάντα τὸν κόσμον καὶ περὶ πάσας τὰς ἐν αὐτῷ διηρημένας φύσεις).”

<sup>16</sup> Cf. *Ib.* 3.18

las razones del devenir<sup>17</sup>. Es, pues, capaz de acceder al conocimiento de los seres desde las causas que los engendran y que rigen toda su dinámica. Tal será el sentido de la mántica, que se integra en la teúrgia a partir del valor cognitivo que adquiere por participar del movimiento mismo de la conformación de los seres desde sus causas. De ahí que aparezca en todo momento unida al proceso de la demiurgia<sup>18</sup>.

La naturaleza simbólica que Jámblico concede a la mántica en este pasaje es el hilo conductor que nos lleva a perfilar la función cognitiva y expresiva del símbolo en analogía con el proceso generador de la demiurgia. En primer lugar, encontramos en el texto el adverbio συμβολικῶς acompañando al verbo ἐμφαίνω. Φαίνω y sus derivados serán los verbos de manifestación ligados con mayor frecuencia al símbolo. El significado de este verbo está relacionado internamente con el sentido de lo simbólico. Alude al hecho de hacer aparecer, hacer ver, volver visible, de ahí que también envuelva el significado de hacer conocer, indicar, así como el de anunciar.

Lo propio del modo simbólico de manifestación es “indicar por medio de signos (σημαίνοντες)” “sin decir ni ocultar (οὔτε λέγοντες οὔτε κρύπτοντες)”<sup>19</sup>. Con esta cita de Heráclito<sup>20</sup> Jámblico muestra el modo en que el símbolo cumple su función propia: El sentido del verbo σημαίνω se refiere al hecho de hacer saber, de hacer comprender, de revelar, de manifestarse en forma de signo, de tener una significación. Queda implicado el carácter complejo de este modo de significación que ni dice abiertamente ni oculta. El símbolo por su condición misma de unión de dos planos de lo real o, lo que es lo mismo, por reunir en sí mismo una doble perspectiva sensible e inteligible cumple un papel mediador. Su función no es la de convertir en sensible aquello que no lo es ni la de sacar a la luz sensible lo que por su propia naturaleza habita en una luz inteligible. Su papel es precisamente el de manifestar lo invisible en lo visible pero como invisible. De ahí que su significar sea siempre paradójico y que en él se dé la unión de los contrarios como el secreto mismo que funda la manifestación.

---

<sup>17</sup> Cf. Ib. 3.3

<sup>18</sup> Cf. Ib. 3.16

<sup>19</sup> A este respecto, cf. infra p. 308-310.

<sup>20</sup> 22B 93 Diels-Kranz. ὁ ἀναξ, οὐδὲ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

De nuevo, en este pasaje de *De Mysteriis* 3.15.20 que venimos comentando, se establece la analogía entre la dinámica de la expresión y la de la generación de los seres. Los démones<sup>21</sup> en la manifestación simbólica del conocimiento del dios “modelan el modo de la demiurgia (τῆς δημιουργίας τὸν τρόπον ἀποτυποῦσι)”. Es significativo el paralelismo terminológico con el que Jámblico lleva a cabo la explicación de esta afirmación: “Lo mismo que engendran todo por imágenes así también significan todo por medio de símbolos (Καθάπερ οὖν δι' εἰκόνων γεννῶσι πάντα, καὶ σημαίνουσιν ὡσαύτως διὰ συνθημάτων)”. En ella el símbolo queda de nuevo relacionado con la imagen pero reservado para el campo de la expresión mientras que la imagen se aplica al campo de la generación de los seres. La concepción que Jámblico esgrime de la generación en analogía con la significación delimita el proceso generativo mismo como un proceso de expresión de las causas primeras. Y a la inversa, el proceso de significación y de expresión es concebido en relación interna con el proceso generador. A partir de esta concepción tiene lugar una noción integrada de la creación y del lenguaje teúrgico que no se funda en una mera remisión convencional y externa de un signo a un objeto. El lenguaje teúrgico recrea el proceso generador por lo que su fuente fundadora es la misma. La semejanza se torna un concepto clave y posibilitante de la significación: Es la semejanza interna del lenguaje teúrgico y la realidad la que permite al lenguaje inaugurar un proceso simbólico profundo capaz de conducir al alma al corazón mismo de lo real.

Por otra parte, es importante reparar en la conexión que se establece en este texto entre el adverbio συμβολικῶς y el sustantivo συνθημάτων que se utiliza en función de complemento circunstancial tras la preposición διὰ con una significación y en una función sintáctica análoga a la del término σύμβολον en *De Mysteriis* 1.21.14<sup>22</sup>. El significado de estos dos términos es el mismo en el *De Mysteriis*. El término σύνθημα<sup>23</sup>, como el de σύμβολον, alude a un signo de reconocimiento así como a una

<sup>21</sup> Los démones cumplen una función mediadora en el proceso de causación que va desde los seres superiores hasta los niveles más extremos de lo sensible. Cf. nota 359, infra p. 308.

<sup>22</sup> Obsérvese la convergencia entre “lo inexpresable se expresa a través de símbolos inefables (τὰ μὲν ἀφθεγκτα διὰ συμβόλων ἀπορρήτων ἐκφωνεῖται)” de 1.21.14 y “significan por medio de símbolos (σημαίνουσιν διὰ συνθημάτων)” de 3.15.20.

<sup>23</sup> El término a través del cual se establece la sinonimia en este texto es el verbo σημαίνειν que enlaza el modo simbólico de manifestación y la significación a través de símbolos. Se establece la siguiente ecuación en los significados: Συμβολικῶς ἐμφαίνουσι=σημαίνοντες= σημαίνουσιν διὰ συνθημάτων.

relación común. El verbo que se corresponde con este sustantivo, συντίθημι, hace referencia en su significación al hecho de acercar y reunir en el espíritu, al igual que συμβάλλω, que a su acepción de reunir une la de interpretar y explicar. Ambos términos hacen referencia a la constitución misma de la realidad y del lenguaje como un dinamismo complejo en el que se vinculan dos planos: Lo invisible como causa primera genera y se hace presente en lo visible de modo paradójico, o lo que es lo mismo, de modo inefable, no evidente para los sentidos y la razón en su función más cotidiana<sup>24</sup>.

#### ***1.4. La función del símbolo en la teología egipcia: analogía entre la actividad de la teología, la de la naturaleza y la creación divina.***

La analogía que se establece en los textos anteriores<sup>25</sup> entre la demiurgia y el proceso de significación simbólica es profundizada en *De Mysteriis* 7.1.4-16. En este pasaje Jámblico, en el contexto de la explicación de las características de la teología

---

<sup>24</sup> Esta equivalencia en el significado nos llevará a traducir ambos términos por el castellano “símbolo”, a lo largo de todo nuestro estudio. Dada su utilización en el *De Mysteriis* como términos intercambiables, creemos que esta traducción conjunta es lo más conveniente. En este sentido, véase la utilización que se hace de ellos en *De Mysteriis* 6.6.2: “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* (Ο θεουργός διὰ τὴν δύναμιν τῶν ἀπορρήτων συνθημάτων οὐκέτι ὡς ἄνθρωπος οὐδ' ὡς ἀνθρωπίνη ψυχῇ χρώμενος ἐπιτάττει τοῖς κοσμικοῖς, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ τῶν θεῶν τάξει [...] ἐν τῇ τοιαύτῃ τῶν λόγων χρήσει διδάσκων ὅσῃν καὶ ἡλίκην καὶ τίνα ἔχει τὴν δύναμιν διὰ τὴν πρὸς θεοὺς ἔνωσιν, ἣν παρέσχηκεν αὐτῶ τῶν ἀπορρήτων συμβόλων ἢ γνῶσις)”. La potencia de los símbolos inefables y su conocimiento, sitúa al teúrgo en el orden de los dioses, le procura su unión con ellos. Ambas cosas se refieren a dos aspectos de un mismo proceso: en el ámbito de lo divino el conocimiento es potencia de unificación, a través del conocimiento de los símbolos inefables se despliega su potencia, su capacidad para facilitar en el teúrgo el acercamiento y la unión a los dioses. Esta misma equivalencia en los significados de σύμβολον y σύνθημα puede observarse en *De Mysteriis* 4.2.25: “La teúrgia toda tiene un doble aspecto: por un lado es ejercida por hombres y guarda nuestro orden en el todo conforme a naturaleza y, por otro, fortalecida por los *símbolos divinos* y elevada sobre la tierra por ellos, se une a los seres superiores y armoniosamente se mueve según su ordenación. [...] Reviste de alguna forma por los *símbolos inefables* el aspecto hierático de los dioses (Τῆς ὅλης θεουργίας 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, [...] ἐπειδὴ περιβάλλεται πως διὰ τῶν ἀπορρήτων συμβόλων τὸ ἱερατικὸν τῶν θεῶν πρόσχημα)”. Sólo un indicio más en este sentido es la lectura conjunta de *De Mysteriis* 7.4.4 donde se apela al carácter simbólico de los nombres divinos (“Ὅσπερ δέ ἐστι νοερὸς καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος *συμβολικός* χαρακτήρ, τοῦτον ὑποθετέον ἐν τοῖς ὀνόμασιν) y *De Mysteriis* 1.12.30 donde se afirma que son símbolos divinos (ὀνόματα θεῶν ἱεροπρεπῆ καὶ τᾶλλα θεῖα συνθήματα). De este modo, atendiendo a esta equivalencia, ambos términos, σύμβολον y σύνθημα, serán traducidos por el término castellano, símbolo, y nuestro estudio buscará dar cuenta del sentido de su naturaleza y del proceso único al que vienen a referirse estos dos términos.

<sup>25</sup> Nos referimos a los textos estudiados en los epígrafes precedentes: *Myst.* 1.11.3, 1.21.14 y 3.15.20. supra p. 29-37.

egipcia, establece la analogía entre la actividad de la teología egipcia, de la naturaleza y de la creación divina:

“<Los egipcios> imitando la naturaleza universal y la demiurgia divina, muestran, también ellos, por medio de símbolos, ciertas imágenes de las intelecciones místicas, ocultas e invisibles, del mismo modo que la naturaleza ha modelado también de una cierta manera por medio de símbolos las razones invisibles bajo formas visibles y que la demiurgia divina ha esbozado la verdad de las ideas a través de las imágenes visibles. Sabiendo, pues, que todos los seres superiores gozan con la semejanza de los inferiores y queriendo, por tanto, colmarlos de bienes mediante la imitación en cuanto es posible, reproducen también ellos con razón el modo apropiado de la mistagogía oculta en los símbolos”<sup>26</sup>

En primer lugar hemos de notar el significado activo que se da a la teología de los egipcios (τῶν Αἰγυπτίων τὸν τρόπον τῆς θεολογίας) que es concebida al modo de la teúrgia, tal y como es comprendida a lo largo del *De Mysteriis*. En realidad, encontramos de nuevo la analogía entre el modo de actuación de la teúrgia y el proceso de la demiurgia en tanto creación divina, que es situado al lado de la actividad de la naturaleza universal. En los tres casos se halla reflejado el mismo proceso, si bien en cada caso la terminología con la que se expresa es diferente. El paralelismo establecido entre los diferentes términos así como su utilización concreta en uno u otro campo es sumamente revelador a la hora de profundizar en el significado del símbolo.

La triple analogía que presenta Jámblico guarda una estructura sintáctica paralela. En ella se significan los diferentes modos de manifestación proyectados en los diferentes ámbitos de lo humano, de la naturaleza y de la creación divina. En los tres encontraremos la misma dinámica de manifestación, por la cual lo invisible toma forma, a través de símbolos (διὰ συμβόλων) en el caso de la teología y de la naturaleza o a través de imágenes visibles (διὰ τῶν φανερῶν εἰκόνων) en el caso de la creación

---

<sup>26</sup>Οὔτοι γὰρ τὴν φύσιν τοῦ παντός 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 εἶδεσι 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 δυνατὸν μιμήσεως, εἰκότως καὶ αὐτοὶ τὸν πρόσφορον αὐτῆς τρόπον τῆς κεκρυμμένης ἐν τοῖς συμβόλοις μυσταγωγίας προφέρουσιν.

divina. La relación que se establece entre el símbolo y la imagen es, en todos los casos, profunda. Ambos términos parecen referirse a un mismo proceso y ser considerados muchas veces como sinónimos aunque se establece una preferencia en la utilización de uno u otro dependiendo del ámbito en el que nos encontremos. Por el momento la imagen es utilizada con preferencia para significar el proceso de generación de los seres en la demiurgia. El término σύμβολον aparece más bien significando el proceso análogo referido al ámbito de la teúrgia como ámbito de la expresión de lo divino.

A la hora de delimitar el campo de utilización de cada uno de los términos hemos de tener en cuenta que éste es siempre dinámico. Como también es dinámica la relación de significación que se establece entre ellos, que roza la sinonimia en muchos casos. Sin embargo, no es menos cierto que tras la semejanza se vislumbra toda una serie de ricos matices en su significación. En este punto parece reflejarse la orientación misma del pensamiento de Jámblico en torno al símbolo a la escala del lenguaje. Su filosofía, en la gran variedad de sus matices, surge siempre de un mismo centro que unifica e integra la variedad de las perspectivas, sin que éstas pierdan en ningún momento su particularidad propia. Ello hace que las relaciones entre las diferentes perspectivas sean siempre dinámicas por emanar de un mismo centro, reflejándose unas en otras de un modo propio, pero también distinguiéndose unas de otras en su topología propia que las hace únicas e inintercambiables.

En este pasaje de *De Mysteriis* 7.1.4 se establece una gradación en la analogía de inferior a superior comenzando por la actividad de la teología, llevada a cabo por hombres, la de la naturaleza y la de lo divino. Del mismo modo, se establecen matices terminológicos que vienen asociados a cada uno de los ámbitos. El plano de lo inteligible que se manifiesta es significado en cada uno de los casos con términos que se aplican a cada uno de los campos: En el ámbito de la teología se habla de las intelecciones místicas, ocultas e invisibles (τῶν μυστικῶν καὶ ἀποκεκρυμμένων καὶ ἀφανῶν νοήσεων), en el de la naturaleza de las razones invisibles (ἀφανεῖς λόγους) y en el de la demiurgia divina de la verdad de las ideas (τὴν ἀλήθειαν τῶν ἰδεῶν). Observamos, pues, cómo en el caso de la teología se hace referencia al proceso epistemológico o contemplativo que tiene lugar como resultado del acercamiento del teúrgo al principio inefable. En lo relativo a la naturaleza se hace referencia al

principio inefable en tanto rector de los seres naturales. Finalmente, en el caso de la demiurgia divina se apela a las ideas como elemento formador de la generación.

Los verbos de manifestación utilizados varían en cada uno de los casos, en el caso de la teología se utiliza ἐκφαίνω, en el de la naturaleza ἀποτυπώω y en el caso de la demiurgia ὑπογράφω. El primero ha sido ya utilizado en *De Mysteriis* 3.15.20 para referirse a la revelación simbólica del conocimiento del dios. Aparece, pues, referido al campo de la expresión en un contexto cercano al presente, si bien el sujeto de la acción en el primer caso son los démones como figura derivada de lo divino y en este caso los hombres en tanto imitadores de su actividad. El verbo ἀποτυπώω es utilizado por Jámblico frecuentemente para indicar el proceso formador de la naturaleza, así en *De Mysteriis* 1.11.3<sup>27</sup>. Este verbo hace referencia a la formación según un modelo, así como a la impresión que deja un sello en la materia. A través de esta significación se vehicula de modo claro la concepción misma de la generación como elemento que dimana de lo divino y se enraíza en una doble perspectiva inteligible y sensible. Finalmente, el verbo utilizado para referirse al proceso de la demiurgia, ὑπογράφω, apunta a la acción de dibujar o indicar por un trazo así como a la de mostrar o marcar alguna cosa como propiedad. De nuevo queda indicado el proceso de generación como una dinámica de manifestación que muestra, que deja ver. El significado de marcar algo como propiedad es interesante en tanto apela a que la manifestación de lo que de por sí es inefable lleva en sí un trazo que remite a lo inefable mismo como fuente.

---

<sup>27</sup> Pasaje del todo similar al presente salvo por la utilización de μορφὰς en lugar de εἶδεσι. En él se utiliza de nuevo “ἀφανεῖς λόγους” para referirse al ámbito inteligible que es manifestado por la naturaleza generadora. Compárese: “ἡ γενεσιουργὸς φύσις τῶν ἀφανῶν λόγων ἐμφανεῖς τινας μορφὰς ἀπετυπώσατο” y “ἡ φύσις τοῖς ἐμφανέσιν εἶδεσι τοὺς ἀφανεῖς λόγους διὰ συμβόλων τρόπον τινα ἀπετυπώσατο”.

## 2. EL SÍMBOLO ANALÓGICO Y EL SÍMBOLO UNITIVO.

Tras acercarnos en el capítulo anterior a la relación del símbolo con la imagen, considerándolo desde una perspectiva ontológica, vamos ahora a tratarlo desde la perspectiva de su potencia epistémica. La perspectiva ontológica nos ha llevado a observar su vinculación con el proceso de expresión de las causas divinas en la constitución misma de la realidad. La presente perspectiva epistémica ha de llevarnos a observar su vertiente pedagógica, su vinculación con el proceso por el cual el alma se acerca a lo divino. Esta perspectiva epistémica se asienta en la perspectiva ontológica, como tendremos ocasión de ver a lo largo de todo nuestro estudio. Si bien se diferencia de ella, no por ello dejará de reclamarla como su condición misma de posibilidad. No nos ocuparemos de esta relación por el momento sino que nos centraremos en inaugurar el acercamiento a la cualidad epistémica del símbolo.

Esta perspectiva epistémica nos llevará a adentrarnos en el complejo proceso de la significación simbólica. En él habremos de distinguir dos tipos de símbolos según su nivel de significación y la mayor o menor profundidad con la que movilizan al alma. En este sentido, hallaremos en el *De Mysteriis* un tipo de símbolo que llamaremos analógico y un tipo de símbolo que puede ser referido como unitivo. El primero de ellos se mueve en el ámbito de la predicación analógica, en la capacidad de remisión de una imagen, que se refleja en el orden del discurso, a un atributo de lo divino. Este modo de significación simbólica moviliza al alma desde el discurso, es capaz de evocar en ella una cualidad de lo divino, ordenando su capacidad de comprensión. El segundo tipo de símbolo, el símbolo unitivo, se sitúa a un nivel mucho más profundo, su capacidad de movilizar al alma es de un enorme calado. Este tipo de símbolo trasciende el orden del discurso para conducir al alma a la contemplación actual, presente, del principio divino. El símbolo unitivo constituye el pilar de la teúrgia y conforma el centro mismo del tratamiento de lo simbólico en el *De Mysteriis*, por lo que absorberá la mayor parte de nuestra atención.

Ambos tipos de símbolos se asientan en la capacidad de remisión de una realidad a otra a través de la semejanza. Ahora bien, esta semejanza se sitúa a diferentes niveles: en el más superficial encontraríamos una semejanza que puede ser

vertida en el discurso predicativo, en la que una imagen sensible evoca en el alma la cualidad de un atributo de lo divino; en el nivel más profundo hallaríamos una semejanza mucho más honda, en la que el símbolo mismo hunde sus raíces, pudiendo no ya evocar en el alma una comprensión imaginativa o conceptual, sino teniendo la capacidad de hacer presente en ella de modo actual la contemplación del principio divino.

Nos acercaremos a la comprensión de la naturaleza del símbolo analógico a través de los pasajes de *De Mysteriis* 7.2.5 a 7.3.26, donde se muestran sucesivamente cuatro símbolos de este tipo: el limo, el loto, la barca y el movimiento celeste en torno al sol. A la comprensión del símbolo unitivo, que ha de centrar la mayor parte de nuestra atención por su gran relevancia, nos acercaremos, en un primer momento, a través de *De Mysteriis* 7.4.1.

### **2.1. El símbolo analógico.**

El símbolo analógico opera a través del lenguaje y sus vías predicativas de significación: se trata aquí de una imagen simbólica que puede ser vertida en el lenguaje. Ésta abre el alma a un determinado entendimiento de la naturaleza de lo divino, en la medida en que lo significa desde este ámbito. Esta imagen simbólica es capaz de mostrar y remitir a la cualidad propia del principio constitutivo de lo real a través de la semejanza que la liga con determinados aspectos de lo divino. Es, pues, una imagen que toma su potencia simbólica por analogía, como en el siguiente ejemplo: igual que el sol ilumina todo lo visible, así, del mismo modo, la divinidad es luz para lo inteligible.

De esta comprensión de lo simbólico son ejemplo las imágenes interpretadas de *De Mysteriis* 7.2.5 a 7.3.26. Tales imágenes simbólicas tienen la capacidad de clarificar y acercar al carácter de lo divino, así como al camino que el alma debe seguir en este acercamiento. Asimismo, reclaman una experiencia unitiva que permita su interpretación desde el ámbito noético, llegando al núcleo de su significación<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Cf. Apéndice I, infra p. 424.

### 2.1.1. *El símbolo del limo.*

Comencemos por acercarnos al símbolo del limo, que se expone en *De Mysteriis* 7.2.5, de su significado deriva Jámblico el carácter simbólico de lo real. De este modo, el símbolo que podríamos denominar lingüístico es capaz de remitir a la realidad como símbolo. Esto es posible a través de la semejanza que une a las imágenes simbólicas con el proceso mismo de lo real en su constitución. Veámoslo a partir de este pasaje:

“Concibe, pues, como limo todo lo corpóreo y material, o la fuerza nutricia y fecunda, o cuanto es una forma material de la naturaleza que se mueve junto con el oleaje inestable de la materia, o cuanto acoge el río del devenir y con éste cae, o la causa primordial, preexistente a todo fundamento, de los elementos y de todos los poderes de los elementos. Puesto que el limo es de esta índole, la divinidad, causa de toda génesis y naturaleza y de todas las potencias de los elementos, en tanto superior a éstos, se manifiesta en su totalidad desde sí y en sí, inmaterial, incorpórea, sobrenatural, increada e indivisible, preside todo ello y contiene en sí la totalidad de los seres. Y puesto que ha abarcado todo y hace participar de sí a todos los seres del mundo, a partir de ellos se manifiesta; puesto que es superior a todo y eminentemente simple en sí, se manifiesta como separada, trascendente, sublime, eminentemente simple en sí por encima de todos los poderes y elementos cósmicos”<sup>29</sup>

En este pasaje la imagen del limo viene a significar todo lo material, la pura *dynamis* de los elementos, la potencia que subyace a toda manifestación como principio esencial a la misma que ha de acoger el orden de las formas. Tal potencia generadora, como causa primordial (ἀρχηγὸν αἴτιον) de los elementos, se inserta en la causación de la divinidad. Ésta es, a su vez, causa de todo cuanto el limo representa:

---

<sup>29</sup> *Myst.* 7.2.5-22.

Ἰλὺν μὲν τοίνυν νόει τὸ σωματοειδὲς πᾶν καὶ ὕλικὸν ἢ τὸ θρεπτικὸν καὶ γόνιμον ἢ ὅσον ἐστὶν ἔνυλον εἶδος τῆς φύσεως μετὰ τῶν ἀστάτων τῆς ὕλης ῥευσμάτων συμπερόμενον, ἢ ὅσον τὸν ποταμὸν τῆς γενέσεως χωρεῖ, καὶ αὐτὸ μετ' ἐκείνου συνίζανον, ἢ τῶν στοιχείων καὶ τῶν περὶ τοῖς στοιχείοις δυνάμεων πασῶν ἀρχηγὸν αἴτιον ἐν πυθμένος λόγῳ προϋποκείμενον. Τοιοῦτου δὲ ὄντος αὐτοῦ, ὁ τῆς γενέσεως καὶ φύσεως ὅλης καὶ τῶν ἐν τοῖς στοιχείοις δυνάμεων πασῶν αἴτιος θεός, ἅτε δὴ ὑπερέχων τούτων ἄνυλος καὶ ἀσώματος καὶ ὑπερφυῆς ἀγέννητός τε καὶ ἀμέριστος ὅλος ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ ἀναφανείς, προηγείται πάντων τούτων καὶ ἐν ἑαυτῷ τὰ ὅλα περιέχει. Καὶ διότι μὲν συνείληφε πάντα καὶ μεταδίδωσιν ἑαυτοῦ τοῖς κοσμικοῖς ὅλοις, ἐξ αὐτῶν ἀνεφάνη· διότι δ' ὑπερέχει τῶν ὅλων καὶ καθ' ἑαυτὸν ὑπερήπλωται, ἀναφαίνεται ὡς χωριστὸς ἐξηρημένος μετέωρος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὑπερήπλωμένος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ δυνάμεων τε καὶ στοιχείων.

“la divinidad causa de toda génesis y naturaleza, de todas las potencias de los elementos (ὁ τῆς γενέσεως καὶ φύσεως ὅλης καὶ τῶν ἐν τοῖς στοιχείοις δυνάμεων πασῶν αἴτιος θεός)”.

Así, el principio material, como principio connatural a la manifestación, tiene como causa a la divinidad. Esta comprensión de la materia, como principio derivado de lo divino, es una constante en el Neoplatonismo. Ésta se concibe como elemento necesario a la manifestación, como principio de recepción de las formas divinas y causa de la multiplicidad. En este sentido, la materia no es un elemento extraño a lo divino sino la condición misma de su manifestación y de su conformación en lo múltiple. Lo Uno más allá del ser es la causa no sólo del principio formal sino también del principio material. Jámblico afirmará en *De Mysteriis* que: “la materia la ha hecho la divinidad al separar la materialidad de la substancialidad”<sup>30</sup>. Asimismo, Proclo recogerá esta concepción en su *Comentario al Timeo* donde apela a que: “la materialidad se separa de la sustancialidad”<sup>31</sup>.

En este punto hemos de señalar una ambigüedad en el tratamiento de la materia como elemento siempre presente en la manifestación. Ésta es concebida como un obstáculo en la medida en que no sea pura capacidad de recepción. Si la materia no está desembarazada de toda forma no podrá nunca acoger la proporción armónica de la forma divina y transmitirla puramente a los órdenes inferiores. Al recibir imperfectamente los dones que le llegan de arriba será un obstáculo en la transmisión de los mismos. Sin embargo, la materia concebida como una pura nada no sólo no es un obstáculo a la presencia de lo divino en ella, sino que ella misma, en tanto pura receptividad, es, en sí misma, un principio divino que manifiesta la unidad de las formas:

"Que no cause asombro si decimos que hay también una materia pura y divina,

---

<sup>30</sup> Ib. 8.3.32-34 Ὑλην δὲ παρήγαγεν ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς οὐσιότητος ὑποσχισθείσης ὑλότητος.

<sup>31</sup> *In Ti.* 1.386.11 ἐκ τῆς οὐσιότητος τὴν ὑλότητα παράγεσθαι. A este respecto, es muy interesante la exégesis que lleva a cabo Alcínoo en su *Didasdalikós*, en éste explica la noción platónica de materia en términos de espacio, apoyándose en pasajes de la obra platónica. Cf. asimismo, la obra de Festugière, *La Revelation de Hermes Trismegiste III*, París, 2006, p. 48 ss. donde hace un recorrido de la noción neoplatónica de materia mostrando la influencia que sobre ella ejercen los pensadores estoicos. En relación a la noción de materia en Plotino cf. el interesante estudio de José María Zamora, *La génesis de lo múltiple: materia y mundo sensible en Plotino*, Valladolid, 2000.

pues, nacida también ella del padre y demiurgo de todo, posee la perfección adecuada para recibir a los dioses. Y así como nada impide a los seres superiores que puedan iluminar a los inferiores, nada aparta tampoco a la materia de la participación en los mejores, de forma que cuanto materia es perfecta, pura y boniforme no es inadecuada para recibir a los dioses; puesto que era preciso que también lo terrestre en manera alguna estuviera privado de la comunión divina, también la tierra ha recibido de ella una parte divina, que es capaz de acoger a los dioses" <sup>32</sup>

Al hilo de la significación del limo en el pasaje de *De Mysteriis* 7.2.5 que venimos comentando, se pone de manifiesto el proceso de la dinamicidad simbólica de lo real. Ésta se ubica en torno a dos aspectos simultáneos que fundan el símbolo como tal: De un lado, la divinidad se manifiesta en los seres, de otro lado, permanece no manifiesta en la manifestación misma. Tales aspectos derivan del modo de configuración de los seres en el seno mismo de lo divino, así como del carácter propio de la divinidad. Ésta se presenta como “causa de toda génesis y naturaleza”, como la que “preside todo y contiene en sí a la totalidad de los seres”. La divinidad conforma el núcleo y fundamento de la constitución de los seres. No se puede hablar de lo divino en tanto ente separado que crearía otros seres también cerrados en sí mismos. Lo divino, como causa de los seres, los contiene, su relación con ellos no es una mera relación extrínseca sino el núcleo fundante mismo de su ser<sup>33</sup>. Cada ser es manifestación de la divinidad, mostrándola en una forma particular. Sin embargo, no por ello la divinidad deja de ser inefable y de suyo no manifiesta. En tal dinámica se funda la no duplicidad de dos perspectivas (sensible e inteligible, manifiesto e inefable) que vienen a unirse formando la totalidad de lo real.

Esta paradoja que entraña lo simbólico es expresada en varios momentos por Jámblico en este pasaje de *De Mysteriis* 7.2.5: “la divinidad se manifiesta en su

---

<sup>32</sup> *Myst.* 5.23.20.

Μὴ δὴ τις θαυμάζετω 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 οὖν ἀφίστησιν οὐδὲν τῆς τῶν βελτιόνων μετουσίας, ὥστε ὅση τελεία καὶ καθαρὰ καὶ ἀγαθοειδὴς 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, ἰκανὴν οὕσαν χωρῆσαι τοὺς θεούς.

<sup>33</sup> Cf. *Myst.* 1.8.52

totalidad desde sí y en sí<sup>34</sup> (ὅλος ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ ἀναφανείς), inmaterial, incorpórea, sobrenatural, increada e indivisible (ἄυλος καὶ ἀσώματος καὶ ὑπερφυῆς ἀγέννητός τε καὶ ἀμέριστος)”. De nuevo encontramos aunados términos que se refieren a la manifestación y términos que se refieren a lo inefable. El verbo ἀναφαίνω se une a términos que se ubican en el campo significativo de lo no sensible: ἄυλος, ἀσώματος, ὑπερφυῆς, ἀγέννητός, ἀμέριστος.

Las líneas que siguen en este pasaje profundizan en la afirmación precedente, marcando el doble aspecto que constituye al principio divino como fundamento mismo de la manifestación. Este doble aspecto, en su unidad paradójica, dota a la realidad en su totalidad de un carácter simbólico. Éste es delimitado en el texto por la correlación διότι μὲν-διότι δε: De un lado, la divinidad “ha abarcado todo y hace participar de sí a todos los seres del mundo (συνείληφε πάντα καὶ μεταδίδωσιν ἑαυτοῦ τοῖς κοσμικοῖς ὅλοις)”. De otro lado, “es superior a todo y eminentemente simple de por sí (ὑπερέχει τῶν ὅλων καὶ καθ' ἑαυτὸν ὑπερήπλωται)”. De este doble aspecto se deriva el carácter simbólico de su manifestación que aúna en sí inmanencia y trascendencia, forma y no forma. Del primer aspecto (διότι μὲν) se sigue que “se manifiesta a través de ellos -los seres- (ἐξ αὐτῶν ἀνεφάνη)”, del segundo (διότι δε) que “se manifiesta como separada, trascendente, sublime, eminentemente simple en sí por encima de todos los poderes y elementos cósmicos (ἀναφαίνεται ὡς χωριστὸς ἐξηρημένος μετέωρος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὑπερηπλωμένος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ δυνάμεων τε καὶ στοιχείων)”.

Encontramos de nuevo la paradoja que funda lo simbólico como tal: la divinidad se manifiesta, pero en su misma manifestación permanece separada y trascendente, se manifiesta como separada (ἀναφαίνεται ὡς χωριστὸς). El adjetivo χωριστός no debe ser entendido en sentido espacial, pues el principio divino no es un ente que se sitúe aquí o allí, en algún lugar del espacio, de tal modo que pudiera estar

---

<sup>34</sup> Es significativo el uso de la expresión: “ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ”, con ella se significa el proceso cosmológico generado a partir del principio divino. Éste se manifiesta desde sí, pero ello no comporta una división en el seno de lo divino por la cual se establezca una dualidad radical entre éste y su manifestación. A su vez, el principio divino permanece en sí mismo en su propia manifestación. En este sentido, será recurrente la imagen de los rayos que proceden del sol para significar la dinámica de la emanación generadora. Cf. *Myst.* 1.9.20.

cerca o lejos espacialmente. Con tal adjetivo se hace referencia precisamente al no agotamiento del principio divino en la manifestación, al hecho de que, siendo el fundamento mismo del que emana la manifestación, permanece en la manifestación misma como no manifiesto. Ello alude al carácter simbólico del conjunto de los seres. En el símbolo no se da una revelación que reduzca lo revelado a una forma que lo contenga y lo transmita de modo conclusivo. Bien al contrario, se trata de la unión en sí de dos perspectivas y de la capacidad de mediar en el acceso al aspecto que permanece inaccesible.

### 2.1.2. *El símbolo del loto.*

El segundo símbolo que, desde el lenguaje, conduce al carácter propio de la divinidad es el que encontramos en *De Mysteriis* 7.2.23, “el estar sentada sobre un loto”:

“Lo atestigua también el símbolo siguiente. El estar sentada <la divinidad> sobre un loto indica enigmáticamente la superioridad sobre el limo, que no toca el limo en modo alguno e indica la supremacía intelectual y empírea; en efecto, circulares se ven todas las partes del loto, tanto las formas visibles en las hojas como en los frutos; ahora bien, con este solo movimiento según el círculo está emparentada la actividad del intelecto, la cual se muestra permanente en la identidad, en un único orden y según una razón única. Por otra parte, la divinidad misma es inmóvil en sí y por encima de esta hegemonía y actividad, augusta y sagrada en su simplicidad trascendente y permaneciendo en sí, todo lo cual quiere significar el hecho de estar sentada”<sup>35</sup>

En este pasaje se da un significado simbólico por analogía a cada uno de los elementos que constituyen la imagen, poniendo el acento esta vez en la naturaleza separada del principio divino. En este caso, se enfatiza el carácter separado de la divinidad que excluye el contacto con el principio material. Se pone con ello de

---

<sup>35</sup>*Myst.*7.2.23-34. Συμμαρτυρεῖ δὲ τούτῳ καὶ τὸ ἐξῆς σύμβολον. Τὸ γὰρ ἐπὶ λωτῶ καθέζεσθαι ὑπεροχὴν τε ὑπὲρ τὴν ἰλὺν αἰνίττεται μὴ ψαύουσαν μηδαμῶς τῆς ἰλύος, καὶ ἡγεμονίαν νοερὰν καὶ ἐμπύριον ἐπιδείκνυται· κυκλοτερῆ γὰρ πάντα ὁρᾶται τὰ τοῦ λωτοῦ, καὶ τὰ ἐν τοῖς φύλλοις εἶδη καὶ τὰ ἐν τοῖς καρποῖς φαινόμενα, ἥπερ δὴ μόνη κινήσει τῆ κατὰ κύκλον νοῦ ἐνέργειά ἐστι συγγενής, τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν μιᾷ τάξει καὶ καθ' ἓνα λόγον ἐμφαίνουσα. Αὐτὸς δὲ δὴ ὁ θεὸς ἴδρυται καθ' ἑαυτὸν καὶ ὑπὲρ τὴν τοιαύτην ἡγεμονίαν καὶ ἐνέργειαν, σεμνὸς καὶ ἅγιος ὑπερηπλωμένος καὶ μένων ἐν ἑαυτῶ, ὅπερ δὴ τὸ καθέζεσθαι βούλεται σημαίνειν.

manifiesto que la presencia de la divinidad en la manifestación no es una presencia a la manera de un ente cerrado que pudiese tocar a otro. El modo propio de la presencia de lo divino es un estar presente separado, como vimos en el epígrafe precedente<sup>36</sup>. Tal es el modo de su manifestación a través de los seres que reciben de lo divino su naturaleza misma.

Es interesante notar que mediante la utilización de verbos que pertenecen al campo de la significación e introducen en ella diversos matices, se establece una analogía entre las imágenes simbólicas y el carácter de la divinidad al que remiten a partir de una relación de semejanza. Los verbos que sirven en este pasaje para expresar la función simbólica de las imágenes son συμμαρτιρέω, αίνισσομαι, ἐπιδείκνυμι y σημαίνω. Los matices que establecen suponen diferentes perfiles en la configuración del símbolo analógico. Éste atestigua, simboliza enigmáticamente, indica y significa. Encontramos de nuevo expresada la ambigüedad del símbolo como tal, a la vez que indica, que significa y que da testimonio, lo hace enigmáticamente, es decir, de modo oculto. Tras la plasticidad de sus formas se esconde y se revela el significado al que estas formas hacen referencia: el modo propio de lo divino.

El símbolo analógico reproduce, a su nivel propio, la dinamicidad que caracteriza el modo simbólico de significación. Éste, lejos de reducir el carácter de lo divino a fórmulas lingüísticas cerradas, evoca en el alma de modo dinámico su naturaleza. También a este nivel funciona la semejanza: sólo un lenguaje en el que se aúna el doble aspecto de la manifestación y de lo oculto es capaz de referir de algún modo al principio divino en el que este doble aspecto es fundamental.

Los diversos niveles en que se despliega la actividad simbólica han de girar en torno al principio de la semejanza en sus diferentes perspectivas, estableciéndose una relación directa entre los modos diversos de la semejanza y de lo simbólico. La naturaleza propia del símbolo analógico se basa en la semejanza de las imágenes que expone con el carácter de los elementos que evoca. De este modo, las formas circulares del loto están emparentadas (συγγενής) con la actividad del intelecto; son

---

<sup>36</sup> En este sentido, es interesante observar la estructura conjunta de los cuatro pasajes que se suceden, *Myst.* 7.2.5, 7.2.23, 7.2.34 y 7.3.1. El primero muestra a los seres como manifestación del principio divino, el segundo y el tercero hacen hincapié en su trascendencia y el cuarto vuelve a tratar al principio divino en tanto transmite de sí mismo a los seres.

semejantes y afines, así como el que la divinidad esté sentada sobre el loto es afín al carácter del principio divino que permanece inmóvil más allá del intelecto y su actividad<sup>37</sup>.

### 2.1.3. *El símbolo de la barca.*

El siguiente símbolo, interpretado por Jámblico en *De Mysteriis* 7.2.35, que se refiere a la imagen que muestra a la divinidad navegando sobre una barca, pertenece al mismo modo de comprensión de lo simbólico. La semejanza se sitúa al nivel de las imágenes simbólicas y los elementos evocados:

“El que navegue sobre una barca hace patente la soberanía que gobierna al mundo. Al igual que el piloto, permaneciendo distinto de la nave, gobierna su timón, así también el sol separadamente gobierna el timón de todo el universo. Y como el piloto gobierna todo desde lo alto, desde la proa, imprimiendo desde sí mismo un leve principio primero de movimiento, así también, mucho antes, la divinidad, desde arriba, desde los primeros principios de la naturaleza, imprime indivisiblemente las causas primeras de los movimientos. Estas cosas y otras más indica el que la divinidad navegue sobre una barca”<sup>38</sup>

El tipo de comprensión de lo simbólico que se lleva a cabo por analogía aparece claramente delimitado en este pasaje. En él se establece una doble analogía, vehiculada a través de un paralelismo sintáctico regido por “ὡσπερ...οὕτω / καθάπερ...οὕτω”. La imagen del piloto gobernando su nave se torna símbolo tanto del sol gobernando el universo como de la divinidad imprimiendo las causas primeras de los

---

<sup>37</sup> El aspecto trascendente de la divinidad más allá del intelecto y de la esencia es señalado por Platón en *R.* 509b: “A las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del Bien su cualidad de inteligibles, sino que también se les añaden por obra de aquél el ser y la esencia (τὸ εἶναι τε καὶ οὐσίαν); sin embargo, el Bien no es esencia sino algo que está todavía más allá de la esencia (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)”. Compárese con *Myst.* 1.8.53: “de los superiores sobrevienen a los inferiores la esencia y la forma (ἡ τε οὐσία καὶ τὸ εἶδος)”.

<sup>38</sup> *Myst.* 7.2.34-45. Ὁ δ' ἐπὶ πλοίου ναυτιλλόμενος τὴν διακυβερνῶσαν τὸν κόσμον ἐπικράτειαν παρίστησιν. Ὡσπερ οὖν ὁ κυβερνήτης χωριστὸς ὦν τῆς νεῶς τῶν πηδαλίων αὐτῆς ἐπιβέβηκεν, οὕτω χωριστῶς ὁ ἥλιος τῶν οἰάκων τοῦ κόσμου παντὸς ἐπιβέβηκεν. Καὶ καθάπερ ἄνωθεν ἐκ πρύμνης ἀπευθύνει πάντα ὁ κυβερνήτης, ἐνδιδούς βραχεῖαν ἐξ ἑαυτοῦ τὴν πρώτην ἀρχὴν τῆς φορᾶς, οὕτω πολὺ πρότερον ὁ θεὸς ἄνωθεν ἀπὸ τῶν πρώτων ἀρχῶν τῆς φύσεως τὰς πρωτουργοὺς αἰτίας τῶν κινήσεων ἀμεριστῶς ἐνδίδωσι· ταῦτα δὴ οὖν καὶ ἔτι πλείονα τούτων ἐνδείκνυται τὸ ναυτίλλεσθαι αὐτὸν ἐπὶ πλοίου.

movimientos<sup>39</sup>. La analogía que encontramos es ascendente: la actividad del piloto remite simbólicamente a la actividad del sol y a la de la divinidad. De modo que la actividad del sol se torna también una imagen simbólica que remite a la divinidad<sup>40</sup>. Se establece, así, una gradación en la semejanza que va abriendo paulatinamente el acercamiento a la comprensión del carácter de lo divino. Con ello se pone de manifiesto que también al nivel del símbolo analógico tiene lugar la mediación necesaria para el acercamiento gradual a una comprensión cada vez más profunda del principio divino.

En este sentido, es interesante notar la utilización del verbo *παρίστημι* en la primera línea del pasaje que venimos de citar: “El que navegue sobre una barca hace patente (*παρίστησιν*) la soberanía que gobierna al mundo”. Este verbo alude en su significación tanto a “mostrar”, a “poner de manifiesto” como a “conducir”. A través de esta significación conjunta aplicada a este símbolo analógico Jámblico hace referencia, una vez más, a que lo simbólico, en su poner de manifiesto en la forma lo oculto, lleva a cabo una conducción gradual del alma hacia aquello que evoca. A esto mismo apunta, desde otra perspectiva, el verbo *ἐνδείκνυμι*, utilizado en la última línea del mismo pasaje, que introduce el matiz de “hacer conocer”: “Estas y otras cosas más indica (*ἐνδείκνυται*) el que la divinidad navegue sobre una barca”. Así, en el símbolo este mostrar y este hacer conocer es un conducir. Único modo a través del cual toma verdadero sentido el símbolo como tal. Pues, como venimos viendo en los epígrafes precedentes<sup>41</sup>, éste no reduce aquello que de suyo es no manifiesto a la manifestación sino que lo muestra en ésta en el modo de no manifiesto que le es propio. Ello supone que el símbolo, a través de las mediaciones que despliega, hace caer en la cuenta de la conformación propia de lo real que pasaba desapercibida. Se trata de un mostrar y de un elevar al alma a un modo de conocimiento más amplio y no de una reducción del principio inefable a una forma cerrada.

---

<sup>39</sup> En las imágenes utilizadas en este pasaje se evocan las utilizadas por Aristóteles en *Metaph.* 1073a24 en relación a la divinidad como motor inmóvil, principio primero del movimiento, así como, muy especialmente, las utilizadas por Platón en *R.* 506e en lo que se refiere a la analogía con respecto al sol como hijo de Bien.

<sup>40</sup> También Platón en el libro VI de la *República* hace uso de la semejanza del sol con respecto al Bien para desde ésta acercar a la comprensión de la naturaleza misma del Bien a través de esta mediación. Cf. *R.* 506e. Si bien la analogía en este caso es simple mientras que en el caso del pasaje de Jámblico que nos ocupa es doble.

<sup>41</sup> 2.1.1. y 2.1.2, supra p. 44-50.

#### **2.1.4. El símbolo del zodiaco.**

Por último, en *De Mysteriis* 7.3.1 se apela, desde la misma comprensión analógica del símbolo, a la semejanza que guarda la relación del sol con el cielo, el zodiaco, el tiempo y los seres; y la de la divinidad con todos ellos. Tras mostrar simbólicamente mediante el lenguaje el carácter a la vez manifiesto y separado de la divinidad en las imágenes que venimos de tratar<sup>42</sup>, este pasaje se centra en la naturaleza unitiva y múltiple de la misma. La actividad del sol sobre los seres, que muestra su carácter uno y múltiple, significa la actividad de la divinidad sobre los mismos. La primera pone de manifiesto, a través de la semejanza, esta misma naturaleza en el nivel de la divinidad: el poder del sol es uno y el mismo, al igual que el de la divinidad. Esta unidad se manifiesta de modo múltiple en la pluralidad de los seres. Todos ellos son manifestaciones de un poder único que se diversifica según la particularidad que toma en cada uno de ellos. Este poder permanece uno y el mismo en su manifestación múltiple. Dicho de otro modo, la multiplicidad de la manifestación en su fondo más íntimo se da en la unidad de la divinidad.

El poder del sol y su relación con los seres es un reflejo del carácter de la divinidad. De ahí su potencia simbólica que abre, desde la plasticidad sensible del sol, que es accesible a nuestra comprensión, a una comprensión más profunda, que desemboca de modo ascendente en el carácter de lo divino:

“Y puesto que todas las partes del cielo, todos los signos de zodiaco, todo el movimiento celeste, todo el tiempo, de acuerdo con el cual se mueve el cosmos, y todos los seres del universo reciben del sol poderes que descienden de él, unos entrelazados con ellos y otros trascendiendo su mezcla, el modo simbólico de significación los muestra también, significando con las palabras la variedad de figuras según los signos zodiacales y el cambio de formas según las horas, mostrando el don inmutable, estable, perpetuo, a la vez todo entero y completo del sol a todo el universo. Pero puesto que los seres que lo reciben, cada cual en su sitio, se mueven en torno a este don indiviso de la divinidad y puesto que ellos reciben del sol poderes multiformes según sus propios movimientos, por esta razón la enseñanza simbólica quiere mostrar a la divinidad única a través de la

---

<sup>42</sup> Cf. epígrafes anteriores, 2.1.1-2.1.3, supra p. 44-51.

cantidad de sus dones y a través de los poderes multiformes representar su poder único; por eso <esta enseñanza> afirma también que la divinidad es una y la misma y pone los cambios de forma y figura en los que la reciben”<sup>43</sup>

La comprensión analógica del símbolo que se da a través del lenguaje es puesta de manifiesto de modo expreso en este pasaje a través de la expresión: “el modo simbólico de significación los muestra también, significando con las palabras (τοις ῥήμασι διασημαίνων)”. Es importante reparar en la significación del verbo διασημαίνω que alude a la acción de “indicar claramente” así como de “hacer comprender” y de “empezar a manifestarse”. Todo ello, el modo simbólico de significación puede hacerlo a través de las palabras. Así, de un lado, la imagen del sol remite al carácter de la divinidad a través de la semejanza. De otro lado, el lenguaje es capaz de significar a través de las palabras esta imagen simbólica e indicarla. El símbolo analógico se despliega en su capacidad de remitir a una imagen (carácter uno y múltiple del sol) que conduce, a través de la semejanza, hacia el carácter de lo divino: tal carácter acontece a otro nivel, susceptible de ser evocado en el alma por una imagen que lo refleja en el nivel sensible.

Tal capacidad de remisión de una imagen a un atributo de lo divino a través de la semejanza alude a una característica propiamente simbólica. Esta imagen se despliega a nivel sensible pero porta en su seno una información no sensible que es capaz de despertar en el alma un conocimiento. Este conocimiento, por tratarse de lo divino, es, asimismo, no sensible y no puede ser referido por la literalidad de las palabras, pues sería con ello reducido a un contenido. El lenguaje en su función simbólica toma un valor específico, iniciando un juego de evocaciones que tienen un poder de resonancia sobre el alma. De ahí que lo simbólico, también a este nivel

---

<sup>43</sup>*Myst.* 7.3.1-20. Ἐπεὶ δὲ καὶ πᾶν μόριον τοῦ οὐρανοῦ καὶ πᾶν ζῴδιον καὶ πᾶσα τοῦ οὐρανοῦ φορὰ καὶ πᾶς χρόνος, καθ' ὃν κινεῖται ὁ κόσμος, καὶ πάντα τὰ ἐν τοῖς ὅλοις δέχονται ἀπὸ τοῦ ἡλίου κατιούσας δυνάμεις, τὰς μὲν συμπλεκόμενας αὐτοῖς τὰς δὲ τῆς συμμίξεως αὐτῶν ὑπερβεβηκυίας, παρίστησι καὶ ταύτας ὁ συμβολικὸς τρόπος τῆς σημασίας, τὸ σχηματίζεσθαι μὲν κατὰ ζῴδιον καὶ τὰς μορφὰς ἀμείβειν καθ' ὥραν τοῖς ῥήμασι διασημαίνων, ἐκδεικνύμενος δὲ τὴν ἀμετάβλητον αὐτοῦ καὶ ἐστῶσαν καὶ ἀνέκλειπτον καὶ ὁμοῦ πᾶσαν καὶ ἀθρόαν εἰς ὅλον τὸν κόσμον δόσιν. Ἄλλ' ἐπεὶ τὰ δεχόμενα ἄλλα ἀλλαγῶν περι τὴν ἀμέριστον δόσιν τοῦ θεοῦ φέρεται, καὶ αὐτὰ δέχεται πολυειδεῖς δυνάμεις ἀπὸ τοῦ ἡλίου κατὰ τὰς οἰκείας ἑαυτῶν φορὰς, διὰ τοῦτο βούλεται μὲν ἢ συμβολικὴ διδαχὴ διὰ τοῦ πλήθους τῶν δοθέντων τὸν ἕνα θεὸν ἐμφαίνειν, καὶ διὰ τῶν πολυτρόπων δυνάμεων τὴν μίαν αὐτοῦ παριστάναί δυνάμιν· διὸ καὶ φησιν αὐτὸν ἕνα εἶναι καὶ τὸν αὐτόν, τὰς δὲ διαμείψεις τῆς μορφῆς καὶ τοὺς μετασχηματισμοὺς ἐν τοῖς δεχομένοις ὑποτίθεται.

propriadamente lingüístico, adquiera la propiedad de constituir para el alma un modo específico de enseñanza.

En este sentido, Jámblico se refiere en este pasaje de *De Mysteriis* 7.3.1 a la enseñanza simbólica (ή συμβολική διδαχή) aunándola al campo significativo que nos es familiar. Ésta es sinónimo del modo simbólico de significación (ó συμβολικός τρόπος τῆς σημασίας). En consonancia con el estudio que venimos desarrollando ambas expresiones se vinculan a verbos de manifestación (παρίστημι, διασημαίνω, ἐμφαίνω, φημί). Se indica con ello el valor propio del símbolo no sólo a un nivel epistemológico sino también a un nivel ontológico, del que aquél deriva. El verbo παρίστημι utilizado en dos ocasiones en este pasaje, es sumamente significativo. Alude, como hemos visto<sup>44</sup>, al hecho de “poner bajo los ojos”, de “hacer ver”, pero también de “conducir” así como de “conducir a un estado de espíritu” o de “hacer nacer una idea”. Entre sus connotaciones figura la de “acercar”, “pasar del lado de” y “reunir”. Todos estos significados se despliegan en el ámbito del símbolo acercándonos a lo que constituye su carácter propio y su dinamicidad específica.

## **2.2. El símbolo unitivo: los nombres divinos.**

El tipo de símbolo que hemos tratado en el epígrafe precedente<sup>45</sup> a partir de las imágenes que se presentan como simbólicas en los pasajes analizados<sup>46</sup> puede ser considerado como analógico. En él, el lenguaje apunta a una imagen que, a través de la semejanza, pone de manifiesto un carácter de lo divino. Este poner de manifiesto se sitúa todavía a un nivel de predicación analógica: en el seno del lenguaje una imagen sensible es capaz de transmitir al alma una información no sensible acerca de lo divino.

Junto a esta perspectiva se desarrolla un segundo tipo de símbolo que estudiaremos, en un principio, a partir del pasaje de *De Mysteriis* 7.4.1. En éste encontramos una noción de lo simbólico que podríamos denominar unitiva, en la medida en que se caracteriza por la capacidad del símbolo de conducir al alma, a través de la semejanza, a una experiencia unitiva que supera toda parcialidad. Se trata

---

<sup>44</sup> Cf. epígrafe 2.1.3, supra p. 50.

<sup>45</sup> Cf. 2.1, supra p. 44.

<sup>46</sup> *De Myst.* 7.1.1 a 7.3.26.

aquí de la capacidad del símbolo de actualizar en el alma la experiencia del principio divino que conforma su naturaleza. El símbolo unitivo es capaz de quebrar la experiencia misma del lenguaje en tanto que elemento predicativo que requiere siempre de un ámbito dual:

“Buscas saber qué quiere decir eso de los “nombres sin significado” (τὰ ἄσημα ὀνόματα). Sin embargo, no carecen de significado tal como tú piensas. Pongamos, no obstante, que nos son desconocidos, o que algunos de ellos son también conocidos, aquellos cuyos análisis hemos recibido de los dioses. Ciertamente, todos ellos poseen significado para los dioses, no según un modo expresable (κατὰ ῥητὸν τρόπον), ni tal cual es entre los hombres el modo de significar y expresar mediante representaciones imaginativas (διὰ τῶν φαντασιῶν). Se trata, más bien, de un modo de significar en unión intelectual con los dioses (κατὰ νοῦν τοῖς θεοῖς συνηγμένος), ya intelectualmente (νοερῶς)<sup>47</sup> [de acuerdo con el intelecto humano que es divino], ya incluso de una manera inefable, superior y más simple (ἀφθέγκτως καὶ κρειττόνως καὶ ἀπλουστέρως). En relación con los nombres divinos es preciso, pues, dejar de lado (ἀφαιρεῖν) todas las cavilaciones y explicaciones discursivas, y dejar de lado también todos los rasgos naturales congénitos por los cuales la voz se asemeja a los seres de la naturaleza. Por el contrario, lo que hay que retener en los nombres es precisamente aquella huella, intelectual y divina, que constituye un símbolo de la semejanza divina (νοερὸς καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικὸς χαρακτήρ). Pues <esta dimensión simbólica> es lo más augusto que hay <en el nombre>, incluso si es desconocida para nosotros (ἄγνωστος ἡμῖν): en efecto, es demasiado elevada como para ser descompuesta con vistas a su conocimiento (διαρεῖσθαι εἰς γῶσιν). Ciertamente, en el nombre nos es dado el saber contemplativo de la esencia, el poder y el orden divinos en su totalidad (τῆς θείας οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ τάξεως ἔχομεν ὅλης ἐν τῷ ὀνόματι τὴν εἶδησιν) en el caso de aquellos nombres respecto de los cuales hemos recibido la ciencia del análisis. Amén de que en nuestra alma guardamos reunida la imagen mística e inefable de los dioses (ἀθρόαν τὴν μυστικὴν καὶ

---

<sup>47</sup> Con este término no hace Jámblico referencia a lo que entendemos en nuestro castellano actual por “intelectualmente”, como aquel modo de conocimiento que se da según el trabajo del pensar predicativo. Antes bien, se apunta al nivel inteligible de la unión a lo divino, tal y como es concebido en la tradición platónica.

ἀπόρρητον εἰκόνα τῶν θεῶν ἐν τῇ ψυχῇ διαφυλάττομεν), y mediante los nombres elevamos nuestra alma a los dioses, y una vez elevada, la unimos a los dioses en la medida de lo posible.<sup>48</sup>

La dinámica que propicia en el alma el símbolo unitivo no consiste en pasar por analogía de una imagen a un atributo de lo divino sino en la capacidad activa del nombre de conducir al alma a la culminación de la unidad con su principio divino. La semejanza se sitúa aquí a un nivel más hondo que el requerido por el símbolo analógico y con ella se introduce un grado nuevo de profundidad en la dinamicidad propia de lo simbólico. El símbolo, contemplado bajo esta perspectiva, culmina los niveles inferiores en los que se despliega. En éstos, la manifestación que procura y el conocimiento que despierta en el alma la acercan gradualmente hacia esta culminación en la experiencia unitiva.

La semejanza<sup>49</sup>, que da lugar, en todos los casos, al proceso de significación simbólica, toma aquí una relevancia extrema. La perspectiva más alta de la semejanza apunta al fondo inefable de lo real en su permanencia (μονή) en el principio divino. Esta es la semejanza que funda, a su vez, la perspectiva más alta del símbolo, en la que éste revela la unidad del principio divino que se manifiesta en cada forma concreta. Esta unidad toma dos direcciones sólo discernibles a nivel conceptual: una horizontal, la unidad de todos los seres en el principio divino que los constituye y otra vertical, la unidad de lo divino con la creación entera que se conforma como su misma manifestación. Ambas direcciones encuentran su fundamento en la semejanza del fondo inefable de los seres con el principio divino. Esta semejanza sostiene el carácter

---

<sup>48</sup> *Myst.* 7.4.1-27.

Τί γάρ βούλεται τὰ ἄσημα ὀνόματα πυνθάνη· τὰ δὲ οὐκ ἔστιν ἄσημα, ὁ σὺ νερόμικας· ἀλλ' ἡμῖν μὲν ἄγνωστα ἔστω ἢ καὶ γνωστὰ ἔνια, περὶ ὧν παρεδεξάμεθα τὰς ἀναλύσεις παρὰ θεῶν, τοῖς μέντοι θεοῖς πάντα σημαντικά ἐστιν οὐ κατὰ ῥητὸν τρόπον, οὐδ' οἷός ἐστιν ὁ διὰ τῶν φαντασιῶν παρ' ἀνθρώποις σημαντικός τε καὶ μηνυτικός, ἀλλ' ἦτοι νοερῶς [κατὰ τὸν θεῖον αὐτὸν ἀνθρώπειον νοῦν] ἢ καὶ ἀφθέγκτως καὶ κρειττόνως καὶ ἀπλουστέρως [καὶ] κατὰ νοῦν τοῖς θεοῖς συνηνωμένος· ἀφαιρεῖν μὲν οὖν χρὴ πάσας ἐπινοίας καὶ λογικὰς διεξόδους ἀπὸ τῶν θείων ὀνομάτων, ἀφαιρεῖν δὲ καὶ τὰς συμφομένας τῆς φωνῆς πρὸς τὰ ἐν τῇ φύσει πράγματα φυσικὰς ἀπεικασίας. Ὅσπερ δὲ ἐστι νοερὸς καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικός χαρακτήρ, τοῦτον ὑποθετόν ἐν τοῖς ὀνόμασιν. Καὶ δὴ κὰν ἄγνωστος ἡμῖν ὑπάρχη, αὐτὸ τοῦτό ἐστιν αὐτοῦ τὸ σεμνότατον· κρείττων γάρ ἐστιν ἢ ὥστε διααιρεῖσθαι εἰς γνῶσιν. Ἐφ' ὧν γε μὴν παρειλήφαμεν τὴν ἐπιστήμην τῆς ἀναλύσεως, ἐπὶ τούτων τῆς θείας οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ τάξεως ἔχομεν ὅλης ἐν τῷ ὀνόματι τὴν εἶδησιν. Καὶ ἔτι ἀθροῦν τὴν μυστικὴν καὶ ἀπόρρητον εἰκόνα τῶν θεῶν ἐν τῇ ψυχῇ διαφυλάττομεν, καὶ τὴν ψυχὴν δι' αὐτῶν ἀνάγομεν ἐπὶ τοὺς θεοὺς, καὶ ἀναχθεῖσαν κατὰ τὸ δυνατὸν τοῖς θεοῖς συνάπτομεν.

<sup>49</sup> Para un estudio de la semejanza en relación al símbolo, cf. epígrafe 9.4, infra p. 260.

de lo simbólico: el núcleo del símbolo es la semejanza divina. El símbolo tiene la potencia de traslucir esta semejanza de modo adecuado a cada estado del alma. Se convierte con ello en un modo privilegiado de teofanía, en el espacio propicio donde se revela la condición específica de lo real y del alma. Tal es la comprensión del símbolo que suscitan los nombres divinos<sup>50</sup>. Lo específico en ellos es “aquella huella, intelectual y divina, que constituye un símbolo de la semejanza divina (νοερός καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικὸς χαρακτήρ)”.

### **2.2.1. Modos de la significación.**

Es importante reparar en la distinción de dos niveles de significación en este pasaje de *De Mysteriis* 7.4.1-27, que venimos de citar<sup>51</sup>. El primero de ellos apunta al género de significación que se da entre los hombres: “no según un modo expresable, ni tal cual es entre los hombres (παρ' ἀνθρώποις) el modo de significar y expresar mediante representaciones imaginativas”. El segundo queda vinculado a los dioses: “un modo de significar en unión intelectual con los dioses (κατὰ νοῦν τοῖς θεοῖς συνηνωμένος), ya intelectualmente [de acuerdo con el intelecto humano que es divino], ya incluso de una manera inefable, superior y más simple”.

En el primer nivel de significación, las facultades que quedan implicadas despliegan su actividad a partir de la multiplicidad que exige un proceso referencial externo. Este modo de significación se desarrolla en el mundo humano propiamente, en el ámbito de la expresión lingüística de lo aprehendido a través de los sentidos y el de la argumentación racional. El segundo de los niveles de significación se refiere al modo que acontece en unión intelectual con los dioses. En éste, la facultad implicada es el intelecto, cuya actividad se despliega en orden a grados crecientes de unidad<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> En este epígrafe trataremos la cualidad propia de los nombres divinos como ejemplo del símbolo unitivo, en contraste con el símbolo analógico. Para un estudio de su operatividad propia como ejemplo de la dinámica simbólica, cf. epígrafe 9.7, infra p. 281.

<sup>51</sup> Cf. epígrafe anterior, supra p. 54.

<sup>52</sup> Es necesario advertir, aún cuando será tratado con detenimiento más adelante (cf. capítulo 3 del presente estudio, infra p. 68), que en esta distinción entre dos modos de significación no se trata de plantear una quiebra entre lo propiamente humano y lo exclusivamente divino. Aunque el primer modo de significación queda vinculado propiamente al conocimiento que se da entre los hombres, no por ello el segundo modo de significación queda excluido de lo que atañe al hombre en la centralidad misma de su capacidad cognoscitiva, su potencia misma de unión a lo divino. Se trata más bien de diferenciar los diversos niveles de conocimiento aun cuando ambos sean accesibles al hombre. Si bien es cierto que el modo de significación unido a los dioses por el intelecto apela a una facultad y a un modo de

Ambos son modos de la significación, estableciéndose niveles en la misma. Tales niveles de significación son acompañados por las diferentes perspectivas desde las que se aborda lo simbólico. Recordemos que en el pasaje de *De Mysteriis* 7.3.4 que estudiamos anteriormente<sup>53</sup> se afirmaba que “el modo simbólico de significación [...] significando con las palabras (ὁ συμβολικὸς τρόπος τῆς σημασίας [...] τοῖς ῥήμασι διασημαίνων)”. De ahí que hayamos de dar cuenta de esta diferencia sin olvidar la comunidad que hace que ambos modos se vinculen a un mismo proceso, el de la significación.

La dinámica simbólica de remisión de una realidad a otra a través de la semejanza se lleva a cabo a niveles diferentes, ligados a los diferentes modos en que puede ser contemplada la semejanza. De esta manera, los niveles inferiores se conforman como reflejo de la semejanza más alta en todos los ámbitos. Así, por la semejanza surge la posibilidad misma de la analogía<sup>54</sup> y de que ésta manifieste simbólicamente un aspecto de lo divino, siempre al nivel que le es propio. En el caso de la significación de los nombres divinos se atiende a la culminación de este proceso referencial. El símbolo adquiere aquí su naturaleza más alta, que se sitúa en la cumbre misma del proceso anagógico. En él se produce la apertura radical del alma a lo divino en una unidad que ha de superar la dualidad de lo que simboliza y lo simbolizado. A este nivel la semejanza divina misma se torna piedra de toque del símbolo como propiciador de tal experiencia unitiva.

Como proceso ascendente que alcanza el núcleo mismo del alma, lo simbólico, a este nivel, trasciende los modos inferiores de significación. Estos han de ser apartados (ἀφαιρεῖν) en el sentido de trascendidos, deben dejar lugar al ámbito donde la significación es unión con el principio divino, que trasciende todos los contrarios en los que los modos inferiores de significación se ven envueltos en mayor o menor medida. Esto es puesto de manifiesto en este pasaje de *De Mysteriis* 7.4.1 a través de una simetría en la exposición. En ella, a cada modo de significación corresponde un

---

conocimiento siempre fronterizos. Estos se ubican en el lugar donde lo humano se trasciende a sí mismo para abrirse a aquello que lo constituye en el núcleo mismo de su existencia.

<sup>53</sup> Cf. supra p. 52 ss.

<sup>54</sup> Cf. epígrafe 2.1, supra p.43.

elemento que ha de ser trascendido para culminar en la unión al principio divino desde lo que en el hombre le es connatural<sup>55</sup>. Esta simetría nos ayuda a comprender la naturaleza de cada nivel de significación.

El primero de los modos de significación a que se refiere este texto de *De Mysteriis* 7.4.1 está ligado a la significación que se da παρ' ἀνθρώποις, el que se desarrolla según un modo expresable (κατὰ ῥητὸν τρόπον). El término ῥητὸς puede también referirse a lo racional, a lo que se puede decir. Con este modo se corresponden “todas las cavilaciones y explicaciones discursivas (πάσας ἐπινοίας καὶ λογικὰς διεξόδους)”. Otro aspecto de este tipo de significación es “el modo de significar y expresar mediante representaciones imaginativas (ὁ διὰ τῶν φαντασιῶν σημαντικός τε καὶ μηνυτικός)”. Con él se corresponden “todos los rasgos naturales congénitos por los cuales la voz se asemeja a los seres de la naturaleza (τὰς συμφορούμενας τῆς φωνῆς πρὸς τὰ ἐν τῇ φύσει πράγματα φυσικὰς ἀπεικασίας)”. Es preciso apartar (ἀφαιρεῖν) ambos para acceder al significado propio de los nombres divinos: el que acontece “en unión intelectual con los dioses, ya intelectualmente [de acuerdo con el intelecto humano que es divino], ya incluso de una manera inefable, superior y más simple (νοερῶς [κατὰ τὸν θεῖον αὐτὸν ἀνθρώπειον νοῦν] ἢ καὶ ἀφθέγκτως καὶ κρειπτόνως καὶ ἀπλουστέρω [καὶ] κατὰ νοῦν τοῖς θεοῖς συνηγμένος)”. Con él se corresponde “aquella huella, intelectual y divina, que constituye un símbolo de la semejanza divina (νοερὸς καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικὸς χαρακτήρ)”, ésta es la que hay que retener en los nombres divinos.

Los modos de significación que se presentan quedan referidos a las diferentes facultades del alma. El primer nivel de significación, el que se da entre los hombres, en tanto que se cumple “según un modo expresable”, con el que hemos vinculado “todas las cavilaciones y explicaciones discursivas”, compete a la facultad dianoética, se sitúa al nivel de la capacidad dialógica del alma. A ella pertenece aquello que puede

---

<sup>55</sup> La unión a lo divino como el *telos* propio del conocimiento se encuentra de un modo u otro en toda la tradición neoplatónica a partir de su lectura conjunta de los textos aristotélicos y platónicos. Asimismo, encontramos señalado en muchas ocasiones que tal unión se lleva a cabo desde el elemento del alma que es connatural a lo divino. Numerosos son los textos que podríamos referir, apuntamos a uno de los más claros a este respecto, Platón. *R.* 490b.

expresarse mediante el razonamiento. Su modo de proceder es la categorización y discriminación de los conocimientos. El otro aspecto de este mismo nivel de significación apunta a la capacidad referencial de la imaginación a las cosas a través de los signos indicativos. Este nivel de significación permanece en el ámbito de la dualidad, en la medida en que necesita para su desarrollo de la existencia de un sujeto y un objeto separado. En este sentido, el proceso referencial es externo, ha de haber una multiplicidad separada de elementos que permitan la conformación de este modo de referencia.

Aquellos aspectos que competen a este nivel de significación han de ser apartados (*ἀφαιρεῖν*), para ser trascendidos en el modo de significación propio de los nombres divinos. En éste, la oposición misma de lo que significa y lo significado desaparece. Este nivel de significación entrega, en su capacidad de referencia, la desaparición misma del hiato necesario para un proceso de referencia externa. Aquello que desvela, en definitiva, este modo de significación es la unidad misma del que conoce con el significado oculto en el nombre, cuyo núcleo es la semejanza divina misma<sup>56</sup>. Tal unidad se da desde la cumbre misma del alma, en la cual se ven trascendidas todas sus demás facultades y potencias. Esta cima del alma es el seno mismo de la semejanza divina, que no es otra cosa que el estado de profunda unidad con lo divino, como principio originario que subyace a todas las cosas y al alma. El nombre divino, en su significación, conduce y entrega al alma la posibilidad de despertar a su significado, que es uno con el significado profundo de todas las cosas.

En este sentido, el significado del nombre divino, desde la perspectiva dibujada en el *De Mysteriis*, es, en última instancia, un estado de máxima apertura (*ὑποδοχή*), capaz de dar de sí la unidad con lo que de suyo no tiene límites. De ahí el grado supremo en el que se desarrolla lo simbólico en su seno. El símbolo supone aquí la potencia de conducir al alma al despertar a la unidad que recorre lo real. Es capaz de atraer al alma, en la medida en que muestra lo divino mismo en el nombre. En el nombre se cumple de modo privilegiado la escala entera de la creación. Éste, a través de la forma, entrega, de modo gradual, la unidad de ésta con el fondo originario mismo de lo real. Este proceso anagógico culmina en la interiorización del alma hasta el

---

<sup>56</sup> Para un estudio detenido de esta cuestión, cf. epígrafe 9.7, infra p.281.

acceso a la unidad con el principio originario mismo. En este camino son trascendidas las potencias que mantienen su función a partir de la multiplicidad, despertándose aquellas cuya actividad reclama de la unidad que abraza a los opuestos. En la contemplación del intelecto la dualidad misma entre el que contempla y lo contemplado desaparece.

### **2.2.2. Los nombres divinos: una ciencia del análisis.**

El texto de *De Mysteriis* 7.4.4-27, que venimos comentando en los epígrafes anteriores, señala otra de las claves del valor simbólico de los nombres divinos: en aquellos respecto de los cuales hemos recibido la ciencia del análisis (τὴν ἐπιστήμην τῆς ἀναλύσεως), “nos es dado el saber contemplativo de la esencia, el poder y el orden divinos en su totalidad (τῆς θείας οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ τάξεως ἔχομεν ὅλης τὴν εἶδησιν)”. Jámblico pone el énfasis en que ello nos es dado en el nombre (ἐν τῷ ὀνόματι). El nombre divino mismo porta, precisamente por su carácter simbólico, el saber acerca de los principios que constituyen lo real.

El símbolo se conforma como tal en la medida en que en él se da la articulación misma entre unidad y multiplicidad en sus configuraciones concretas, en él resuenan y se reflejan de modo privilegiado. Esto ha de ser tomado en cuenta para comprender cómo en el nombre nos es dado el saber contemplativo de la esencia, el poder y el orden divinos en su totalidad y cómo ello nos es dado en aquellos nombres respecto de los cuales hemos recibido la ciencia del análisis (τὴν ἐπιστήμην τῆς ἀναλύσεως). El verbo asociado al nominativo ἀναλύσις, ἀναλύω, se compone de la preposición ἀνα, con el significado de ascenso, y λύω, con el significado de desliar, resolver, liberar<sup>57</sup>. Resolver cada nivel de realidad en sus primeros principios es tarea de tal ciencia:

“Quien es pues capaz de resolver (ἀναλύσαι) todos los géneros que caen bajo un único y mismo principio y, a su vez, de reunirlos y conjuntarlos de nuevo, me parece que es el más sabio y el más verdadero; e incluso me parece que ha encontrado una bella atalaya, desde la que será capaz de divisar a la divinidad y todo lo que está diferenciado en la columna y ordenación suya y, al proporcionar este camino transitable a la mente, de ponerse en marcha y efectuar un recorrido

---

<sup>57</sup> Cf. Plotino. *En.* IV 9.5.24-27, V9.3.17.

completo, ligando los principios a los finales y reconociendo que la divinidad es principio, fin y medio de todo lo que se hace de acuerdo con la justicia y la recta razón”<sup>58</sup>

El análisis ligado a los nombres divinos no consiste en un proceso por el cual la multiplicidad concreta queda aniquilada en un principio indiferenciado del que surge. Bien al contrario, la ciencia del análisis puede resolver cada nivel de realidad en sus propios principios, en la medida en que es capaz de discernir y diferenciar de modo correcto las articulaciones concretas mismas de la realidad que responden a la expresión del orden divino.

No hemos, pues, de comprender el orden de lo real de modo lineal, como un punto que daría de sí una realidad de la cual queda posteriormente separado, aunque pueda resolverse en él en última instancia, perdiendo su propia particularidad en tal resolución. Se trata de perseguir hasta sus fundamentos mismos cada nivel de realidad sin que éste pierda su lugar propio y su configuración única, la cual se da como expresión concreta de lo divino. De ahí que se apele al carácter simbólico del nombre divino en tanto que éste es capaz de aunar en sí el principio de causación y lo causado en sus modos concretos de articulación. Se torna con ello un lugar privilegiado de teofanía en tanto que es capaz de reflejar lo divino, manifestándose en cada coyuntura concreta de la realidad como su ley misma. Tal es la base de la ciencia del análisis vinculada a la contemplación de la esencia, el poder y el orden divinos:

“Poder contemplar a la divinidad desde esta perspectiva como desde una atalaya, y todo lo que pertenece a su ámbito. Porque si la divinidad es guía de toda verdad, de la felicidad, de la esencia, de la causa y de los principios, hay que esforzarse por adquirir especialmente en ella aquella ciencia, por medio de la cual se la podrá ver en su pureza, se encontrará una vía ancha hacia ella y se ligarán los fines a los orígenes. Tal es, pues, la vida y felicidad muy perfecta, que no distingue ya, separadamente, lo último de lo primero, sino que comprende a ambos en unidad,

---

<sup>58</sup>*Protr.* 22.17. ‘ὅστις ὦν ἀναλῦσαι οἷός τε ἐντι πάντα τὰ γένεα ὑπὸ μίαν τε καὶ τὰν αὐτὰν ἀρχὰν καὶ πάλιν συνθεῖναι τε καὶ συναριθμήσασθαι, οὗτος δοκεῖ μοι καὶ σοφώτατος ἦμεν καὶ παναλαθέστατος, ἔτι δὲ καὶ καλὰν σκοπιὰν εὐρηκέναι, ἀφ’ ἧς δυνατὸς ἐσσειῖται τὸν θεὸν κατοπεῖσθαι καὶ πάντα τὰ ἐν τῷ συστοιχίᾳ καὶ τάξει τῶ ἐκείνω κατακεχωρισμένα, καὶ ταύταν ἀρματήλατον ὁδὸν ἐκπορισάμενος τῷ νόῳ κατ’ εὐθεῖαν ὀρμαθῆμεν καὶ τελεοδρομᾶσαι τὰς ἀρχὰς τοῖς πέρασιν συνάψαντα καὶ ἐπιγνόντα διότι ὁ θεὸς ἀρχὰ τε καὶ τέλος καὶ μέσον ἐντὶ πάντων τῶν κατὰ δίκαν τε καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον περαινομένων.

reuniendo al mismo tiempo los principios, el final y el medio. Tal es pues la causa divina a la que deben aspirar los que desean ser felices”<sup>59</sup>

Ser capaz de atender a la manifestación de la unidad de los principios y los fines reclama, como su base misma, la capacidad de discriminar y diferenciar las articulaciones que constituyen a cada realidad concreta. Resolver en la unidad supone y envuelve la discriminación de los perfiles diferenciales mismos de lo real y de las leyes que los rigen. La unidad como tal se constituye en la comprensión de los fines y los orígenes, en la reunión de los principios, el final y el medio. Es significativo el verbo que Jámblico elige para apuntar a la unidad de estos elementos: συλλαμβάνω que en este contexto es sinónimo de συμβάλλω, verbo que corresponde al nominativo σύμβολον. Ambos apuntan en su significado al hecho de reunir, juntar, acercar. En esta reunión se da una unidad en la que cada elemento ocupa el lugar que le es propio, articulándose gracias a ello la unidad como tal. Sin la discriminación de cada uno de los elementos por sus articulaciones correctas y de la comprensión de la dinámica concreta en su complejidad, la unidad misma quedaría imposibilitada.

Tal es el sentido del símbolo en su capacidad de recrear la dinámica misma de la realidad: en él se recrean de modo privilegiado las articulaciones concretas que conforman el orden de lo real. Al tiempo que se respeta la naturaleza misma de los elementos comprendidos en la unidad. De tal modo que el principio de causación se manifiesta en las formas mismas de lo causado pero en la calidad de no manifiesto que le es propia. Los fines son ligados a los orígenes (τὰ τέλη ταῖς ἀρχαῖς συνάψει) en la constitución de una vía ancha hacia la divinidad (πλατεῖαν εὐρήσει τὴν πρὸς αὐτὸν πορείαν). La comprensión misma de la divinidad se fundamenta en un “no distinguiendo ya separadamente lo último de lo primero (οὐκέτι διωρισμένως τὰ τελευταῖα ἀπὸ τῶν πρώτων διακρίνουσα)”. No hay, pues, como decimos, una huída de las articulaciones propias de la realidad para desembocar en una especie de unidad

---

<sup>59</sup> Ib. 23.23-24.9 τὸ ὡσπερ ἀπὸ σκοπιᾶς ἐντεῦθεν δύνασθαι τὸν θεὸν καθορᾶν καὶ πάντα τὰ ἐν τῇ συστοιχίᾳ τοῦ θεοῦ. εἰ γὰρ πάσης ἀληθείας καὶ εὐδαιμονίας οὐσίας τε καὶ αἰτίας καὶ τῶν ἀρχῶν ὁ θεὸς ἐξηγεῖται, σπουδαστέον ἐν τούτῳ μάλιστα ἐκείνην τὴν ἐπιστήμην κτήσασθαι, δι' ἧς ἀτενίσει τις αὐτὸν καθαρὸν καὶ δι' ἧς πλατεῖαν εὐρήσει τὴν πρὸς αὐτὸν πορείαν καὶ δι' ἧς τὰ τέλη ταῖς ἀρχαῖς συνάψει. τελεωτάτη γὰρ ἡ τοιαύτη ζωὴ καὶ εὐδαιμονία, οὐκέτι διωρισμένως τὰ τελευταῖα ἀπὸ τῶν πρώτων διακρίνουσα, ἀλλ' εἰς ἐν τὰ συναμφότερα ταῦτα συλλαβοῦσα ἀρχάς τε καὶ τέλος καὶ μέσον ὁμοῦ συνέχουσα. τοιαύτη γάρ ἐστιν ἡ θεία αἰτία, ἧς δεῖ ἀντέχεσθαι τοὺς μέλλοντας εὐδαιμονήσειν.

indiferenciada sino, bien al contrario, se procura la manifestación de la unidad en cada una de estas articulaciones concretas. Se busca la manifestación misma del lazo que vincula a cada proceso con el principio originario. La comprensión de la unidad dimana entonces de un “no separadamente”. Comprender lo último en lo primero y lo primero en lo último según sus particularidades concretas es, en este sentido, el objetivo de la ciencia del análisis ligada a los nombres divinos.

Acontece aquí un doble movimiento sólo discernible a nivel conceptual. De un lado, se produce la resolución de cada nivel de realidad en su principio de causación. De otro lado, en ese mismo proceso, se produce la distinción de cada articulación concreta de lo real desde su causa. Se atiende entonces al modo correcto en que han de ser discernidas las articulaciones de la multiplicidad como manifestación concreta de su principio causal:

“Rehusando detenerse en la multiplicidad de los principios y en todas las clases de ser y empeñándose en resolverlos (ἀναλύσειν) todos bajo un único y mismo principio. Y separando de éste de acuerdo con un número determinado, lo que estaba próximo al Uno y, de este modo, examinando cada vez lo que en gran medida estaba alejado y distante de él, hasta contabilizar la multitud en lo que está compuesto y constituido de muchos elementos. De esta manera, moviéndose en ambas direcciones, podía ascender de la multitud al Uno y descender del Uno a la multitud”<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Ib. 23.7-16

μη ἴστασθαι ἀξιῶν ἐπὶ τῶν πολλῶν ἀρχῶν καὶ πάντων τοῦ ὄντος γενῶν, ἀλαιύς εἴη. δὲ προθυμούμενος ὑπὸ μίαν τε καὶ τὴν αὐτὴν ἀρχὴν τὰ πάντα, ἀπὸ δὲ τῆς μιᾶς διαιρῶν κατὰ ἀριθμὸν ὠρισμένον τὰ πλησίον τοῦ ἑνὸς καὶ οὕτως ἀεὶ τὰ πορρωτέρω ἀφιστάμενα καὶ διστάμενα ἐπισκοπῶν, ἕως ἂν ἐπὶ τὰ σύνθετα καὶ ἐκ πολλῶν συνεστηκότα συναριθμήσῃται τὸ πλῆθος· ἐπ’ ἄμφω τε οὕτω προϊὼν ἰκανὸς ἦν ἀνάγειν τε ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ πλήθους ἐπὶ τὸ ἓν καὶ κατάγειν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἐπὶ τὸ πλῆθος.

En esta noción de la ciencia del análisis resuena constantemente la comprensión de la dialéctica platónica en tanto ciencia de las divisiones y de las uniones. Recordemos *Phdr.* 266 b 3- c 1: “Y de esto es de lo que soy amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como el poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo, <yendo tras sus huellas como tras las de un dios>. Por cierto, que a aquellos que son capaces de hacer esto –sabe dios si acierto con el nombre- los llamo por lo pronto dialécticos. (Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἔραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν· ἐάν τέ τιν’ ἄλλον ἠγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ’ ὄραν, τοῦτον διώκω “κατόπισθε μετ’ ἴχνιον ὥστε θεοῖο.” καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς).

De este modo, si el nombre divino está ligado a la ciencia del análisis es porque en éste se recrea de modo privilegiado la escala entera de la realidad en sus articulaciones. Éste es capaz de abrir “un camino transitable a la mente” en la medida en que refleja las ligazones entre los seres y su principio mismo. En el nombre, lo divino mismo se manifiesta en su orden, su poder y su esencia. Esta manifestación remite al conjunto de lo real: de lo divino dimana el orden de los seres y “de los superiores sobrevienen a los inferiores la esencia y la especie”<sup>61</sup>. No hay hiato entre los diferentes niveles de realidad, unos reclaman de otros para su comprensión, “lo primero brilla en lo último y lo inmaterial está inmaterialmente presente en lo material”<sup>62</sup>. La finalidad del saber sobre los principios no es la de colapsar en ellos la realidad causada sino, bien al contrario, la de su comprensión plena. La visión conjunta de lo causado desde la causa es precisamente el *telos* mismo de lo simbólico.

De ahí que Jámblico, al tratar el carácter simbólico de los nombres divinos, apunte a una ciencia universal que atañe al conjunto de lo real en tanto que trata de la comprensión de los primeros principios de los seres. Tal ciencia no hipotética (ἀνυπόθετον εἶναι ἐπιστήμην) y que puede dar razón de sus propios principios (περὶ τῶν οἰκείων ἑαυτῆς ἀρχῶν δυναμένην λόγον διδόναι) es concebida en estrecha relación con la concepción de la dialéctica platónica desarrollada en los libros centrales de la *República*<sup>63</sup>:

“No limita su actividad a una parte, sino que declara extenderse en común a todos los seres, y asegura que la sabiduría examina los principios comunes universales, y los contempla según sus clases y según sus impresiones más simples, tal como la vista se ejerce sobre los objetos visibles; igualmente declara que comprende las razones generales de todo y, además de ello contempla y discierne: es una ciencia única y no hipotética, porque descubre los principios de todos los seres y porque puede dar razón de sus propios principios”<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> *Myst.* 1.8.53.

<sup>62</sup> *Ib.* 5.23.15. ἐλλάμπει τοίνυν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ τοῖς ἐσχάτοις τὰ πρότιστα, καὶ πάρεστιν ἀύλωσ τοῖς ἐνόλοις τὰ ἄλλα.

<sup>63</sup> También para Platón la dialéctica es una ciencia universal capaz de arribar a los primeros principios de los seres unificándolos en un principio no hipotético, siendo la única ciencia que puede dar razón de sus propios principios. Cf. *R.* 533. c.2, 510. b.7, 511. b.6.

<sup>64</sup> *Protr.* 21.25-22.10.

οὐκ ἀφορίζει περὶ τι μέρος τὴν ἐνέργειαν αὐτῆς, ἀλλὰ κοινῇ διήκειν φησὶν ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα, τὰς τε

---

ἀρχὰς τὰς κοινὰς τῶν ὅλων φησὶν αὐτὴν ἐπισκοπεῖν καὶ κατὰ γένη ταῦτα θεωρεῖν καὶ κατὰ ἀπλουστάτας ἐπιβολάς, ὥσπερ ἡ ὄψις τοῖς ὄρατοῖς ἐπιβάλλει, τοὺς τε καθόλου λόγους πάντων φησὶν αὐτὴν περιέχειν, καὶ πρὸς τούτῳ θεωρεῖν καὶ διαλογίζεσθαι· μόνην δὲ καὶ ἀνυπόθετον εἶναι ἐπιστήμην, ἅτε δὴ τῶν ὄντων πάντων τὰς ἀρχὰς ἀνευρίσκουσιν καὶ περὶ τῶν οἰκείων ἑαυτῆς ἀρχῶν δυναμένην λόγον διδόναι. Cf. *Asimismo*, Ib. 21.16-25.

**2ª PARTE.**

**SÍMBOLO Y CONOCIMIENTO.**

### 3. SOBRE LOS DIVERSOS MODOS DE COMPRESION DEL CONOCIMIENTO: EL ESTUTO DEL CONOCIMIENTO SIMBÓLICO.

En la primera parte de este estudio hemos llevado a cabo un primer acercamiento al tratamiento del símbolo que encontramos en el *De Mysteriis*, familiarizándonos con los contextos en los que aparece y con las diferentes perspectivas desde las que es abordado. En lo sucesivo dedicaremos la mayor parte de nuestras energías al estudio del símbolo unitivo por tratarse del símbolo propiamente teúrgico. Éste ocupa el centro mismo de las reflexiones sobre el ámbito simbólico que lleva a cabo Jámblico en esta obra. De ahí la importancia de dirimir su naturaleza, su funcionamiento y sus implicaciones.

El presente capítulo irá dirigido a profundizar en su sentido y a sentar las bases de comprensión de su lugar propio en el camino epistémico perfilado por Jámblico. Con este fin vamos a indagar en la noción de conocimiento que encontramos en el *De Mysteriis*, a través del estudio comparado de los textos en los que ésta se pone de relieve. Lo primero que nos llamará la atención es su extrema complejidad. Una complejidad que se muestra del todo convergente con la noción de conocimiento que encontramos en el neoplatonismo anterior, y que no se deja apresar en la hermenéutica que, sobre esta obra, despliega Dodds<sup>65</sup>. Según esta hermenéutica la naturaleza propia del símbolo no se inscribiría en un conocimiento propiamente filosófico sino que introduciría a la filosofía neoplatónica en el ámbito de lo irracional. Es este un punto que debe ser estudiado con detenimiento por jugarnos en él la dilucidación de una de las principales claves hermenéuticas de comprensión no sólo del conocimiento simbólico sino de la totalidad del pensamiento de Jámblico y de gran parte de la filosofía neoplatónica. En el fondo de esta cuestión se encuentra el sentido mismo del conocimiento tal y como es concebido en la modernidad y de su incompatibilidad con la concepción del conocimiento que hunde sus raíces en la filosofía platónica.

---

<sup>65</sup> Cf. Apéndice II, infra p. 428.

Nos encontramos ante el problema de que los modos de conocimiento que trascienden el ámbito de la razón lógica no encuentran lugar para su expresión en las categorías propias de la ciencia y del pensamiento moderno. Estas últimas han pasado, sin embargo, sutilmente, a formar parte del modo más inmediato de comprender los textos. A esta situación, que complica ya de antemano la comprensión del pensamiento de Jámblico, viene a añadirse la planta de interpretación que forja Dodds. Ésta se configura en la clave de comprensión del *De Mysteriis* para la mayoría de los estudiosos más relevantes del Neoplatonismo. Esta línea de interpretación no se hace cargo, sin embargo, de una parte importante de las afirmaciones formuladas expresamente por Jámblico en lo que concierne al conocimiento simbólico. La precariedad de estas hermenéuticas a la hora de dar cuenta de una visión de conjunto, que abrace comprensivamente el sentido interno de esta filosofía, genera la acuciante necesidad de ensayar un cambio de perspectiva en el estudio de los textos.

En este sentido, creemos muy útil partir de un estudio en profundidad de los textos mismos y de los sistemas léxicos que operan en ellos para no atribuirles, a la ligera, modos de significación que les son extraños<sup>66</sup>. El análisis detenido del valor semántico y de la estructura de los términos que se refieren al conocimiento es una útil herramienta para volver a dar voz al modo en que se comprende el conocimiento en el pensamiento de Jámblico. Máxime cuando la complejidad en la escala epistémica que nos presenta recorre, como decimos, toda la tradición platónica, hundiendo sus raíces en la obra de Platón. A través de este acercamiento a la semántica y la estructura del léxico en los que quedan demarcados los distintos niveles en los que se despliega el conocimiento podremos ubicar más fácilmente el sentido propio del conocimiento simbólico, adquiriendo una mayor comprensión de su naturaleza y de su lugar en la cartografía epistémica que perfila el *De Mysteriis*.

De cara a llevar a cabo esta labor compararemos el tratamiento de los términos γνῶσις y εἶδησις en el pasaje 7.4.4-27 de *De Mysteriis* con otros pasajes de la misma obra, que analizaremos pormenorizadamente al hilo de la presente exposición, entre

---

<sup>66</sup>En no pocas ocasiones, a la hora de dar cuenta de filosofías tan alejadas en tiempo, se corre el riesgo de proyectar en ellas sistemas lógico-conceptuales que le son ajenos y que, tal y como apunta Tomás Calvo: “no haya sido el intérprete el que se ha situado en la mentalidad o época lejanos sino que, muy al contrario, estos últimos hayan sido trasladados a la mentalidad del intérprete”. *Léxico y Filosofía en los presocráticos*, en *Logos*, 1971, p. 8.

ellos *De Mysteriis* 1.3.2-18 y 1.3.32-47. En estos textos encontraremos utilizados estos términos junto con otros referidos al mismo campo semántico como ἔννοια o νόησις. Veremos que el término γνῶσις viene a utilizarse con una gran dinamicidad significativa que sólo puede discernirse por un análisis estructural de los contextos en los que aparece.

### 3.1. Γλῶσση|εἶδεζήη: su comprensión en el pasaje de *De Mysteriis* 7.4.4-27.

En el capítulo anterior veíamos cómo el nombre divino en su carácter simbólico se hallaba vinculado a la ciencia del análisis como saber relativo a los principios que rigen lo real. Tal saber excedía la facultad propiamente dianoética para alcanzar el núcleo mismo del intelecto como facultad cognoscitiva capaz de trascenderse a sí misma. En este marco hemos de situar la comprensión de las nociones γνῶσις y εἶδησις en este pasaje de *De Mysteriis* 7.4.4-27<sup>67</sup>. Pues, si bien, de un lado, la huella intelectual y divina que hay que retener en el nombre es demasiado elevada para ser descompuesta con vistas a su **conocimiento** (κρείττων γάρ ἐστιν ἢ ὥστε διαραιῖσθαι εἰς γλῶσσηη); de otro lado, en el nombre nos es dado el **saber contemplativo** de la esencia, el poder y el orden divinos en su totalidad (τῆς θείας οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ τάξεως ἔχομεν ὅλης ἐν τῷ ὀνόματι τὴν εἶδεζήη).

El modo de conocimiento al que se apunta en estas líneas con las nociones γνῶσις y εἶδησις es cualitativamente distinto. La noción de γνῶσις queda referida al nivel de conocimiento que se ve superado por el nombre divino: aquel nivel que pertenece al ámbito de “las cavilaciones y explicaciones discursivas (ἐπινοίας καὶ λογικὰς διεξόδους)”<sup>68</sup>. Este modo de conocimiento, que pertenece a la *dianoia*, ha de ser trascendido, para desembocar en la cualidad de la significación que el nombre divino manifiesta: aquella que acontece “en unión intelectual con los dioses (κατὰ νοῦν τοῖς θεοῖς συνηνωμένος)”<sup>69</sup>. Para este ámbito queda reservado el término εἶδησις

---

<sup>67</sup> Para una cita completa de este pasaje y su original griego remitimos al epígrafe 2.2, supra p. 55-56, donde este texto es tratado en el contexto del acercamiento a la naturaleza de los nombres divinos.

<sup>68</sup> *Myst.* 7.4.10-12.

<sup>69</sup> Es importante tomar en cuenta que la distinción entre estos dos modos de conocimiento no supone una contraposición entre un conocimiento racional y uno supuestamente irracional y no propio del hombre, en el que el hombre se entregaría a elementos extraños a su propia capacidad de conocer. La estructura de conocimiento que aquí encontramos es la propia de toda la tradición platónica, en la que el

al que corresponde el verbo εἶδω, cuyas connotaciones son muy significativas a la hora de comprender la razón por la que Jámblico prefiere el término εἶδησις para referirse al modo de saber contemplativo que concierne al nombre divino. Este verbo, que en voz activa significa ver, en voz media toma el significado de mostrarse, aparecer y también de volverse semejante, en el perfecto toma el significado de saber. La constelación de significaciones que presenta este verbo refleja el modo en que opera el proceso epistémico que tiene lugar a través del nombre divino<sup>70</sup>. Éste, de un lado, supone un mostrarse, un aparecer del principio originario, que se hace posible por el carácter simbólico del nombre: el nombre divino es un aparecer y un mostrarse de lo oculto, pero este mostrarse no consiste en reducir el principio originario a la forma concreta del nombre sino, bien al contrario, consiste en abrir un camino epistémico transitable por el alma. El nombre divino abre una vía en la que el alma se asemeja a aquello que conoce como condición misma del aparecer. Lo que aparece toma la medida misma del alma para hacerla más amplia en su capacidad de recepción de la semejanza divina.

En este sentido, el aparecer y el asemejarse están articulados internamente, hasta el punto de que el uno es la condición misma del otro. Lo que aparece, aparece tanto más intensamente cuanto más se le asemeja el alma. A su vez, el asemejarse del alma viene propiciado por la medida misma del aparecer, que se hace accesible al alma al tiempo que la tensiona, atrayéndola hacia una mayor apertura al principio originario que el nombre vehicula. En este sentido, es interesante tomar en cuenta que otro de los términos que se emparenta con εἶδησις, εἶδος, hace referencia en una de sus significaciones a la noción misma de método, en tanto camino epistémico. Aúna, pues, en su campo significativo el mostrarse en cuanto forma y la noción de constituirse en método y camino. Este mostrarse es un aparecer activo que interpela al alma, propiciando el desarrollo de su dinámica cognoscitiva<sup>71</sup>.

---

modo más alto de conocimiento no es, en ningún caso, el ámbito dianoético. Es el modo que compete al intelecto, en cuanto facultad contemplativa, el que se une a los principios últimos de lo real. Inaugurando un modo de contacto crecientemente directo y unificado con el objeto de conocimiento, que trasciende el desarrollo lógico. Cf. Apéndice II, infra p. 428.

<sup>70</sup> Para esta cuestión, cf. epígrafe 9.7 del presente estudio, infra p. 281.

<sup>71</sup> En la significación de determinados verbos relacionados con el ámbito del aparecer o del mostrarse se da una duplicidad significativa. Así, el verbo φαίνεσθαι hace referencia en su significación tanto a “lo que aparece” como a “lo que parece”. Para esta cuestión cf. nota 71 de la traducción de Tomás Calvo Martínez al *De Anima* de Aristóteles, Madrid, 1988, p. 227. En esta doble significación se evidencia la articulación interna entre el mostrarse y el modo en que este mostrarse incide en un sujeto. En este sentido, es interesante atender a la distinción estoica entre la καταληπτική φαντασία y la ἀκατάληπτος

### 3.2. Sobre los dos sentidos de *γλῶζην*: en relación a nosotros y en relación a los dioses.

El término *γνῶσις* adquiere en el pensamiento de Jámblico una gran dinamicidad en su significado, que es necesario estudiar a la luz de los textos. Esta dinamicidad revela, de modo privilegiado, los diversos niveles en que se cumple el conocimiento. Lo primero que nos llama la atención a este respecto es que en *De Mysteriis* 1.3.2-18 encontramos el término *γνῶσις*, en un primer momento, utilizado con un sentido opuesto al que tiene en *De Mysteriis* 7.4.4-27. En este pasaje, como venimos de ver en el epígrafe anterior, el término *γνῶσις* viene asociado al modo de conocimiento lógico-discursivo. Aquel que se cumple por alteridad y oposición, cuyo desarrollo acontece en el tiempo. Queda, así, vinculado al ámbito dianoético. Este modo de conocimiento es trascendido por el saber propio de los nombres divinos, aquel que acontece “en unión intelectual con los dioses”, para el que quedaba reservado el término *εἶδησις*.

En el texto que vamos a tratar a continuación el término *γνῶσις* viene, sin embargo, asociado al conocimiento connatural acerca de los dioses que coexiste con la esencia del alma. Se sitúa pues en un nivel de conocimiento que trasciende el ámbito dianoético para ubicarse en el nivel intelectual. El texto al que nos referimos es el siguiente:

“Con nuestra misma esencia coexiste el conocimiento connatural acerca de los dioses (ἡ περὶ θεῶν ἔμφυτος *γλῶζην*) que es superior a toda crítica y opción, y existe antes que razonamiento y demostración; pues está unido desde el origen a su causa propia y coexiste con la tendencia esencial del alma hacia el bien.

Y si hay que decir verdad, el contacto con la divinidad no es tampoco conocimiento (*γλῶζην*), pues el conocimiento está separado de su objeto por una cierta alteridad.

---

*φαντασία* en la que se muestra de modo privilegiado este carácter dinámico del conocimiento. La primera de ellas hace referencia según Crisipo (cf. Fr. 53) a una representación comprensiva que da cuenta del ser presente de la cosa, la segunda de ellas a una representación que no es capaz de comprender el ser presente de aquello que se muestra.

Y antes que la unión que conoce a otro como siendo diferente, está naturalmente<sup>72</sup> ... 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 estamos llenos<sup>73</sup> de ella y tenemos lo que somos en el saber contemplativo de los dioses (ἐν τῷ τοῦς θεοῦς εἰδέλῃ)<sup>74</sup>

Es importante observar que, mientras que en *De Mysteriis* 7.4.4 el término γνῶσις era utilizado para referirse al nivel de conocimiento que se sitúa en el ámbito de “las cavilaciones y explicaciones discursivas (ἐπινοίας καὶ λογικὰς διεξόδους)”, en

---

<sup>72</sup> En este punto existe una laguna en los manuscritos, de 10 letras en M y de 9 letras en V, a cuyo término se lee -τος. Ficino añadió como conjetura καὶ ἀδιάκρι- “no separado, indiscernible, indistinto, no diferenciado de”. Tal conjetura incide en una de las ideas fundamentales expresada por Jámblico a lo largo de este fragmento, la prioridad ontológica, que no admite dualidad, del vínculo con lo divino en que se fundamenta la naturaleza misma del alma. Por otra parte, es importante reparar en las connotaciones que conlleva el adjetivo utilizado αὐτοφυής que traducimos por natural, pero que incluye la connotación de lo que es espontáneo, no generado artificialmente por algo externo. Este será uno de los pilares de la argumentación a través de la cual Jámblico refuta el poder operativo de la magia en tanto incapaz de generar artificialmente un vínculo con lo divino, que de por sí existe de manera espontánea y natural. Desde esta perspectiva, como veremos, la teúrgia tendrá el sentido filosófico de la *paideia* conveniente para la correcta orientación del alma hacia el Bien en el que se fundamenta desde el origen.

<sup>73</sup> Es interesante notar la doble connotación que guarda el significado del verbo πληρώω. Éste se refiere tanto a lo que está lleno, pleno, como a aquello que se realiza y alcanza su plenitud, su *telos*, en ese mismo acto. En este sentido, apunta Jámblico tanto a que estamos llenos de la unión uniforme que nos liga a los dioses como a que alcanzamos nuestro fin y nuestra realización en esa misma unión. De ahí que el conocimiento en este nivel no suponga un cambio de naturaleza en el alma: ésta está ya llena de lo divino desde el origen. Antes bien, reclama de una vuelta del alma hacia este núcleo divino que la plenifica y la culmina, iluminando todas sus potencias, procurando su correcta ordenación y su plenitud. Asimismo, hemos de reparar en la pareja de términos con los que queda delimitada la relación del alma respecto de la unión divina, περιεχόμεθα\πληρούμεθα. Con esta pareja de términos viene a hacerse hincapié en que la unión divina abraza el alma completamente y la llena completamente. Lo divino está completamente en lo interior y completamente en lo exterior. O lo que es lo mismo, lo interior y lo exterior se hacen uno a este nivel. En más de una ocasión apunta Jámblico a que ninguna separación ni distancia se produce en presencia de los dioses. El modo de presencia del principio divino trasciende la separación misma que conlleva la multiplicidad. De manera que atraviesa la realidad desde su mismo fundamento, allí donde no tiene sentido hablar de interior o de exterior. Para un estudio de la cualidad de este vínculo unitivo que liga el alma a lo divino, cf. epígrafe 7.7 del presente estudio, infra p. 203.

<sup>74</sup> *Myst.* 1.3.2-18

Συνυπάρχει γὰρ ἡμῶν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἢ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις, κρίσεώς τε πάσης ἐστὶ κρείττων καὶ προαιρέσεως, λόγου τε καὶ ἀποδείξεως προϋπάρχει· συνήνωται τε ἐξ ἀρχῆς πρὸς τὴν οἰκείαν αἰτίαν, καὶ τῇ πρὸς ἀγαθὸν οὐσιώδει τῆς ψυχῆς ἐφέσει συνυφέστηκεν.

Εἰ δὲ δεῖ ἀληθῆς εἰπεῖν, οὐδὲ γνῶσις ἐστὶν ἢ πρὸς τὸ θεῖον συναφή. Διείργεται γὰρ αὕτη πῶς ἑτερότητι. Πρὸ δὲ τῆς ὡς ἑτέρας ἕτερον γιγνωσκούσης αὐτοφυῆς ἐστὶν ... ἢ 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 κυρίου ὄντος 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 τοῦς θεοῦς εἰδέναι ἔχομεν.

el presente texto apunta al modo de conocimiento que antecede precisamente al razonamiento y a la demostración (λόγου τε καὶ ἀποδείξεως προὔπαρχει). En el primer caso el término γνῶσις quedaba asociado a nosotros<sup>75</sup>, mientras que ahora su delimitación viene dada por la expresión “ἡ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις”<sup>76</sup>.

Se traza, así, a partir de la lectura conjunta de *De Mysteriis* 1.3.2-18 y de 7.4.4-27 una contraposición que incide en la dinamicidad significativa del término γνῶσις: la contraposición entre el conocimiento asociado a los dioses y el asociado a “nosotros”<sup>77</sup>. Con este último, viene a significarse el conocimiento predicativo, aquél que se cumple en la oposición y el devenir. El que tiene que ver con la dimensión temporal de lo humano. El conocimiento asociado a los dioses se sitúa, en cambio, en el lugar del alma que habita en lo divino: el lugar de la semejanza que enlaza al hombre con los dioses.

Esta contraposición entre un modo de conocimiento humano y otro divino no deja al hombre sin la posibilidad de conocer profundamente la realidad, desde su dimensión eterna. Antes bien, con ella se viene a señalar el carácter divino de todo conocimiento en torno a los dioses, precisamente por ser un conocimiento que se cumple por semejanza. Desde esta perspectiva el hombre sólo puede conocer a los dioses en la medida en que se diviniza<sup>78</sup>. Y ello acontece en el acceso al saber contemplativo de los dioses desde el lugar de la semejanza en el alma. Ésta conoce, entonces, al modo de los dioses, al acceder a lo divino de sí misma y a su modo propio

---

<sup>75</sup> Cf. *Myst.* 7.4.9 ἄγνωστος ἡμῖν ὑπάρχει, κρείττων γὰρ ἔστιν ἢ ὥστε διαιρεῖσθαι εἰς γνῶσιν.

<sup>76</sup> Es necesario tomar en cuenta tal dinamicidad en el significado de γνῶσις, pues, a nuestro entender, al no tomarla en cuenta se generan gran parte de los malentendidos que llevan a ver en el *De Mysteriis* un giro de la filosofía neoplatónica hacia la irracionalidad. Según esta posición, en el pensamiento de Jámblico se establecería la imposibilidad de que el hombre acceda por sí mismo al conocimiento de lo divino. Sin embargo, si tomamos en cuenta que la noción de conocimiento que Jámblico baraja se sitúa a varios niveles no debe extrañarnos que se apunte a la imposibilidad del conocimiento de llevar al hombre a la unión con lo divino. Esta afirmación se sitúa en la línea que desde Platón lleva a Plotino según la cual el conocimiento en su nivel dianoético no es capaz de conducir al alma a la culminación del camino epistémico.

<sup>77</sup> En este sentido, apunta Platón a que la sabiduría como tal es propia de los dioses mientras que la filosofía, que compete al hombre propiamente, conlleva siempre el estar en camino, el proceso mismo por el cual el hombre se acerca al saber de los dioses. La noción de divinización del hombre, que recorre toda la tradición platónica, tiene aquí una de sus apoyaturas. En la medida en que el saber es propio de lo divino, para el hombre acceder a este saber y divinizarse forman parte de un mismo movimiento. De ahí que la filosofía sea concebida como una purificación, un despojarse de las opiniones humanas para acceder al conocimiento propio de lo divino. Cf. entre otros lugares *Smp.* 204 a y *Phdr.* 278 d.

<sup>78</sup> Cf. epígrafe 6.3, infra p. 153 y nota 211, infra p. 155.

de conocer. No se trata, pues, de investir al alma de una cualidad añadida a su naturaleza sino del acceso a aquello que la constituye en su mismo fundamento.

En este sentido, el adjetivo ἔμφωτος, que acompaña en este texto de *De Mysteriis* 1.3.2-18 al término γνῶσις, hace referencia a lo que nace con algo, a lo innato y connatural. Alude, además, a lo que está arraigado, internado, adentrado en algo. Apela a aquello en lo que está fundada nuestra misma naturaleza, a lo que antecede y posibilita nuestras potencias anímicas. De ahí que sea “superior a toda crítica y opción”, en la medida en que constituye la fuente del criterio y de la posibilidad misma de la elección. Este conocimiento connatural, coexistiendo con nuestra propia esencia (Συνυπάρχει γὰρ ἡμῶν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ), en tanto que principio originario de todas sus potencias, coexiste con el principio donde se ubica la raíz misma del deseo esencial del alma hacia el bien (τῇ πρὸς τὰγαθὸν οὐσιώδει τῆς ψυχῆς ἐφέσει συνυφέστηκεν): en el lugar más originario del alma, pues sólo lo semejante desea lo semejante. Este conocimiento divino está unido desde el origen con su causa, es decir, con el principio de toda divinidad. De modo que en tal conocimiento se expresa, como lo que se manifiesta con, el principio mismo de todo lo real.

Es interesante observar la insistencia con la que es señalada, en este texto, la coexistencia de este conocimiento acerca de los dioses con la esencia misma del alma a través de la utilización del prefijo συν-. Éste se une a cada una de las formas verbales que señalan la ubicación de este tipo de conocimiento en relación al alma, συν-υπάρχω y συν- υφίσταμαι. En contraste con ello, se utiliza el prefijo προ- para señalar la ubicación de este tipo de conocimiento respecto del nivel dianoético, en la utilización del verbo προ- υπάρχω<sup>79</sup>.

El prefijo συν- vuelve a ser utilizado, en este pasaje de *De Mysteriis* 1.3.2-18, para acentuar la unión de este conocimiento con su causa propia, sumándose a la significación del verbo ἐνώω que ya de por sí indica la unificación (συνήνωσά τε ἐξ ἀρχῆς πρὸς τὴν οἰκείαν αἰτίαν). La reunión y coexistencia con su principio propio y

---

<sup>79</sup> Tal anterioridad no debe ser entendida en términos temporales sino en tanto prioridad ontológica.

con la esencia misma del alma conforma una cualidad intrínseca a este tipo de conocimiento. De ahí que éste se sitúe como un elemento de mediación entre la esencia del alma y la causa de tal conocimiento sobre los dioses, que no puede ser sino el principio mismo de la divinidad.

El conocimiento acerca de los dioses, en tanto mediador que reclama del alma su apertura hacia un modo más alto de unión a lo divino, se sitúa en el lugar mismo donde reside la tendencia esencial del alma hacia el bien: “coexiste con la tendencia esencial del alma hacia el bien (τῆ πρὸς τὰγαθὸν οὐσιώδει τῆς ψυχῆς ἐθέξῃ συνυφέστηκεν)”, leemos en este texto de *De Mysteriis* 1.3.2-18 que venimos tratando en el presente epígrafe. Es interesante reparar en la utilización del término ἔφεσις, que marca la acción de tender hacia, de lanzarse hacia, de impulso y deseo: el conocimiento acerca de los dioses coexiste con el lugar del alma en que ésta tiende al cumplimiento del *telos* del conocimiento, la unión a lo divino. Se trata, pues, de un lugar de mediación, de una dinámica de tendencia, de un proceso y no de un momento cumplido. El conocimiento acerca de los dioses lleva al alma más allá de sí mismo, en el cumplimiento del deseo de contacto del alma con el bien, principio originario tanto de la esencia del alma como del conocimiento acerca de los dioses que coexiste con ella.

De esta manera, el conocimiento acerca de los dioses se halla en el nivel de la esencia, constituye para el alma la manifestación del principio divino con el que este conocimiento está unido desde el origen: συνήνωταί τε ἐξ ἀρχῆς πρὸς τὴν οἰκείαν αἰτίαν. El término ἀρχή debe entenderse en toda la profundidad de su significación, que trasciende el sentido temporal, aludiendo al principio en términos de fundamento y de principio rector. Este conocimiento tiene su raíz y fundamento, su principio rector en su causa propia, en la divinidad. De este modo, el conocimiento acerca de los dioses es capaz de despertar en el alma el deseo por el principio divino que lo fundamenta. Este modo de conocimiento es capaz de resonar en el alma, llegando a su misma esencia, donde radica su deseo por aquello que manifiesta el conocimiento acerca de los dioses. Este conocimiento corre, pues, paralelo al deseo del alma por su propio principio, en la medida en que está unido radicalmente a su propia causa, que no es otra que el bien del alma.

### 3.3. *El lugar propio del conocimiento acerca de los dioses.*

Jámblico continúa la reflexión en torno al conocimiento en la línea 1.3.6 del texto de *De Mysteriis* que venimos comentando desde el epígrafe anterior con una afirmación ambigua. En la significación que demos a esta afirmación se dirime el sentido mismo del término γνῶσις en este texto:

“Y si hay que decir verdad (Εἰ δὲ δεῖ τᾰληθὲς εἰπεῖν), el contacto con la divinidad no es tampoco conocimiento (γνῶσις), pues el conocimiento está separado de su objeto por una cierta alteridad. Y antes que la unión que conoce a otro como siendo diferente, está naturalmente la unión simple que nos liga a los dioses”<sup>80</sup>

Este “Εἰ δὲ δεῖ τᾰληθὲς εἰπεῖν” puede ser interpretado en dos sentidos. El primero de ellos sería el de considerar la afirmación como una simple aclaración a las líneas anteriores a este texto<sup>81</sup> que venían a referirse al conocimiento connatural acerca de los dioses (ἡ περὶ θεῶν ἔμφυτος γλῶσση), como vimos en el epígrafe anterior. Jámblico vendría a corregir lo dicho anteriormente, situándose en esta ocasión en un modo más apropiado de pensar, más cercano a la verdad.

Si consideramos acertada esta interpretación, la concepción del término γνῶσις seguiría la misma línea planteada en *De Mysteriis* 7.4.4-27<sup>82</sup>, al venir a enmendarse la concepción que encontrábamos en *De Mysteriis* 1.3.2-7 según la cual el nivel de la γνῶσις se situaba como anterior al razonamiento y a la demostración. En este sentido, se apuntaría nuevamente a que el contacto con la divinidad trasciende el ámbito del conocimiento dianoético, que vendría a significarse con el término γνῶσις. Éste exige para su cumplimiento de un grado de separación en que se haga posible el modo de referencia externo en el que se desarrolla, así como de la dualidad entre el que conoce y lo conocido. Ambos elementos, que, en última instancia, apuntan a un mismo marco, son trascendidos por el modo en el que tiene lugar la unión a lo divino: “Y antes que la unión que conoce a otro como siendo diferente, está naturalmente... la unión simple

---

<sup>80</sup> Fragmento del texto de *Myst.* 1.3.2-18, citado en el epígrafe anterior, supra p. 72.

<sup>81</sup> *Myst.* 1.3.2-7

<sup>82</sup> Cf. epígrafe 3.1. del presente capítulo, supra p. 70.

que nos liga a los dioses (Πρὸ δὲ τῆς ὡς ἑτέρας ἕτερον γιγνωσκούσης αὐτοφύης ἐστὶν... ἢ τῶν θεῶν ἐξηρημένη μονοειδῆς συμπλοκή”).

Otra de las posibles interpretaciones del texto, que consideramos más acorde a la gramática y al sentido profundo de la argumentación, sería la de que la afirmación que se lleva a cabo en *De Mysteriis* 1.3.2-7, referida al conocimiento connatural acerca de los dioses, no se vería corregida por el “Εἰ δὲ δεῖ τᾶληθὲς εἰπεῖν” sino que, con esta expresión, se estaría introduciendo una nueva diferenciación y un nuevo matiz: Se apuntaría a que el contacto con la divinidad trasciende, no sólo el conocimiento dianoético, sino también el conocimiento mismo de los dioses, en el sentido apuntado en *De Mysteriis* 1.3.2, en tanto que coexiste con la esencia misma del alma y está unido a su causa propia. Con ello se perfilaría una escala epistémica en la que el conocimiento connatural acerca de los dioses (ἢ περὶ θεῶν ἔμφυτος γλῶσση) habría de situarse en el ámbito del conocimiento de los seres realmente seres, esto es, de las formas eidéticas<sup>83</sup>. De tal modo que se refiriese al conocimiento que tiene lugar en el ámbito propio del intelecto, en tanto que éste despliega su función propia<sup>84</sup>. Si esto fuese así se estaría aludiendo a la distinción ya establecida en *De Mysteriis* 7.4.7-9<sup>85</sup> en el seno del modo de significación que acontece en unión intelectual con los dioses: esto es, una manera intelectual y otra “inefable, superior y más simple”. La segunda de ellas tendría lugar en el trascenderse del intelecto a sí mismo desde lo inefable que hay en él.

Desde esta perspectiva, el sentido de la noción de γνῶσις en este texto de *De Mysteriis* 1.3.2-18, estando al nivel de la actividad propia del intelecto, necesitaría de

---

<sup>83</sup> Con ello no queremos establecer una escala local en la cual las formas eidéticas estuviesen situadas en un más allá espacial. Pues lo propio de los seres superiores es estar presentes en los inferiores en el modo que les es connatural (cf. *Myst.* 5.23.1), sobreviniéndoles de ellos la esencia y la especie a los inferiores (Ib. 1.8.53). Antes bien, aludimos a grados diversos del conocimiento de lo real en su constitución misma. Asimismo, es interesante observar que también Plotino sitúa en el nivel eidético a los dioses y su conocimiento propio, anterior, asimismo, al razonamiento y a la argumentación que se despliegan en el tiempo. En *En.* VI 7 28 leemos: “<El intelecto> no nació de ningún otro más que del Primero (...) una vez nacido, generó consigo todos los Seres, toda la Belleza de las Formas, todos los Dioses Inteligibles.”

<sup>84</sup> Obsérvese que, en este caso, el término γνῶσις se habría utilizado en los textos que hemos comentado hasta ahora en dos sentidos. De un lado, para referirse al conocimiento relativo al nivel del razonamiento y la demostración en *Myst.* 7.4.4-27 y, de otro lado, para referirse al ámbito del conocimiento intelectual en el texto que nos ocupa, *Myst.* 1.3.2-7.

<sup>85</sup> A este respecto, Cf. el epígrafe 2.2 del presente estudio, supra p. 54.

una cierta dualidad propia de la intelección. Aquella dualidad atenuada en cuyo seno es posible hablar de intelecto y de intelección, aún en el sentido más cercano a la unidad, a través de la cual se realiza tal modo de conocimiento<sup>86</sup>. Esta interpretación explicaría el matiz que introduce en este texto el adverbio *πως*, a través del que tiende a atenuarse la noción de *έτερότης*. No se aludiría, entonces, a la alteridad propia del ámbito dianoético, aquella que se hace necesaria para establecer un conocimiento referencial o argumentativo. Antes bien, se estaría aludiendo a una cierta alteridad que se da desde la unidad y busca la culminación en la simplicidad cumplida de la unión a lo divino. En este sentido, “la unión simple que nos liga a los dioses (ή τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδής συμπλοκή)” es ontológicamente anterior y fundante del conocimiento connatural acerca de los mismos (ή περί θεῶν ἔμφυτος γλωσσηθ), en la medida en que éste sea interpretado como el conocimiento que se da en el nivel intelectual. Se establece, entonces, el matiz antes señalado también en este texto,

<sup>86</sup> En este sentido, es interesante acudir a Plotino. *En.* III 8.11.1-8: “Puesto que el intelecto es una especie de vista y una vista que está viendo, será una potencia que ha pasado al acto. Propias del intelecto serán, por tanto, de un lado, una materia, y de otro, una forma, o sea, de un lado, la visión en acto, y de otro, una materia sita en los inteligibles. En efecto, la visión en acto incluye dos cosas; es un hecho, al menos, que antes de ver era una sola. La unidad se ha hecho pues dualidad y la dualidad unidad. Ahora bien, a la visión sensible, su plenificación y su perfeccionamiento, diríamos le viene del objeto sensible, pero a la visión propia del intelecto su plenificación se la da el Bien (Ἐπι δὲ καὶ ὧδε· ἐπεὶ γὰρ ὁ νοῦς ἐστὶν ὄψις τις καὶ ὄψις ὁράωσα, δύναμις ἔσται εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα. Ἔσται τοίνυν τὸ μὲν ὕλη, τὸ δὲ εἶδος αὐτοῦ [οἶον καὶ ἡ κατ' ἐνέργειαν ὄρασις], ὕλη δὲ ἐν νοητοῖς· ἐπεὶ καὶ ἡ ὄρασις ἡ κατ' ἐνέργειαν διττὸν ἔχει· πρὶν γοῦν ἰδεῖν ἦν ἓν. Τὸ οὖν ἐν δύο γέγονε καὶ τὰ δύο ἓν. Τῇ μὲν οὖν ὄρασει ἡ πλήρωσις παρὰ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἡ οἶον τελείωσις, τῇ δὲ τοῦ νοῦ ὄψει τὸ ἀγαθὸν τὸ πληροῦν)”. Numerosos son los textos que, en la tradición neoplatónica, tratan esta gradación del conocimiento por la que el ámbito intelectual se sitúa en un nivel que requiere de una cierta multiplicidad y diferenciación, aún cuando ésta no sea externa como ocurre con el conocimiento sensible. A este respecto, afirma Plotino en relación al nivel de lo inteligible en *En.* V 8.4.4-11: “Se contemplan a si mismos en los demás [...] Cada uno posee a todos dentro de sí y ve, a su vez, en otro a todos, y todo es todo y cada uno es todo [...] El sol allá es todos los astros, y cada astro, a su vez, sol y todos los astros. En cada uno destaca un rasgo distinto pero exhibe todos (καὶ ἑαυτοὺς ἐν ἄλλοις [...] Καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ αὐτὸς ὅρα ἐν ἄλλῳ πάντα, ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἀπειρος ἢ αἴγλη [...] καὶ ἥλιος ἐκεῖ πάντα ἄστρα, καὶ ἕκαστον ἥλιος αὐτὸς καὶ πάντα. Ἐξέχει δ' ἐν ἑκάστῳ ἄλλο, ἐμφαίνει δὲ καὶ πάντα)”. En relación a la cuestión del carácter propio del conocimiento eidético, cf. *En.* V 8.10.30-40. La imagen de la unificación del conocimiento como el camino progresivo que lleva al santuario se repite en Plotino *En.* VI 7.35.10-19 y en Proclo *Theol. Plat.* 1.14.23. Asimismo, en numerosos lugares de su obra, Proclo atribuye una cierta diferenciación y pluralidad al conocimiento eidético, cf. *In. Ti.* 1.246.10. De ahí que tanto uno como otro muestren que el grado más alto de unidad con el principio divino tiene lugar más allá de la intelección: “Es la función propiamente intelectual del alma la que es capaz de abrazar las formas del intelecto y las diferencias que comportan, y que es la cima del intelecto y, como se dice, la flor y la existencia pura la que se une a las hénadas de todo lo que existe y a través de ella a la unidad oculta de todas las hénadas divinas (τῆς ψυχῆς τὸ μὲν νοερὸν ἰδίωμα καταληπτικὸν ὑπάρχειν τῶν νοερῶν εἰδῶν καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς διαφορᾶς, τὴν δὲ ἀκρότητα τοῦ <νοῦ> καί, ὡς φασι, τὸ <ἀνθος> καὶ τὴν ὑπαρξίν συνάπτεσθαι πρὸς τὰς ἐνάδας τῶν ὄντων καὶ διὰ τούτων πρὸς αὐτὴν τὴν πασῶν τῶν θείων ἐνάδων ἀπόκρυφον ἔνωσιν)” *Theol. Plat.* 1.15.1-6. Asimismo, cf. *En.* III 8.11.10-15 y apéndice II del presente estudio, infra p. 428.

apuntando a que la unión que nos liga a los dioses se sitúa al nivel de ese modo “inefable, superior y más simple (ἀφθέγκτως καὶ κρειπτόνως καὶ ἀπλουστέρωσ)”al que se alude en *De Mysteriis* 7.4.7.

A favor de esta interpretación se halla la afirmación de que este contacto, que trascendería el nivel propiamente intelectual, en tanto unión simple que nos liga a los dioses (ἡ τῶν θεῶν ἐξηρημένη μονοειδῆς συμπλοκή), está “siempre en acto a la manera del Uno (ἔστηκε γὰρ ἀεὶ κατ' ἐνέργειαν ἐνοειδῶσ)”. Se apela con ello a que el vínculo que une al hombre a lo divino, en su núcleo más íntimo, no se constituye desde la unidad de dos elementos extraños. Este vínculo se conforma en el lugar mismo donde reside toda simplicidad, en tanto anterior ontológicamente y sostenedora de toda potencia y de toda multiplicidad ulterior. En este sentido, el intelecto mismo, como potencia en la que culminan las facultades del alma, se asienta en la prioridad ontológica de este vínculo unitivo<sup>87</sup>. Las nociones de μονοειδῆς\ἐνοειδῶσ, utilizadas para mostrar la cualidad de este vínculo, se corresponderían con la noción de ἀπλουστέρωσ, utilizada en *De Mysteriis* 7.4.7 para definir el modo de significación que se halla más allá del nivel del intelecto en su función propia.

### 3.4. Γλωσσηδεῖλαι una nueva relación.

En el pasaje de *De Mysteriis* 1.3.2-18, que venimos analizando en los epígrafes anteriores, Jámblico utiliza la noción de εἰδέναι, que alude a la acción de contemplar, al saber contemplativo: “tenemos lo que somos en el saber contemplativo de los dioses (αὐτὸ ὅπερ ἐσμὲν ἐν τῷ τοὺς θεοὺς εἰδέλαι ἔχομεν)”, leemos en 1.3.17. Esta noción era ya utilizada en *De Mysteriis* 7.4.4-27, donde se afirmaba que “en el nombre nos es dado el saber contemplativo de la esencia, el poder y el orden divinos en su totalidad (τῆσ θείας οὐσίας καὶ δυνάμεωσ καὶ τάξεωσ ἔχομεν ὅλησ ἐν τῷ ὀνόματι τὴν εἶδεζη)”. La relación que establece esta noción con la de γνωσισ es aparentemente similar en ambos textos<sup>88</sup>. Sin embargo, en el presente texto de *De Mysteriis* 1.3.2-18

<sup>87</sup> En relación a la cualidad de este vínculo unitivo remitimos a su estudio pormenorizado en el cap. 7 del presente estudio, infra p. 180.

<sup>88</sup> Cf. el epígrafe 3.1 del presente capítulo, supra p. 70. En *Myst.* 7.4.4-27 se afirmaba que la dimensión simbólica del nombre divino es demasiado elevada para ser descompuesta con vistas a su conocimiento (γνωσισ) y, simultáneamente, que en el nombre nos es dado el saber contemplativo (εἶδησισ) de la esencia, el poder y el orden divinos. En este texto de *Myst.* 1.3.2-18 se juega con los mismos términos

la relación que establecen estos dos términos varía, debido a la distinta connotación que toma la noción de γνῶσις. Esta noción queda aquí referida al ámbito intelectual, mientras que en *De Mysteriis* 7.4.4-27 quedaba referida al ámbito del saber lógico-predicativo<sup>89</sup>.

De esta manera, en *De Mysteriis* 1.3.2-18 la noción de εἰδέναι viene a acercarse en su significado a la noción de γνῶσις. En este pasaje, ambos términos apuntan al modo de conocimiento relativo al ámbito eidético, que se corresponde con el nivel propio de la esencia del alma. Nivel que tiene su fundamento y su raíz en el vínculo unitivo que precede ontológicamente a todo modo de conocimiento, no sólo al dianoético sino también al intelectual.

En este sentido, el conocimiento connatural acerca de los dioses (ἢ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις) es comprendido como la dimensión que coexiste con la esencia misma del alma (Συνυπάρχει γὰρ ἡμῶν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ) en *De Mysteriis* 1.3.3. Y del mismo modo, el saber contemplativo de los dioses (τῷ τοὺς θεοὺς εἰδέναι) queda referido a aquello que somos (αὐτὸ ὅπερ ἐσμὲν) en *De Mysteriis* 1.3.18. Ambos términos hacen, pues, referencia al ámbito eidético situado al nivel de la esencia del alma.

De acuerdo con esta interpretación, en *De Mysteriis* 1.3.17-18: “Pues estamos nosotros contenidos en ella (la unión simple que nos liga a los dioses) y estamos llenos de ella y tenemos lo que somos en el saber contemplativo de los dioses”, se establece una jerarquía epistémica en los términos. La unión simple que nos liga a los dioses se sitúa en un nivel superior al saber contemplativo de los dioses. La raíz misma del alma se encuentra inmersa en el vínculo simple con lo divino. Tal vínculo, es, asimismo,

---

en una posición parecida. Sin embargo, en una lectura atenta, el significado de (γνῶσις) varía de un texto a otro. Son, por ello, textos centrales a la hora de atender al modo en que se cumple la dinamicidad significativa de este término. La ecuación en los significados sería la siguiente:

\*αὐτὸ τοῦτό ἐστιν αὐτοῦ τὸ σεμνότατον· κρείττων γὰρ ἐστιν ἢ ὥστε διαιρεῖσθαι εἰς γλῶσσηλ\ οὐδὲ γλῶσσιο ἐστιν ἢ πρὸς τὸ θεῖον συναφή.

\*τῆς θείας οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ τάξεως ἔχομεν ὅλης ἐν τῷ ὀνόματι τὴν εἰδεξ ἦλ\ αὐτὸ ὅπερ ἐσμὲν ἐν τῷ τοὺς θεοὺς εἰδέλαη ἔχομεν.

<sup>89</sup> A este respecto, cf. epígrafe 3.1, supra p. 70.

fuente de plenitud para el nivel propio de la esencia del alma: aquel en el que tiene lugar el saber contemplativo.

### **3.5. Jerarquía en los modos de conocimiento.**

De una lectura conjunta de los pasajes de *De Mysteriis* 7.4.10-24<sup>90</sup> y de 1.3.2-18<sup>91</sup>, que hemos estudiado en los epígrafes anteriores, se deriva una dinamicidad significativa concreta del término γνῶσις y una jerarquía en los modos de conocimiento que quedan designados con términos específicos. El término γνῶσις apunta al conocimiento propio del ámbito dianoético cuando viene referido a “nosotros” en *De Mysteriis* 7.4.10-24. En cambio, en *De Mysteriis* 1.3.2-18 apunta al ámbito de conocimiento intelectual, en la medida en que queda vinculado a los dioses. El término εἶδησις queda referido, en ambos pasajes, al saber contemplativo que une al hombre con los dioses, al ámbito intelectual, significación que abraza específicamente el término γνῶσις en determinados contextos. Éste viene a ubicarse, pues, como término genérico, en la medida en que puede comprender en su significación ambos modos de conocimiento<sup>92</sup>.

La jerarquía en los modos de conocimiento que se deriva de una lectura conjunta de los pasajes de *De Mysteriis* referidos sobre estas líneas está formada por tres niveles de conocimiento, cada uno de los cuales queda trascendido por el superior: El nivel inferior correspondería al conocimiento dianoético, aquel que se cumple en la multiplicidad y en la dualidad que requiere un proceso de referencia externa. Éste queda designado por el término γνῶσις asociado a “nosotros”. El nivel intermedio corresponde al ámbito intelectual, que se sitúa en el nivel de la esencia del alma, el ámbito de las formas eidéticas. Este nivel queda designado por el término γνῶσις cuando viene asociado a los dioses. Se refiere a él también el término εἶδησις o εἰδέναι, que en todos los casos está vinculado al saber intelectual de los dioses, en el que “tenemos lo que somos”, haciendo siempre referencia a la esencia del alma. Un

---

<sup>90</sup> Cf. epígrafe 3.1, supra p. 70.

<sup>91</sup> Cf. epígrafes 3.2-3.4, supra p. 72.

<sup>92</sup> Sobre este mecanismo de la lengua y sus implicaciones en el caso concreto de la filosofía presocrática, cf. el clarificador artículo de Tomás Calvo Martínez. *Léxico y Filosofía en los Presocráticos*, en *Logos*, 1971, p. 16. En él leemos: “La lengua actúa polarizando términos, neutralizando sentidos, llevando a cabo la sinonimización de palabras que en otro contexto no son sinónimos.”

tercer nivel se sitúa en el fundamento y raíz misma de la esencia del alma, trascendiendo el nivel de la esencia para abrazarlo desde su fuente. Este nivel trasciende el conocimiento en los dos sentidos antes apuntados, para ser designado en términos de contacto o de unión a lo divino. De este modo, antecede ontológicamente a los anteriores y los sostiene. No puede ser, en modo alguno, generado en el alma a partir de los anteriores como si de un nuevo elemento se tratara. Es lo más íntimo al alma desde su misma raíz, antes del tiempo. Si no estuviera ya en acto desde el origen, la posibilidad misma de la existencia del alma se vería negada. Es la fuente del ser del alma. De ahí que todo verdadero conocimiento se encamine a este cumplimiento, favoreciendo la reminiscencia y la vuelta del alma sobre sí misma<sup>93</sup>.

### 3.6. Καταλόεζηο y λνήζηηο su relación con la noción de γλωζηηο

La reflexión en torno al estatuto del conocimiento continúa en *De Mysteriis* 1.3.32-47, texto en el que hallamos utilizadas las nociones de γνωσις y εἶδησις con un sentido similar al que tienen en *De Mysteriis* 1.3.2-18<sup>94</sup>. Estas nociones se conjugan aquí con otros términos que pertenecen a su mismo campo semántico como κατανόησις y νόησις. El uso de estas nociones, que pertenecen al ámbito intelectual, en un sentido que se asimila al de γνωσις y al de εἶδησις viene a confirmar nuestro análisis anterior: El término γνωσις cuando apunta al conocimiento acerca de los dioses queda vinculado al conocimiento intelectual, como lugar de mediación para el acceso al contacto con lo divino como *telos* último del conocimiento. Bajo esta perspectiva abraza la significación del término εἶδησις que viene asociado de modo permanente a este tipo de conocimiento o saber contemplativo:

“Convenga también, pues, a los inmortales compañeros de los dioses *la intelección connatural de ellos* (ή σύμφυτος αὐτῶν κατανόησις); al igual que ellos poseen el ser de un modo siempre idéntico, así también el alma humana únase a

<sup>93</sup> De cara a la explicitación de esta jerarquía presentamos un esquema de los términos que se asocian a cada uno de los niveles:

1-En el nivel inferior estaría el conocimiento predicativo, “todas las cavilaciones y explicaciones discursivas” como se expresa en *Myst.* 7.4.9. – γλωζηηο(ήκίλ)

2-En el nivel intermedio estaría el conocimiento unido a los dioses por el intelecto que corresponde al nivel esencial del alma - ή περι θεῶν ἐκθπιηο γλωζηηο= τὸ τοὺς θεοὺς εἰδέλαη

3-El tercer nivel se significa en términos de contacto o de unión, ámbito que trasciende la esencia y la fundamenta - ή πρὸς τὸ θεῖον ζπλαθηή = ή τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδής ζπκπινθηή.

<sup>94</sup> Cf. epígrafe 3.2-3-4, supra p.72.

ellos, según los mismos principios, por el *conocimiento* (*γνώσει*), sin perseguir, en modo alguno, por representación, opinión o silogismo, que tienen su origen en el tiempo, la esencia superior a todos estos modos <de conocimiento>, sino que se unirá a ellos con las *intelecciones puras e irreprochables* (*καθαραῖς καὶ ἀμέμπτους νοήσεσιν*) que recibe de los dioses eternamente. Tú, en cambio, parece creer que idéntico es *el conocimiento* (*γνώσιν*) de las cosas divinas y de las demás, cualesquiera que sean, y que por antítesis se procura el miembro opuesto, como se acostumbra también en las proposiciones dialécticas. Pero no hay semejanza alguna, pues, *el saber contemplativo de ellos* (*αὐτῶν ἢ εἰδησις*) es diferente y aparte de toda oposición, y no consiste en un acuerdo momentáneo o en un proceso, sino que coexiste eternamente de modo simple en el alma<sup>95</sup>

El presente texto marca la misma distinción, ya apuntada en los pasajes anteriores<sup>96</sup>, entre un conocimiento que se cumple en el ámbito del razonamiento y de la referencia externa y otro que trasciende este nivel para unirse a los dioses a través de lo que les es semejante. La noción de *σύμφυτος κατανόησις* viene a significar este modo de conocimiento intelectual por el que el alma se une a lo divino. Éste trasciende el tiempo y el devenir, y, por ello, el ámbito de la oposición. Tal noción es paralela a la utilizada en *De Mysteriis* 1.3.3, *ἔμφυτος γνώσις*. Al igual que esta noción<sup>97</sup>, *σύμφυτος κατανόησις* hace referencia a lo que es connatural al alma, a aquello en lo que el alma está arraigada y que es de su misma naturaleza, a lo que le es semejante. El conocimiento intelectual propio de lo divino no es, pues, algo que le adviene al alma desde fuera y que sería extraño a su propia naturaleza. Bien al contrario, éste se cumple en el acceso del alma al lugar que la constituye en su núcleo mismo, aquel en el que está arraigada su misma naturaleza como fundamento de todas sus potencias. De ahí que se insista de nuevo en la afirmación de que este conocimiento “coexiste

<sup>95</sup> *Myst.* 1.3.30-47

Ἐοικέτω δὴ οὖν τοῖς αἰδίοις τῶν θεῶν συνοπαδοῖς καὶ ἡ σύμφυτος αὐτῶν κατανόησις· ὥσπερ οὖν αὐτοὶ τὸ εἶναι ἔχουσιν ἀεὶ ὠσαύτως, οὕτω καὶ ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ κατὰ τὰ αὐτὰ τῇ γνώσει πρὸς αὐτοὺς συναπτέσθω, *εἰκασία* μὲν ἢ *δόξη* ἢ *συλλογισμῶ* τινι, ἀρχομένοις ποτὲ ἀπὸ χρόνου, μηδαμῶς τὴν ὑπὲρ ταῦτα πάντα οὐσίαν μεταδιώκουσα, ταῖς δὲ καθαραῖς καὶ ἀμέμπτους *νοήσεσιν* αἷς εἴληφεν ἐξ αἰδίου παρὰ τῶν θεῶν, ταύταις αὐτοῖς συνηρητημένη· σὺ δ' ἔοικας ἡγεῖσθαι τὴν αὐτὴν εἶναι τῶν θεῶν καὶ τῶν ἄλλων ὁποιοῦν *γνώσιν*, δίδοσθαί τε ἀπὸ τῶν ἀντικειμένων τὸ ἕτερον μόριον, ὥσπερ εἶωθε καὶ ἐπὶ τῶν ἐν ταῖς διαλέκτοις προτεινομένων· τὸ δ' οὐκ ἔστιν οὐδαμῶς παραπλήσιον· ἐξήλλακται γὰρ αὐτῶν ἢ *εἰδησις*, ἀντιθέσεώς τε πάσης κεχώρισται, καὶ οὐκ ἐν τῷ συγχωρεῖσθαι νῦν ἢ ἐν τῷ γίγνεσθαι ὑφέστηκεν, ἀλλ' ἦν ἐξ αἰδίου μονοειδῆς ἐπὶ τῇ ψυχῇ συνυπάρχουσα.

<sup>96</sup> Cf. por ejemplo, *Myst.* 1.3.2-18.

<sup>97</sup> Cf. epígrafe 3.2, supra p. 72.

eternamente de modo simple en el alma (ἐξ αἰδίου μονοειδῆς ἐπὶ τῇ ψυχῇ συνυπάρχουσα)<sup>98</sup>.

En este sentido, es interesante notar la duplicidad de referencias del genitivo αὐτῶν que acompaña a σύμφυτος κατανόησις en este pasaje 1.3.30-47 de *De Mysteriis*. Este genitivo puede ser interpretado como refiriéndose a los dioses mismos y a sus compañeros que les contemplan. Se muestra con ello que una sola es la contemplación: tanto la contemplación con la que los compañeros de los dioses contemplan a los dioses como la actividad contemplativa de éstos<sup>99</sup>. El saber contemplativo se cumple, así, trascendiendo toda oposición (αὐτῶν ἢ εἶδησις, ἀντιθέσεώς τε πάσης κεχώρισται). El conocimiento intelectual de lo divino abraza el alma en la unidad misma que antecede ontológicamente toda oposición, abrazando los contrarios y trascendiéndolos en este mismo acto.

En este pasaje, el término γνῶσις queda ligado en su significación a la noción de σύμφυτος κατανόησις situándose en la vía misma de unión del alma a lo divino. Ésta ha de unirse a los dioses no por lo que es ajeno a lo divino, desde la multiplicidad o el devenir en sí mismos, ni por las potencias cognoscitivas que acompañan a este ámbito sino por lo que le es semejante. Tal conocimiento intelectual, que se cumple por semejanza, queda contrapuesto al conocimiento que se cumple por alteridad y oposición, aquel que concierne a la representación, la opinión o el silogismo (εἰκασία μὲν ἢ δόξη ἢ συλλογισμῶ)<sup>100</sup>. La unión a lo divino tiene lugar, pues, a través del conocimiento (τῇ γνώσει) referido éste al ámbito de “las intelecciones puras e irreprochables (καθαραῖς καὶ ἀμέμπτοις νοήσεσιν)”. De este modo, la noción de γνῶσις apunta en este pasaje de *De Mysteriis* 1.3.30-47 al ámbito intelectual, situándose en el camino de unión del alma a lo divino, trascendiendo todo conocimiento discursivo.

---

<sup>98</sup>Cf. La afirmación paralela llevada a cabo en *Myst.* 1.3.3: “Con nuestra misma esencia coexiste el conocimiento connatural acerca de los dioses (Συνυπάρχει γὰρ ἡμῶν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἢ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις)”.

<sup>99</sup> A este respecto, cf. *En.* III 8.8.25-30, V 8.10.25-40 y *Myst.* 4.3

<sup>100</sup> Cf. *Myst.* 7.4.4-27 donde el término γνῶσις apuntaba a este ámbito de conocimiento referido como aquel que se da en “las cavilaciones y explicaciones discursivas (ἐπινοίας καὶ λογικὰς διεξόδους)”. A este respecto, cf. epígrafe 3.1.

En este punto, es importante notar el carácter receptivo del conocimiento intelectual: el camino de unificación del alma se lleva a cabo a través de las intelecciones que ésta recibe de los dioses. Estas intelecciones puras e irreprochables, el alma las recibe de los dioses eternamente (αἴς ἐλήφεν ἐξ ἀιδίου παρὰ τῶν θεῶν). Esta recepción es eterna, en tanto que trasciende el tiempo y el devenir. En este sentido, el perfecto de λαμβάνω que aquí utiliza Jámblico apunta a una recepción permanente<sup>101</sup> que constituye al alma en su esencia misma, allí donde su modo de ser es siempre idéntico. En este pasaje de *De Mysteriis* 1.3.30-47 se insiste, en varias ocasiones, en el carácter eterno del conocimiento de lo divino en el alma. Éste coexiste eternamente de modo simple en el alma, constituyendo la raíz de todas sus potencias. De ahí que los modos de conocimiento que tienen su origen en el tiempo no puedan alcanzar este modo de conocimiento, por desplegar su actividad al nivel de la multiplicidad y del devenir. Estos envuelven la alteridad y el despliegue discursivo desde la oposición de lo que es divergente, sin trascender al nivel de la semejanza en la que tiene lugar el acercamiento del alma a lo divino<sup>102</sup>.

### **3.7. El carácter intelectual del conocimiento simbólico: las nociones γλωσση|εἶδεζην.**

En conclusión, podemos afirmar que en el pasaje de *De Mysteriis* 1.3.30-47, que hemos tratado en el epígrafe anterior, la noción de γνῶσις, apuntando al modo de conocimiento intelectual, se aplica como término genérico al campo de significación específico de la noción de εἶδησις. Ambas nociones vienen, pues, a referirse al ámbito de conocimiento intelectual que se sitúa, más allá de los modos de conocimiento discursivos, en el camino mismo de unión del alma a lo divino. En *De Mysteriis* 7.4.4-

---

<sup>101</sup> El sentido que adquiere el perfecto castellano no da cuenta de los matices aspectuales de este tiempo en lengua griega. El perfecto griego viene a significar una acción que comienza en el pasado extendiéndose al presente. En este sentido, puede ser utilizada acompañando a la noción misma de atemporalidad que conlleva la eternidad. El alma tiene recibidas las intelecciones de los dioses y las sigue recibiendo en el presente. Asimismo, la preposición ἐκ que acompaña a ἀιδίου debe ser interpretada tanto en el sentido mismo de la atemporalidad de tal recepción como del origen causal de la misma: Esta recepción, procediendo de la eternidad, trasciende el tiempo y el devenir temporal.

<sup>102</sup> Es importante tomar en cuenta que se trata de modos diferentes de conocimiento, de los cuales no se infiere la existencia de dos realidades separadas, el tiempo y la eternidad, sino que, antes bien, se alude a diferentes niveles de una misma realidad. En ella, lo divino abraza cada momento del tiempo y las medidas mismas de los seres proceden y tienen su fundamento en este principio.

27<sup>103</sup>, sin embargo, el término γνῶσις era utilizado para referirse al ámbito de conocimiento que se corresponde con “todas las cavilaciones y explicaciones discursivas”. La noción de γνῶσις era allí vinculada a los modos de conocimiento que caen exclusivamente bajo el ámbito de lo humano. Estos debían ser apartados para acceder al modo de saber intelectual ligado a la dimensión simbólica de los nombres divinos. La noción de γνῶσις apunta, pues, tanto al nivel de conocimiento dianoético como al intelectual, especificando su significado según los contextos. Sin embargo, la noción de εἶδησις aparece, en todos los casos, referida al saber contemplativo vinculado a lo divino, significando el modo de conocimiento en el que se constituye la esencia misma del alma, aquel que “de modo simple coexiste eternamente en el alma”.

El ámbito propio de expresión del conocimiento simbólico se situará, como veremos en el próximo capítulo, en este nivel que viene demarcado por los términos γνῶσις y εἶδησις, en cuanto referidos al ámbito intelectual. Tal modo de conocimiento se cumple en una unificación progresiva de las potencias anímicas que arriba, en última instancia, al núcleo de la semejanza. Su carácter activo trasciende el ámbito de lo predicativo: conocer supone aquí acceder al lugar de la semejanza en el alma. De esta manera, el alma ha de verse transformada en este modo de conocimiento que la asimila a aquello que contempla. A la cualidad propia del carácter intelectual de la dinámica que facilita el conocimiento simbólico dedicaremos el próximo capítulo.

---

<sup>103</sup> Cf. epígrafe 3.1, supra p. 70.

#### 4. SOBRE LA NATURALEZA INTELECTUAL DEL SÍMBOLO: DE MYSTERIIS 2.11.16-56, UN TEXTO POLEMICO.

En el presente capítulo seguiremos profundizando en nuestra comprensión del símbolo y en la naturaleza de su carácter epistémico. Tras haber perfilado, en el capítulo precedente, la cartografía de los modos de conocimiento que encontramos en el *De Mysteriis*, y con el fin de ubicar el lugar propio del conocimiento simbólico, vamos a indagar en su cualidad intelectual. Esta cualidad plantea problemas de interpretación que han venido ha dirimirse, en la mayoría de las ocasiones, sobre la planta que instituyera Dodds, a la que nos hemos ya referido anteriormente<sup>104</sup>. Se suele partir del presupuesto del carácter irracional del símbolo y se da un valor central a determinados textos, dejando otros de lado y proyectando sobre aquellos significados que vienen a validar la tesis de partida. Una tesis que no da cuenta, por lo demás, de la complejidad de los textos y que provoca problemas en lo referente a desplegar una hermenéutica conjunta e integrada, generando contradicciones entre ellos.

De este modo, para poner de relieve el carácter no intelectual del símbolo se aduce *De Mysteriis* 2.11.16. Texto que vendría a ejemplificar el proceso de introducción de la filosofía Neoplatónica en el ámbito de lo irracional a partir de Jámblico. Reproducimos la traducción que hace del mismo Pierre Hadot, uno de los grandes estudiosos del Neoplatonismo, al que debemos una importante parte de los estudios y traducciones actuales de Plotino: “L’accomplissement des opérations ineffables qui dépassent toute connaissance, selon un mode qui convient aux dieux, et la puissance des <symboles> indecibles compris par les dieux seuls produisent l’union théurgique. Ainsi n’est-ce point par l’intelligence que nous accomplissons les choses sacrées : sinon cette opération sera un effet de notre intelligence y dépendra de nous”. Tras citar el texto añade que: “Ce texte de Jamblique montre bien le supernaturalisme qui a envahi le platonisme tardif et qui sépare si profondément Jamblique de Plotin et de Porphyre”<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> A este respecto, cf. apéndice II, supra p. 428.

<sup>105</sup> Pierre Hadot, en la obra de Lewy Hans. *Chaldean Oracles and theurgy*. París, 1978, p. 717.

Este texto es, asimismo, citado por H. D. Saffrey, otro importante y prolífico estudioso del Neoplatonismo, añadiendo la siguiente interpretación: “Ce qui veut dire que pour Jamblique, l’union a la divinité est un rite ineffable où opèrent non pas les forces de notre esprit, mais l’action des dieux déclenchée par la manipulation des symboles”<sup>106</sup>. También Luc Brisson, reconocido especialista en los estudios neoplatónicos, al que debemos una magnífica traducción de la *Vida Pitagórica* de Jámblico, cita este texto, al que hace el siguiente comentario: “La vérité ne peut être atteinte qu’au terme d’une révélation que dispensent les dieux eux-mêmes qui apportent ainsi un remède à la faiblesse humaine”<sup>107</sup>.

Estas hermenéuticas tienden a dar por sentado, como ya lo hiciera Dodds, el carácter irracional del símbolo, carácter que vendría a introducir una novedad en el pensamiento de raigambre platónica. El hombre deja de confiar en la potencia del intelecto, abandonándose a mediaciones de corte irracional que puedan llegar a salvar la impotencia del alma ante lo divino<sup>108</sup>. Sin embargo, estas interpretaciones no dejan cabida a una lectura integrada de los textos, planteando problemas de incompatibilidad entre ellos. Tal es el caso de la comprensión conjunta del texto citado (*De Mysteriis* 2.11.16) donde supuestamente se mostraría el carácter no intelectual del símbolo y *De Mysteriis* 7.4.1 donde se afirma expresamente que los nombres divinos, en su carácter simbólico, tienen un modo de significar “en unión intelectual con los dioses (κατὰ νοῦν τοῖς θεοῖς συνηνωμένος)”. Añadiendo que: “lo que hay que retener en los nombres es precisamente aquella huella intelectual y divina, que constituye un símbolo de la semejanza divina (Ὅσπερ δέ ἐστι νοερός καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικός χαρακτήρ, τοῦτον ὑποθετέον ἐν τοῖς ὀνόμασιν)”<sup>109</sup>.

---

<sup>106</sup> H. D. Saffrey. *La théurgie chez les néoplatoniciens*, en *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*. París, 1990, p. 168.

<sup>107</sup> Luc Brisson. *Orphée, Pythagore et Platon. Le mythe qui établit cette lignée*, en *Metaphysic und Religion*. Leipzig, 2002, p. 423.

<sup>108</sup> Tal como expresará Saffrey (op. cit. p. 164): “Renonçant à l’effort de la raison, on souhaite donc sortir de la nuit de l’esprit par un enseignement venu de l’Au-delà et auquel il n’y a plus qu’à ajouter foi”. Súbitamente un gran pesimismo y una gran impotencia habrían venido a apoderarse de aquél espíritu griego que confiaba en sus propias fuerzas como único bagaje en su comprensión de lo real. Tal vez esta cartografía de la mutación del espíritu griego sea deudora de hermenéuticas posteriores que han querido ver en él el precursor del pensamiento ilustrado contra las potencias irracionales del mito. Tal vez ni el espíritu griego fue nunca tan autosuficiente ni llegó a ser nunca tan pesimista e impotente. En este punto se hace necesaria una nueva perspectiva que arroje una nueva luz al sentido interno de los textos del platonismo para llegar a comprender la coherencia profunda que anima a los neoplatónicos de la escuela de Atenas. Sobre este punto, cf. capítulo 11, infra p. 351.

<sup>109</sup> A este respecto, cf. epígrafe 2.2 (supra p. 54) y 9.7 del presente estudio, infra p. 281.

Del modo en que sean interpretados estos textos se deriva una comprensión concreta de la naturaleza del símbolo y de su lugar en el marco epistémico perfilado por Jámblico. No es poco lo que se juega en la lectura de los mismos, por ello proponemos dejar entre paréntesis las teorías acerca de la condición irracional del símbolo y atender a los textos desde sí mismos. Proponemos ahondar en el sentido interno de las afirmaciones acerca de la condición intelectual del símbolo que se llevan a cabo en ellos, a través de un estudio estructural y semántico del léxico referido a lo intelectual. A partir del mismo, intentaremos desplegar una hermenéutica que abrace el sentido conjunto de las diferentes afirmaciones, que se muestran, en un primer momento, aparentemente contradictorias.

De esta manera, daremos prioridad, de un lado, al estudio detenido de los textos, de otro, a ensayar una hermenéutica que muestre su sentido interno como un sentido coherente que los abraza en su integridad, mostrando la compatibilidad de las diferentes afirmaciones que se encuentran en ellos. Este estudio ha de llevarnos a poner de manifiesto la dinamicidad propia del léxico referido a lo intelectual. Veremos cómo los términos que pertenecen al campo semántico que queda referido al ámbito epistémico guardan en sí una dinamicidad que apunta, en última instancia, a la dinamicidad misma que constituye tanto a la realidad como al alma. Esta condición dinámica de las nociones centrales de la filosofía de Jámblico exige de una exégesis que sea capaz de sintonizar con ella, dando cuenta de su sentido interno más allá de proyecciones semánticas rígidas. De esta manera, analizaremos la estructura semántica en la que se engarzan los términos y de la que extraen su sentido propio. A través de este estudio iremos profundizando en la naturaleza del símbolo y en su cualidad intelectual, que no se deja apresar en las categorías que lo definen como un elemento irracional que viniera a salvar la impotencia y la desconfianza en las fuerzas propias del alma humana<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> Una hermenéutica atenta a los textos y a su lectura conjunta ha de mostrarnos que la distancia que se quiere ver entre Jámblico y el Neoplatonismo anterior no es tal. El nervio propio de esta filosofía no ha de buscarse en su carácter irracional, ni en un supuesto pesimismo que se entregara a las fuerzas irracionales de la religión. Bien al contrario, tal nervio propio, que marcará la escuela de Atenas, ha de verse en el ingente esfuerzo intelectual que lleva a cabo por intentar articular y dar una coherencia interna a los rituales del mundo pagano desde la filosofía neoplatónica, en un desesperado intento por salvar la vigencia de un mundo, que estaba siendo amenazado por el imparable ascenso del cristianismo.

Llevaremos a cabo esta tarea estudiando de cerca el pasaje de *De Mysteriis* 2.11.56 al que nos hemos referido más arriba, investigando el sentido del léxico referido a lo intelectual, de cara a profundizar en la naturaleza del símbolo. En esta labor nos será necesario volver a recurrir a *De Mysteriis* 7.4.4-27<sup>111</sup>, que retomaremos esta vez para llevar a cabo una lectura comparada de estos dos pasajes. De este modo, podremos delimitar la comprensión del símbolo que se deriva de esta lectura conjunta.

El pasaje de *De Mysteriis* 2.11.56 guarda una complejidad extrema, quedando reflejadas en él muchas de las ideas que constituyen el eje del pensamiento de Jámblico. Prácticamente cada término ha de ser discutido, así como ha de compararse su contexto estructural y semántico con el que figura en otros lugares de la obra. De lo contrario, se corre el riesgo de aislar determinadas nociones, proyectando sobre ellas significados que no les corresponden. Con ello, no alcanzaríamos el corazón del sentido de las afirmaciones que se hacen en las líneas que trataremos a continuación, tendiendo, en este mismo movimiento, a proyectar semánticas no acertadas no sólo sobre este texto sino sobre el conjunto del pensamiento de Jámblico.

En un primer momento, centraremos nuestra atención en una afirmación que contiene una expresión paradójica, en cuya resolución habremos de buscar una clave hermenéutica importante para dilucidar el sentido del resto del texto. A partir de ella, se irá desplegando nuestra argumentación, tratando de dar cuenta de una exégesis del texto compatible con la globalidad de la filosofía de Jámblico. Citamos a continuación este complejo pasaje de *De Mysteriis* 2.11.16-56:

“Y tampoco el pensamiento une a los teúrgos con los dioses, pues en tal caso ¿qué impediría a los que filosofan especulativamente tener la unión teúrgica con los dioses? Ahora bien, la verdad no es así, sino que la unión teúrgica es infundida por la eficacia de aquellas obras que son inefables y que, por encima de toda intelección, son llevadas a cabo como corresponde a lo divino, así como por el poder de los símbolos silenciosos, comprendidos por los dioses solamente. Por ello, tampoco los llevamos a cabo con el pensar, pues, en tal caso, su actividad sería intelectual y producto nuestro. Pero ni lo uno ni lo otro es verdad. En efecto, incluso sin que nosotros pensemos los símbolos mismos cumplen su función propia por sí

---

<sup>111</sup> Cf. supra p. 55 y epígrafe 3.1, supra p. 70.

mismos, y el inefable poder de los dioses, hacia los que estos símbolos se elevan, reconoce sus propias imágenes él mismo por sí mismo y no porque sea despertado por nuestro pensamiento. Pues no es natural que lo que abraza sea puesto en movimiento por lo abrazado, ni lo perfecto por lo imperfecto ni el todo por las partes. De ahí, que tampoco las causas divinas sean llamadas al acto por una acción previa de nuestros pensamientos: y si bien éstos, junto con todas las mejores disposiciones del alma y nuestra pureza, tienen que darse con anterioridad como causas en alguna medida coadyuvantes, sin embargo lo que propiamente despierta la voluntad divina son los símbolos divinos mismos. De modo que lo divino se pone en movimiento ello mismo por sí mismo, sin recibir de los seres inferiores ningún principio de su acto propio.

Y me he extendido en estas cosas para que no creas que la plena potencia del acto teúrgico proviene de nosotros y para que no pienses tampoco, ni que su obra se lleva a cabo correctamente por estar nuestros pensamientos correctamente dispuestos, ni que se realiza erróneamente por equivocarnos nosotros. Pues aún cuando conociéramos las propiedades que acompañan a cada género no habríamos alcanzado tampoco aún la verdad de sus obras. No obstante, la unión activa no se genera nunca sin el conocimiento, si bien éste no se identifica con aquella. De modo que tampoco <se identifica con aquella> la pureza divina <que se produce> mediante el conocimiento recto, como la del cuerpo <se produce> mediante la abstinencia, si bien está trascendentalmente unida y purificada en mayor medida, incluso, que el conocimiento. Y tampoco, ninguna otra de tales cosas, de naturaleza humana, que hay en nosotros, contribuye en nada al cumplimiento de las acciones divinas”<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> *Myst.* 2.11.16-56

οὐδὲ γὰρ ἡ ἔννοια συνάπτει τοῖς θεοῖς τοὺς θεουργοὺς· ἐπεὶ τί ἐκώλυε τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας ἔχειν τὴν θεουργικὴν ἔνωσιν πρὸς τοὺς θεοὺς; νῦν δ' οὐκ ἔχει τό γε ἀληθές οὕτως· ἀλλ' 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 τῷ 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, ἀρρητος δύναμις αὐτὴ ἀφ' ἑαυτῆς ἐπιγιγνώσκει τὰς οἰκείας εἰκόνας, ἀλλ' οὐ τῷ διεγείρεσθαι ὑπὸ τῆς ἡμετέρας νοήσεως· οὐδὲ γὰρ ἔχει φύσιν τὰ περιέχοντα ὑπὸ τῶν περιεχομένων οὐδὲ τὰ τέλεια ὑπὸ τῶν ἀτελῶν οὐδ' ὑπὸ τῶν μερῶν τὰ ὅλα ἀνακινεῖσθαι. Ὅθεν δὴ οὐδ' ὑπὸ τῶν ἡμετέρων νοήσεων προηγουμένως τὰ θεῖα αἶτια προκαλεῖται εἰς ἐνέργειαν· ἀλλὰ ταύτας μὲν καὶ τὰς ὅλας τῆς ψυχῆς ἀρίστας διαθέσεις καὶ τὴν περὶ ἡμᾶς καθαρότητα ὡς συναίτια ἅττα προὑποκείσθαι χρή, τὰ δ' ὡς κυρίως ἐγείροντα τὴν θεῖαν βούλησιν αὐτὰ τὰ θεῖα ἐστὶ συνθέματα· καὶ οὕτω τὰ τῶν θεῶν αὐτὰ ὑφ' ἑαυτῶν ἀνακινεῖται, ὑπ' οὐδενὸς τῶν ὑποδεεστέρων ἐνδεχόμενά τινα εἰς ἑαυτὰ ἀρχὴν τῆς οἰκείας ἐνεργείας.

#### 4.1 “*Intelectual y producto nuestro (λνεξὰ θαὶ ἀθ' ἡκῶλ ἐλδηδνκέλε)*”: acerca de una afirmación paradójica.

La afirmación de la que partirá nuestro análisis se encuentra expresada en el contexto de las siguientes líneas del pasaje de *De Mysteriis* 2.11.16-56:

“La unión teúrgica es infundida por la eficacia de aquellas obras que son inefables y que, por encima de toda intelección, son llevadas a cabo como corresponde a lo divino, así como por el poder de los símbolos silenciosos, comprendidos por los dioses solamente. Por ello, tampoco los llevamos a cabo con el pensar, pues, en tal caso, *su actividad sería intelectual y producto nuestro (νοερὰ αὐτῶν ἡ ἐνέργεια καὶ ἀφ' ἡμῶν ἐνδιδομένη)*”.

La expresión “sería intelectual y producto nuestro (νοερὰ αὐτῶν ἡ ἐνέργεια καὶ ἀφ' ἡμῶν ἐνδιδομένη)” resulta paradójica en extremo si atendemos a los lugares del *De Mysteriis* y del conjunto de la obra de Jámblico donde es utilizado el término νοερός y otros términos de su mismo campo semántico. Estos términos, en la mayoría de las ocasiones, aparecen asociados a lo divino, así como al elemento mismo que une a los hombres con los dioses. El hombre, accediendo a la capacidad intelectual del alma, accede al vínculo que le une a lo divino y le libera de la fatalidad<sup>113</sup>. Tal modo de conocimiento, que se cumple en orden a la semejanza y que se da sin oposición, constituye la mediación misma que conduce al hombre al modo de conocer de los dioses. En este sentido, leíamos en el *De Mysteriis* 1.3.35-40<sup>114</sup>:

“El alma humana únase a ellos, según los mismos principios, por el conocimiento, sin perseguir, en modo alguno, por representación, opinión o silogismo, que tienen

---

Ταῦτα δὴ τοῦδε ἕνεκα ἀπεμήκυνα, ὅπως μὴ νομίζης ἀφ' ἡμῶν εἶναι τὸ πᾶν κύρος τῆς ἐν ταῖς θεουργίαις ἐνεργείας, μηδ' ἐν ταῖς ἐννοίαις ταῖς ἡμετέραις ἀληθῶς διακειμέναις ὑπολάβης καὶ τὸ ἀληθές αὐτῶν ἔργον κατορθοῦσθαι, μηδ' ἐν τῇ ἀπάτῃ διαψεύδεσθαι. Οὐδὲ γὰρ εἰδὼν τὰ ἐκάστω γένει παρακολουθοῦντα ἴδια, ἤδη καὶ τετυχῆκαμεν αὐτῶν τῆς ἐπὶ τῶν ἔργων ἀληθείας. Ἀλλ' οὐκ ἄνευ μὲν τοῦ γινῶναι παραγίγνεται ποτε ἡ δραστικὴ ἔνωσις, οὐ μὴν ἔχει γε πρὸς αὐτὴν ταυτότητα· ὥστε οὐδ' ἡ καθαρότης ἡ θεία διὰ τῆς ὀρθῆς γνώσεως, ὥσπερ ἡ τοῦ σώματος διὰ τῆς ἀγνείας, ἀλλὰ καὶ τοῦ γινώσκειν μᾶλλον ὑπερήνωται αὕτη καὶ ἀποκεκάθαρται. Οὐδ' ἄλλο τοῖνον οὐδὲν τῶν ἐν ἡμῖν τοιοῦτον ὑπάρχον, ὅποια τὰ ἀνθρώπινα, συνεργεῖ τι πρὸς τὸ τέλος τῶν θείων πράξεων.

<sup>113</sup> Cf. *Myst.* 8.6.11 ss.

<sup>114</sup> Este texto ha sido tratado, en relación al estudio de la cartografía epistémica perfilada por Jámblico, en el epígrafe 3.6, supra p. 83.

su origen en el tiempo, la esencia superior a todos estos modos <de conocimiento>, sino que se unirá a ellos con las intelecciones puras e irreprochables (καθαραῖς καὶ ἀμέμπτους νοήσεσιν) que recibe de los dioses eternamente.”

En consonancia con el resto de la obra, este texto, como vimos en el capítulo precedente, presenta el conocimiento intelectual como un elemento de mediación que el alma recibe eternamente de lo divino y que la constituye en su esencia misma. Este modo de conocimiento, más allá tiempo y la oposición, trasciende los modos de conocimiento que Jámblico asocia a lo humano, aquellos que propiamente se presentan como “producto nuestro”: la representación, la opinión y el silogismo (εἰκασία μὲν ἢ δόξη ἢ συλλογισμῶ).

El conocimiento intelectual funda la multiplicidad de las potencias anímicas, constituyendo el lugar mismo donde lo divino se expresa en el alma. En tanto que expresión de la divinidad, tiene la potencia de conducir al alma a grados crecientes de unidad, hasta desembocar en la unión trascendente que constituye el centro mismo del alma. En ningún caso, pues, podría concebirse que lo que compete a lo intelectual, en el sentido ahora expresado, fuese “producto nuestro”. Antes bien, trasciende y eleva nuestros modos propios de conocer, perfeccionando la capacidad cognoscitiva del alma.

La concepción según la cual lo causado no puede, en modo alguno, constituir la fuente y raíz de la causa recorre la totalidad de la filosofía de Jámblico. La dirección de la causación es la inversa, de tal manera que la causa constituye la fuente y la raíz de lo causado, estando presente en el modo trascendente que le es propio. Lo intelectual, en tanto que principio de causación<sup>115</sup>, que constituye la esencia misma del alma, no puede, en modo alguno, ser “producto nuestro”. Tampoco los modos de conocimiento asociados a lo propiamente humano pueden alcanzar el modo de conocimiento propio del intelecto y mucho menos causarlo. Antes bien, estos modos de conocimiento se ven elevados y trascendidos en el conocimiento intelectual, que

---

<sup>115</sup> A este respecto, cf. *Myst.* 5.10.60: “El alma es perfeccionada por el intelecto, la naturaleza por el alma y lo demás es alimentado, del mismo modo, por sus causas (Ψυχὴ μὲν γὰρ ἀπὸ νοῦ τελειοῦται, φύσις δὲ ἀπὸ ψυχῆς, τὰ τε ἄλλα ὡσαύτως ἀπὸ τῶν αἰτίων τρέφεται).”

siendo un conocimiento divino, conduce a la unión con el principio mismo de la divinidad.

La condición paradójica de la afirmación que encontramos en el pasaje de *De Mysteriis* 2.11.16 que ahora tratamos<sup>116</sup>, nos conduce a una mayor perplejidad si la comparamos con la afirmación que se llevaba a cabo en *De Mysteriis* 7.4.11-27<sup>117</sup> sobre el modo de significar del nombre divino en su carácter simbólico. Éste se caracterizaba como un modo de significar “en unión intelectual con los dioses (*κατὰ νοῦν τοῖς θεοῖς συνηνωμένος*)”. Asimismo, en este texto se afirmaba que:

“Lo que hay que retener en los nombres es precisamente aquella huella, *intelectual* y *divina*, que constituye un símbolo de la semejanza divina (*νοερός καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικὸς χαρακτήρ*). Pues <esta dimensión simbólica> es lo más augusto que hay <en el nombre>, incluso si es desconocida para nosotros (*ἄγνωστος ἡμῖν*): en efecto, es demasiado elevada como para ser descompuesta con vistas a su conocimiento (*διαρεῖσθαι εἰς γνῶσιν*)”.

La propiedad simbólica del nombre divino queda ligada, en este pasaje, al ámbito intelectual. La huella intelectual que hemos de retener en el nombre tiene un carácter divino: procede de lo divino y conduce a la semejanza divina. También en este pasaje de *De Mysteriis* se oponía este conocimiento, propiamente intelectual, con el modo de conocimiento asociado a nosotros: “todas las cavilaciones y explicaciones discursivas (*πάσας ἐπινοίας καὶ λογικὰς διεξόδους*)”. Éstas habían de ser trascendidas en el modo de saber intelectual que porta la naturaleza simbólica del nombre divino. Esta naturaleza simbólica se despliega en orden al nivel intelectual, en tanto que abre al alma a un saber que se cumple en grados crecientes de semejanza hasta arribar, en última instancia, a su culminación en la unión a lo divino<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup> Esto es, que las obras inefables y los símbolos silenciosos no los llevamos a cabo con el pensar, pues en tal caso “su actividad sería intelectual y producto nuestro (*νοερὰ αὐτῶν ἢ ἐνέργεια καὶ ἀφ' ἡμῶν ἐνδιδομένη*)”.

<sup>117</sup> Cf. epígrafe 2.2, supra p. 54.

<sup>118</sup> Esta experiencia del núcleo mismo de la semejanza trasciende toda forma y, con ella, el conocimiento intelectual, comprendido en el nivel que le es propio. Ello no cambia, sin embargo, el carácter divino del conocimiento intelectual que se da como una manifestación activa del principio originario. La comprensión de este principio originario como aquello que trasciende toda forma, constituyéndose en la

Desde esta comprensión de lo simbólico, que atraviesa por completo la obra de Jámblico, no deja de sorprendernos la afirmación que se lleva a cabo en *De Mysteriis* 2.11.20 referida a las obras inefables y a los símbolos silenciosos: “tampoco los llevamos a cabo con el pensar, pues, en tal caso, su actividad sería *intelectual y productivo nuestro* (οὐδὲ τῶ νοεῖν αὐτὰ ἐνεργοῦμεν· ἔσται γὰρ οὕτω *λνεξὰ ἀνήκωλ ἢ ἐλέξγεηα θαὶ ἀθ' ἠκῶλ ἐλδηδνκέλε*)”. Esta expresión se encuentra en aparente contradicción con la que venimos de leer en *De Mysteriis* 7.4.11 referida a la naturaleza simbólica de los nombres divinos: “Lo que hay que retener en los nombres es precisamente aquella huella, *intelectual y divina*, que constituye un símbolo de la semejanza divina (*λνεξὸο θαὶ ζεῖνο* τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικὸς χαρακτήρ). En este último pasaje se señala, además, expresamente que esta huella intelectual trasciende nuestros modos de conocer siendo “desconocida para nosotros (ἄγνωστος ἡμῖν)”.

#### 4.2. La dinamicidad semántica del léxico referido a lo intelectual.

Hemos de atender a otros textos para hallar una clave de comprensión que salve la aparente contradicción a la que venimos de referirnos en el epígrafe anterior. Ésta aparente contradicción apunta, como veremos, en última instancia, a la dinamicidad semántica del léxico referido a lo intelectual. A este respecto, adelantamos que nos encontraremos ante una dinamicidad en el significado paralela a la ya estudiada en el ámbito del término γνῶσις. Éste, como vimos al estudiar la cartografía de los modos de conocimiento<sup>119</sup>, cuando es referido a los dioses queda vinculado al conocimiento intelectual como modo de conocimiento que se cumple en la semejanza y la unidad de los contrarios. En este sentido, trasciende los modos de conocimiento que se dan en el ámbito del devenir y la oposición. Sin embargo, cuando γνῶσις queda referido a “nosotros” adquiere los rasgos del modo de conocer que se da

---

fuerza misma de las formas que se dan al nivel del intelecto es una constante en el pensamiento neoplatónico. A este respecto, cf. entre otros lugares Plotino *En.* VI 7 20 y Jámblico *Myst.* 1.7.13.

<sup>119</sup> Cf. el capítulo 3 del presente estudio, en especial el epígrafe 2, supra p. 68.

desde “las cavilaciones y explicaciones discursivas (πάσας ἐπινοίας καὶ λογικὰς διεξόδους)”<sup>120</sup>.

El léxico referido a lo intelectual guarda también una gran dinamicidad interna. Ésta se cumple, de facto, en todos los términos referidos al alma y al conocimiento, siendo reflejo de la dinamicidad que constituye la conformación misma de la realidad, en tanto que ésta se da como manifestación dinámica del principio divino<sup>121</sup>. Desde esta dinamicidad ontológica hemos de comprender el dinamismo en la significación de los términos que quedan ubicados en el campo semántico de lo intelectual. Uno de los textos que ha de darnos una pista en este sentido se encuentra en *De Mysteriis* 1.7.20:

“El intelecto (Νοῦς) ,pues, jefe y rey de los seres, y el arte demiúrgico del universo están siempre del mismo modo presentes en los dioses, de un modo perfecto, suficiente, sin carencias (τελέως καὶ αὐταρκῶς καὶ ἀνευδεῶς), según una única actividad que permanece firme en sí misma de forma pura, mientras que el alma participa de un intelecto individual, multiforme (ἢ δὲ ψυχὴ νοῦ τε μετέχει μεριστοῦ καὶ πολυειδοῦς), con sus ojos en el gobierno del universo, y ella misma se cuida de los seres inanimados, tomando unas veces una forma y otras otra. Por las mismas razones con los seres superiores coexiste el orden mismo, la belleza misma o si se

---

<sup>120</sup> Cf. *Myst.* 7.4.16. La misma idea es expresada en 1.3.3 con los términos “razonamiento y demostración (λόγον τε καὶ ἀποδείξεως)” y en 1.3.40 con los de “representación, opinión y silogismo (εἰκασία ἢ δόξη ἢ συλλογισμῶ)”.

<sup>121</sup> El principio originario se mide, dándose de modo gradual en cada uno de los niveles de la realidad. Ahora bien, tales niveles no son, en modo alguno, estancos, sino que forman parte de una misma y única realidad. Todos fundan su carácter propio en la unidad creativa del principio divino. La manifestación del principio originario, desde la que la realidad se despliega, se constituye en una circulación permanente que permanece siempre en la unidad de lo divino. De ahí que no haya nada estático en el cosmos sino que todo se conciba desde una dinamicidad inmanente que hunde sus raíces, en última instancia, en el principio-uno en el que todo tiene su permanencia. Así, permanencia y dinamicidad son propiedades simultáneas de todos los seres, aquello que los conforma como símbolo del principio divino, en tanto que lo manifiestan en el modo de fondo trascendente que le es propio. A este respecto, cf. *Myst.* 1.8.51-57: “Eternamente, pues, como los secundarios hacen su conversión hacia los primarios y los superiores, como paradigmas, guían a los inferiores, de los superiores sobrevienen a los inferiores la esencia y la forma, y en los mejores originariamente son producidos los posteriores, de modo que de ellos procede para los inferiores el orden, la medida y aquello que cada cosa es en su individualidad (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 παραγίνεται, ἐν αὐτοῖς τε τοῖς βελτίοσι πρῶτως παράγεται τὰ ὕστερα, ὥστε ἀπ’ αὐτῶν ἐφίκει καὶ ἡ τάξις καὶ τὸ μέτρον τοῖς χείροσιν καὶ αὐτὰ ἄπερ ἐστὶν ἕκαστα”.

prefiere suponerlo así, la causa misma coexiste con ellos, mientras que al alma le corresponde participar siempre del orden intelectual y de la belleza divina.”<sup>122</sup>

En la escala ontológica que constituye la realidad, el principio originario se mide de modo gradual hasta la conformación misma de las formas sensibles. En este proceso creativo, el alma ocupa un lugar mediador entre las causas primordiales y las formas de los seres sensibles. De alguna manera, ella particulariza los principios causales permitiendo la recepción de estas causas al nivel de la sensibilidad. De esta manera, ella deviene también particular<sup>123</sup>, en cierto modo, aún cuando su permanencia en los principios universales es la condición misma de su existencia y de su potencia creativa<sup>124</sup>.

El alma da lo que recibe proporcionándolo a los seres sensibles<sup>125</sup>. De este modo, el *logos* propio del alma queda conformado por la potencia del intelecto divino, constituyéndose en un despliegue de lo inteligible<sup>126</sup>. Las razones de todas las cosas se dan, así, en el alma como una expresión de los principios inteligibles. En este sentido, el *logos* del alma puede ser concebido como un intelecto particular o como el reflejo particularizador del intelecto.

---

<sup>122</sup> Νοῦς τοίνυν ἡγεμὼν καὶ βασιλεὺς τῶν ὄντων τέχνη τε δημιουργικὴ τοῦ παντὸς τοῖς μὲν θεοῖς ὡσαύτως ἀεὶ πάρεστι τελέως καὶ αὐταρκῶς καὶ ἀνευδεῶς, κατὰ μίαν ἐνέργειαν ἐστῶσαν ἐν ἑαυτῇ καθαρῶς, ἡ δὲ ψυχὴ νοῦ τε μετέχει μεριστοῦ καὶ πολυειδοῦς εἰς τὴν τοῦ ὄλου τε προστασίαν ἀναποβλέποντος, καὶ αὐτὴ τῶν ἀψύχων ἐπιμελεῖται ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἶδεσιν ἐγγιγνομένη. Ἀπὸ δὴ τῶν αὐτῶν αἰτίων τοῖς μὲν κρείττοσιν αὐτῇ ἢ τάξις, αὐτὸ τὸ κάλλος συνυπάρχει, ἢ εἰ οὕτω τις βούλοιο ὑποτίθεσθαι, ἡ αἰτία τούτων συνυφέστηκεν, τῇ δὲ ψυχῇ νοεράς τάξεως καὶ θείου κάλλους μεταλαγχάνειν ἀεὶ σύνεστι.

<sup>123</sup> En relación al proceso de particularización por el que atraviesa el alma, cf. epígrafe 6.1 del presente estudio, infra p. 147.

<sup>124</sup> Este darse en la particularidad engendra en ella la ilusión de ser ella misma parte, en la medida en que su percepción de aquello que la constituye deje de ser consciente. Ello introduce en el nivel del alma la ambigüedad propia de lo simbólico: Los niveles particulares, en la medida en que son percibidos desde la universalidad de su causa, son expresión y puerta hacia el principio originario que los constituye. Por el contrario, cerrados en sí mismos se tornan imágenes falsas que remiten a una particularidad desubicada, que obtura el acceso hacia niveles más universales.

<sup>125</sup> Cf. *Myst.* 1.5.69: “La división en la multiplicidad, *la potencia de darse a otros y la recepción a partir de otros*, en sí, del límite, la capacidad en el reparto de las cosas particulares como para complementarlas bien, la participación en un movimiento primordial y vivificante, la comunidad con todo lo que existe y deviene (Τὸ δ' εἰς πλῆθος ἤδη διακρινόμενον καὶ δυνάμενον ἑαυτὸ διδόναι ἄλλοις, δεχόμενον τε ἀφ' ἐτέρων τὸ πέρας ἐν ἑαυτῷ, καὶ ἰκανὸν μὲν ἐν ταῖς διανομαῖς ὄν τῶν μεριστῶν ὥστε καὶ ταῦτα ἀποπληροῦν, κινήσεως δὲ πρωτογενεῖος καὶ ζωοποιοῦ μέτοχον, κοινωνίαν τε ἔχον πρὸς ὅλα τὰ ὄντα καὶ τὰ γιγνόμενα)”.

<sup>126</sup> A este respecto, cf. apéndice II, supra p. 428.

### 4.3. La doble vertiente del logos del alma: ontológica y lógico-predicativa.

Este despliegue de lo inteligible en que se constituye el *logos* propio del alma acontece según una doble vertiente: una que podríamos denominar ontológica y otra propiamente lógica. La primera de ellas, antecede al razonamiento mismo y a la deliberación, es un puro reflejo de lo inteligible en las formas de todos los seres sensibles. Se trata de la capacidad creativa del alma en conexión con el intelecto puro. Para este *logos* intelectual contemplar las formas inteligibles supone simultáneamente un desplegarlas en las razones de todas las cosas. La segunda vertiente en la que se despliega el *logos* del alma es la propiamente lógico-predicativa. Ésta se da en el lenguaje como un reflejo, a su vez, de la sabiduría intelectual insita en el alma. El *logos* primordial del alma se despliega también en el lenguaje, de modo que éste es capaz de nombrar las cosas según su naturaleza<sup>127</sup>. En este sentido, leemos en *Protréptico* 19.19: “La divinidad imprimió en él (el hombre<sup>128</sup>) *el sistema de la razón plena*, en el cual están contenidas todas *las ideas* de los seres y *los significados* de los nombres y los verbos (ἐνετυπώσατο ἐν αὐτῷ τὸ θεῖον τὸ τοῦ παντός λόγου σύστημα, ἐν ᾧ καὶ τὰ εἶδη πάντα τῶν ὄντων καὶ αἱ σημασίαι ἐνυπάρχουσι τῶν ὀνομάτων τε καὶ ῥημάτων).”

Tras esta afirmación se halla una concepción del lenguaje en profunda articulación con la conformación de lo real, a través de las ideas que el alma dona como estructura misma de su realidad a los seres. En el extremo, el significado de los nombres y los verbos coincide con la esencia misma de las cosas. Conocer profundamente el significado de los nombres supondría el acceso a aquello que conforma la raíz misma de su constitución: las razones de las cosas que, a su vez, manifiestan y despliegan lo inteligible. Tal es la capacidad simbólica del lenguaje que remite a aquello que, en última instancia, lo está constituyendo, manifestándolo de modo acorde a cada uno de los niveles de la realidad. De ahí la posibilidad de la

---

<sup>127</sup> Cf. el *Crátilo* de Platón donde el dialéctico es capaz de nombrar las cosas en la medida en que contempla su naturaleza.

<sup>128</sup> La noción de hombre que encontramos no sólo en Jámblico sino también en el resto de pensadores neoplatónicos es compleja, hundiéndose sus raíces en el propio Platón. Esta noción acompaña en su dinamicidad significativa al resto de los términos que se refieren al campo epistémico. La paradoja entre la esencia íntima del hombre y su desconexión perceptiva de la misma queda marcada con conceptos como el de hombre exterior/hombre interior. En este texto la noción de hombre que aparece queda demarcada positivamente para designar las potencias del hombre en conexión con lo divino.

existencia de los nombres divinos, cuyo significado trasciende el ámbito dual de la referencia externa para conducir al alma a la unificación con aquello que el nombre significa y manifiesta: lo divino mismo. La capacidad simbólica del lenguaje se mueve, así, a diversos niveles capaces de conducir al alma al lugar de sí donde se forjan las razones de todas cosas como manifestación de lo inteligible, cuya cima es la unión al principio divino<sup>129</sup>.

De este modo, el lenguaje, por su misma constitución simbólica, es reflejo de cada uno de los niveles de la realidad y del alma. Desde el nivel de la sensibilidad y de la dualidad necesaria a todo proceso de referencia externa, hasta la significación de la unidad que transmite el nombre divino, la propiedad simbólica del lenguaje acompaña al alma hasta el umbral mismo de su trascendencia. Desde el símbolo analógico al símbolo unitivo, el lenguaje actúa sobre el alma, en la medida en que ésta constituye su fuente misma. El alma, en última instancia, es fuente de significado por ser la fuente misma de las formas. Éstas acompañan al sentido profundo del lenguaje como su posibilidad misma. De ahí que el acceso a la significación última del lenguaje sea ya una experiencia que lo trasciende en una significación que se da por semejanza, en la integración de la oposición y de la referencia externa<sup>130</sup>.

La significación profunda del lenguaje, cuya fuente es el *logos* del alma, atiende, en última instancia, al origen mismo de este *logos*. Su sentido último trasciende, pues, el ámbito de la discursividad, para venir a desembocar en la contemplación de lo inteligible, que trasciende y eleva la multiplicidad que refleja el lenguaje en el ámbito que le es propio. En este sentido, el lenguaje, en su significado profundo, es siempre un decir de lo divino, que procede de lo divino y conduce a lo divino. Sólo aquel que

---

<sup>129</sup> De ahí la importancia que toda la tradición platónica le concede al buen uso del lenguaje. Éste tiene la capacidad de resonar en el alma por su articulación inmanente con la razón que la constituye, como manifestación del intelecto. El lenguaje tiene la capacidad de despertarla, gradualmente, al recuerdo de su naturaleza, de rememorar el camino correcto a través de la generación de símbolos, que hablan al alma, recorriendo cada uno de los niveles de su constitución. Pero el lenguaje, mal usado, se torna un arma peligrosa, precisamente por su gran poder de influencia sobre el alma. La generación de imágenes falaces excita el desorden del alma, manteniéndola en la ilusión y obturando su capacidad de desarrollo. Por ello, la lucha de Platón contra la sofística no es, en modo alguno, anecdótica sino que dimana del núcleo mismo de su concepción del lenguaje, en articulación con las capacidades cognitivas del alma. El lenguaje ha de ser trascendido en la contemplación de las formas, pero ello no resta un ápice de importancia a su función pedagógica en cada uno de los niveles que le son propios.

<sup>130</sup> Habremos de encontrar reflexiones paralelas sobre la fuente misma del lenguaje en pensadores contemporáneos como Heidegger. Cf. *De un diálogo acerca del habla* en *De camino al habla*, Barcelona, 1987. Es este texto una reflexión sobre la esencia del habla en tanto ésta “no puede pertenecer al orden del habla (op. cit. p. 104)”.

ha contemplado las formas inteligibles accede a su sentido último, por estar unificado con la fuente misma de la significación.

Ahora bien, el lenguaje, como reflejo de la constitución misma de lo real y del alma despliega su significación a distintos niveles: El lenguaje en la medida en que enraíza su significación en el *logos* intelectual del alma es ya un decir de lo divino. El nombre divino es el ejemplo más claro de esta significación del lenguaje que trasciende toda discursividad para darse desde la unión del intelecto a los dioses. Sin embargo, el lenguaje despliega su significatividad al nivel de cada una de las potencias del alma, hasta el nivel del despliegue en el ámbito fenoménico, el ámbito de la multiplicidad y del devenir, donde todo conocimiento conlleva de por sí la oposición que supone la referencia externa de un sujeto a una multiplicidad de objetos.

Esta disposición también es un despliegue del *logos* del alma, de su capacidad particularizadora, que va hasta los confines mismos de lo fenoménico. Esta vertiente lógica se mueve a un nivel inferior al de la contemplación de las formas, de modo que le es connatural ser un reflejo de las mismas en un medio distinto, que conlleva necesariamente la oposición y el devenir. Cuando este nivel ocupa el orden que le corresponde y se abre a los niveles superiores, forma parte del itinerario de orientación del alma, ubicando su capacidad lógica en el camino mismo del trascender los modos lógicos de conocimiento en modos de conocimiento gradualmente más unitivos. Sin embargo, si esta capacidad se cierra sobre sí misma impide al alma acceder a modos más amplios de conocimiento, que exigen trascender el nivel lógico-predicativo que, por su propia naturaleza, se mueve en la dualidad sujeto-objeto, en el devenir y la multiplicidad de la linealidad temporal.

Este ámbito es demarcado por Jámblico como propiamente humano, en la medida en que se despliega al nivel del hombre concreto en el devenir mismo de su existencia particular. Estos modos de conocimiento no pueden trascender el ámbito fenoménico. Por ello, si el alma no se abre a modos de conocimiento más unitivos queda atrapada en su capacidad de experiencia, que se ve filtrada por las cualidades propias del ámbito lógico-predicativo. De ahí la importancia de cuidar también estos modos de conocimiento: los pensamientos que se dan a este nivel deben orientarse de tal forma que favorezcan la apertura del alma a modos superiores de conocimiento, en

vez de obtenerla. Estos ocupan, por tanto, su lugar y su función propia. A este respecto, Jámblico afirma que: “Estos, junto con las mejores disposiciones del alma y nuestra pureza, tienen que darse con anterioridad como causas en alguna medida coadyuvantes (ταύτας μὲν καὶ τὰς ὅλας τῆς ψυχῆς ἀρίστας διαθέσεις καὶ τὴν περὶ ἡμᾶς καθαρότητα ὡς συναίτια ἄττα προὔποκεισθαι χρή)”<sup>131</sup>.

#### **4.4. Sobre los dos sentidos del término *λογος*: en relación a nosotros y en relación a lo divino.**

Cuando Jámblico afirma en el texto de *De Mysteriis* 2.11.13-56, que venimos comentando en los epígrafes anteriores, que las obras inefables y los símbolos silenciosos “tampoco los llevamos a cabo con el pensar, pues en tal caso su actividad sería *intelectual y producto nuestro* (οὐδὲ τῷ νοεῖν αὐτὰ ἐνεργοῦμεν· ἔσται γὰρ οὗτο νοερὰ αὐτῶν ἢ ἐνέργεια καὶ ἀφ' ἡμῶν ἐνδιδομένη)” se refiere a este ámbito del *logos* en su potencia lógico-predicativa. Éste puede ser referido como un cierto intelecto discursivo, en la medida en que él mismo constituye una de las vertientes del *logos* del alma, que, como tal, es un despliegue y una particularización del intelecto puro en la conformación de las razones de todas las cosas<sup>132</sup>. Los pensamientos que proceden de este intelecto discursivo son propiamente “producto nuestro” y quedan asociados a nuestros modos propios de conocer. Son “nuestros” en la medida en que se mueven al nivel del ser humano concreto, que se ubica en el ámbito fenoménico de la multiplicidad y de la referencia externa. Este ámbito cognoscitivo debe ser trascendido en el saber intelectual y divino que no se da en la oposición y el devenir sino en grados

---

<sup>131</sup> *Myst.* 2.11.13. sobre esta cuestión, cf. apéndice V, infra p. 461.

<sup>132</sup> Esta misma distinción la encontramos en Plotino que habla de dos clases de intelecto, el discursivo y el que antecede a éste y lo posibilita. A este respecto, cf. *En.* V 1.10.12-13: νοῦς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος, ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων. Del mismo modo, expresa claramente la distinción entre la doble vertiente del *logos* del alma, la propiamente lógico-predicativa y la que se concibe como el despliegue mismo de lo inteligible en las razones conformadoras de todas las cosas. En este sentido, cf. *En.* IV 3.18.2-13: “El raciocinio se hace presente en el alma en este mundo cuando se halla desconcertada, llena de preocupaciones y más debilitada.(...) La razón hay que entenderla como ha sido descrita porque si uno entiende por razón esa disposición que, dimanando perennemente del intelecto, está presente en las almas y que es una actividad estable y una especie de reflejo del intelecto cabe decir que las almas se sirven de la razón aún en el mundo de allá (Ἡ ἐνταῦθα ὁ λογισμὸς ἐγγίγνεται ἐν ἀπόρῳ ἤδη οὐσης καὶ φροντίδος πληρουμένης καὶ μᾶλλον ἀσθενούσης: [...] Δεῖ δὲ τὸν λογισμὸν λαβεῖν τὸν τοιοῦτον· ἐπεὶ εἴ τις λογισμὸν λαμβάνει τὴν ἐκ νοῦ ἀεὶ γινομένην καὶ οὔσαν ἐν αὐταῖς διάθεσιν, καὶ ἐνέργειαν ἐστῶσαν καὶ οἷον ἔμφασιν οὔσαν, εἶεν ἂν κἀκεῖ λογισμῷ χρώμεναι.)”. Cf. Asimismo, *En.* III 8.6.20-30, texto en el que se distingue la disposición contemplativa del alma unificada al *logos* inteligible y su enunciación discursiva, en tanto que lo mira como siendo distinta “lo que enuncia lo enuncia a causa de su propia deficiencia tratando de comprender lo que ya posee” dirá Plotino.

crecientes de unidad que conducen al alma a la unión con el principio divino que la fundamenta<sup>133</sup>.

De este modo, en el ámbito de lo intelectual se da una dinamicidad semántica que corre paralela a la que encontrábamos en el término γνῶσις<sup>134</sup>: νοερός, cuando viene ligado a “nosotros” queda referido al ámbito discursivo, del razonamiento, que implica oposición y despliegue temporal. De ahí que Jámblico diga en 2.11.20 que las obras inefables y los símbolos silenciosos “tampoco los llevaremos a cabo con el pensar pues entonces su actividad sería intelectual y producto nuestro (λνεξὰ αὐτῶν ἡ ἐνέργεια θαὶ ἀθ' ἡκῶλ ἐλδηδονκέλε)”. Se refiere, con esta afirmación, a que la actividad propia del símbolo trasciende el modo humano de conocimiento en tanto que propio de un ser concreto y particular que se mueve en el ámbito dual de lo fenoménico. Este modo de conocer, que queda demarcado como propiamente humano, debe ser trascendido en el modo de conocimiento “intelectual y divino” que porta el símbolo.

La elevación de los modos de comprensión del alma que facilita el símbolo procede de lo divino y promueve en ella grados cada vez mayores de apertura. En esta apertura de sí, el alma se conoce a sí misma como siendo una con el principio divino que la fundamenta. De ahí que se dé un trascender paulatino de la dualidad y del tiempo. Ningún razonamiento es posible en el lugar de la unión en el alma, los utillajes básicos de toda argumentación han sido trascendidos en una contemplación donde desaparece la oposición misma entre contemplador y contemplado<sup>135</sup>.

Este modo de conocimiento, que se despliega en orden a la asimilación y el contacto con lo divino, en su carácter mediador, tiene una naturaleza “intelectual y divina”. Tal es la significación que abraza el término νοερός cuando viene vinculado a

---

<sup>133</sup> Este acceso del alma al lugar de la unión al principio originario trasciende también el conocimiento intelectual y divino, ya que se cumple en un grado de unión que supera toda multiplicidad, incluso la multiplicidad atenuada que se da desde la unicidad del intelecto divino. De este modo, el fin último del conocimiento trasciende no sólo el conocimiento intelectual que es “producto nuestro” sino también el conocimiento intelectual que se da desde la unión del intelecto a los dioses.

<sup>134</sup> Cf. epígrafe 4.2 del presente estudio, supra p. 96.

<sup>135</sup> Jámblico se une a toda la tradición platónica en su caracterización del saber contemplativo como modo de conocer que trasciende los modos discursivos del razonamiento. Cf. *Myst.* 4.3.18. Numerosos son los lugares en la obra de Plotino donde se expresa esta concepción. Cf. entre ellos, *En.* IV 8 1 8 ss., *En.* III 8 6 19-40, *En.* V 8 10 40 y III 8 6 15.

lo divino. Apunta, entonces, al modo de conocimiento que se da por semejanza y que evoca en el alma el lugar de la unión al principio divino. En este sentido, afirmaba Jámblico en *De Mysteriis* 7.4.11 que: “lo que hay que retener en los nombres es precisamente aquella huella, intelectual y divina, que constituye un símbolo de la semejanza divina (νοερός καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικὸς χαρακτήρ)”. Esta huella intelectual y divina es “desconocida para nosotros (ἄγνωστος ἡμῖν)”, en la medida en que trasciende los modos de conocimiento que se asocian al hombre como ser concreto que se relaciona con otros seres desde el ámbito fenoménico<sup>136</sup>.

De este modo, teniendo en cuenta el carácter dinámico del léxico referido al conocimiento intelectual, es importante señalar que la oposición trazada en *De Mysteriis* 2.11.16-56<sup>137</sup> no es, como a primera vista pudiera parecer, entre el conocimiento intelectual en términos genéricos y el conocimiento simbólico, sino entre un modo de conocimiento divino y un conocimiento que sería “producto nuestro”. Es en la estructura de esta relación fundamental entre lo divino y lo humano en la que debe ser ubicado el texto. Así como debe ubicarse en ella el dinamismo que guarda en su significación el término νοερός dependiendo de si se conjuga con lo divino o con lo humano. Conjugado el término con lo divino, apunta al modo mismo en que se despliega el conocimiento simbólico. Por el contrario, conjugado con lo humano, apela a los modos de conocimiento que deben ser trascendidos en la actividad del conocimiento simbólico, por desplegarse ésta desde la semejanza divina más allá de los modos de oposición que se dan en el razonamiento<sup>138</sup>.

---

<sup>136</sup> Para comprender correctamente la significación de esta afirmación hemos de tomar en cuenta que el término “nosotros” viene a referir precisamente el ámbito propiamente humano, del hombre como ser concreto. Sin embargo, esto no implica, en ningún caso, que el hombre no pueda acceder a lo divino y que, en última instancia, quede huérfano de todo saber acerca de lo divino. Se trata de ubicar el modo en que se da este conocimiento para el hombre, el modo concreto a través del cual el hombre puede acceder a lo divino. Con este fin práctico se indaga acerca de la naturaleza de lo divino y de lo humano, buscando en el hombre precisamente ese elemento divino que, constituyéndole en lo más profundo de su esencia, lo trasciende en tanto ser parcial que se mueve en el ámbito fenoménico junto con otros entes. Se trata de percibir el mundo desde la universalidad integradora del principio divino, esta contemplación inteligible se da más allá del hombre fenoménico, atendiendo a niveles de comprensión que se hallan en el núcleo divino que constituye a lo humano en su *telos* más íntimo.

<sup>137</sup> Texto citado en la introducción al presente capítulo y comentado en los epígrafes precedentes, supra p. 91 ss.

<sup>138</sup> Cf. *Myst.* toda la sección 3 del libro 1.

#### 4.5. Sobre la estructura semántica “*ἡὼλ λννπκἔλσλ ηνῖο ζενῖο κόλνλ \ κῆ λννύλῆσ λ ἡκῶλ*”.

Este contraste fundamental entre el modo divino de conocimiento y el modo humano, que ha de ilustrarse insistentemente a lo largo de este texto de *De Mysteriis* 2.11.16-56<sup>139</sup>, viene demarcado bajo la forma siguiente en las líneas 22-27:

“Los símbolos silenciosos, comprendidos por los dioses solamente (*τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνον* συμβόλων ἀφθέγκτων) /Sin que nosotros pensemos los símbolos mismos cumplen su función propia por sí mismos (*μη νοούντων ἡμῶν αὐτὰ τὰ συνθήματα ἀφ' ἑαυτῶν δρᾶ τὸ οἰκείον ἔργον*)”.

El léxico referido a lo intelectual queda, aquí, delimitado en su significación por la referencia al modo de conocer que se da en el ámbito de lo humano o en el ámbito de lo divino. Los símbolos silenciosos, cuya potencia se lleva a término en el trascender la actividad discursiva, son comprendidos por lo divino mismo. El adjetivo ἀφθέγκτος viene a incidir en esta cualidad no discursiva de la naturaleza última del símbolo. El silencio al que apela este término se da en el trascender todo decir humano, en tanto que decir que queda necesariamente articulado a partir de la oposición y el devenir, como su condición misma de posibilidad<sup>140</sup>. El modo humano de conocimiento debe ser trascendido para que sea posible el acceso a un conocimiento que, dándose por semejanza, está más allá de toda oposición<sup>141</sup>.

La necesidad de trascender el modo humano de conocimiento para acceder a la naturaleza propia del saber que porta el símbolo, que queda asociada a lo divino, se

<sup>139</sup> Cf. la introducción al presente capítulo, supra p. 91.

<sup>140</sup> En este sentido, Jámblico afirma en *Myst.* 8.3.7 que: “el primer inteligible es venerado sólo en silencio (τὸ πρῶτον νοητόν, ὃ δὴ καὶ διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται)”. El silencio, como la condición misma de acercamiento a lo divino, es una constante en el pensamiento neoplatónico. Cf. entre otros, Plotino, *En.* V 1 6, 8-11.

<sup>141</sup> Esta es también una constante en el pensamiento de Plotino: el conocimiento intelectual es aquel que se cumple en la semejanza a lo divino, trascendiendo toda oposición y la posibilidad de toda referencia externa, a partir de la cual se desarrolla el modo de conocimiento discursivo. Cf. entre otros pasajes, *En.* IV 8 1 5-9: “Unimismado con la divinidad y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible. Pero cuando luego, tras esa estancia en la región divina, descendiendo del intelecto al raciocinio, me pregunto perplejo cómo es posible esta mi bajada de ahora (τῷ θείῳ εἰς ταῦτόν γεγεννημένος καὶ ἐν αὐτῷ ἰδρυθεὶς εἰς ἐνέργειαν ἔλθῶν ἐκείνην ὑπὲρ πᾶν τὸ ἄλλο νοητόν ἐμαντὸν ἰδρύσας, μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θείῳ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβὰς ἀπορῶ, πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίω)”.

constituye, así, en el eje vertebrador del texto que nos ocupa. El contraste *τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνον \ μὴ νοούντων ἡμῶν* ha de tornarse la piedra de toque de comprensión del estatuto que se atribuye al conocimiento simbólico en todo el pasaje de *De Mysteriis* 2.11.16-56. Se trata de incidir en la naturaleza divina de lo simbólico que trasciende, en su potencia misma, los modos humanos de conocimiento. No es, pues, el carácter no intelectual del símbolo lo que se está señalando de modo genérico, sino el carácter trascendente del símbolo en relación a los modos discursivos de conocimiento.

De este modo, el sentido mismo del conocimiento simbólico queda delimitado en la dinamicidad significativa del léxico referido a lo intelectual. Se trata de atender al modo de comprensión propio de los dioses, aquel que se da por semejanza, más allá de toda oposición, trascendiendo el modo de comprensión propio de los hombres, en tanto envueltos en el mundo de la multiplicidad y el devenir: La dualidad y la referencia externa que requiere necesariamente el carácter discursivo del razonamiento humano se ve, en última instancia, trascendida por el carácter unitivo del símbolo.

La estructura significativa que se forja en la relación entre lo humano y lo divino es una de las más determinantes para nuestro estudio por encontrarse a la base no sólo del pasaje de *De Mysteriis* 2.11.16-56, que venimos analizando en el presente capítulo, sino de prácticamente todas las nociones fundamentales de la filosofía de Jámblico. La comprensión de la cartografía epistémica, que hemos tratado en el capítulo tercero, así como el estatuto intelectual del conocimiento simbólico, tratada en este capítulo, se hallan articulados de modo inmanente en esta estructura fundamental. La noción misma de filosofía depende de ella, así como lo que hemos de entender por teoría y práctica en el ámbito epistémico. La psique del hombre y su mismo fundamento queda enmarcada en la relación entre lo humano y lo divino. Esta relación establece, en su dinamismo, la compleja constitución que atraviesa la comprensión misma del hombre y sus modos de conocer, que derivan de esta constitución de modo radical.

Lo primero que hemos de tomar en cuenta, de cara a comprender la naturaleza de esta relación, es que entre lo humano y lo divino no hay una simple oposición que se dé desde la exterioridad. La conexión que vincula al hombre y a lo divino no puede comprenderse concibiéndolos como entes que se relacionaran el uno con el otro, como pudieran hacerlo dos seres particulares desde el ámbito fenoménico. Lo divino constituye a lo humano en el fundamento mismo de su esencia, allí donde ésta se trasciende a sí misma en una apertura receptiva hacia aquello que conforma su raíz. De otro lado, lo humano como tal no es en absoluto ajeno a lo divino sino que su propia particularidad y su esencia misma se forja en la potencia creativa de este principio originario<sup>142</sup>. En este sentido, la relación que se establece entre lo humano y lo divino es, asimismo, dinámica. Una concepción que relegara a estos dos términos a una relación estática, no articulada de modo inmanente, no daría cuenta de la estructura ontológica misma que atraviesa lo real en cada uno de sus niveles.

Lo divino forma parte de la estructura creativa misma de lo real, no hay una diferenciación dual entre lo divino y la realidad, como tampoco la hay entre lo divino y lo humano. Numerosos son los lugares de *De Mysteriis* donde se insiste en este carácter unitivo, a la vez que dinámico, de la realidad<sup>143</sup>. Desde esta comprensión debe entenderse el vínculo entre el hombre y lo divino. Éste trasciende las categorías de objeto y sujeto para insertarse en un modo complejo de articulación que no puede ser significado desde la relación que dos sujetos pudieran tener entre sí.

De este modo, cuando se apunta a un modo humano y un modo divino de conocimiento no se está delimitando un modo de conocer que sería ajeno al hombre, al que éste no podría acceder en ningún caso. No se trata de que el símbolo instaure un modo de conocimiento que corresponde a los dioses en tanto entidades, dejando fuera al hombre como un ente extraño a este modo de comprensión. Cuando se habla del modo humano y del modo divino de conocimiento se introduce un dinamismo

---

<sup>142</sup> Cf. *Myst.* 1.8.51-57.

<sup>143</sup> Cf. *Ib.* 1.5.43 ss. y 1.6.17 ss. El núcleo mismo de toda reflexión en torno a la imagen y el símbolo será siempre esta paradoja consustancial a la conformación ontológica de lo real: El principio originario divino, siendo unitario, da de sí la conformación y la posibilidad misma de la multiplicidad. El carácter concreto de cada ser permanece en la unidad misma del principio divino, que lo constituye como su mismo fundamento en la concreción única e irrepetible de cada cosa particular. Esta condición hace que cada ser, en su estructura misma, se articule dinámicamente, de modo que su carácter sensible encuentra su fundamento en la naturaleza inteligible, que permanece en la unicidad del principio divino como fuente constitutiva de toda realidad.

epistémico que atañe al hombre mismo en su constitución esencial. El alma humana como tal hunde sus raíces en lo divino. La dinámica que se establece entre lo divino y lo humano es interna a la constitución del alma humana. Es el alma misma del hombre la que se relaciona con lo real desde los modos discursivos de conocimiento que son “propriadamente humanos” o desde la apertura al principio originario mismo que constituye la realidad como un conocimiento “propriadamente divino”.

## **5. LA NATURALEZA DEL INTELECTO Y SU RELACIÓN CON EL ALMA: UNA CLAVE FUNDAMENTAL DE COMPRENSIÓN DEL SÍMBOLO.**

En los dos capítulos precedentes hemos delimitado la cartografía de los modos de conocimiento y el lugar que en ella ocupa el símbolo, su carácter intelectual. En el presente capítulo nos proponemos investigar la naturaleza del intelecto y su relación intrínseca con el alma como punto fundamental que ha de ser dilucidado de cara a profundizar en el sentido y la función del símbolo. En la comprensión profunda de esta relación se juega la comprensión misma de lo simbólico. Una de las posiciones hermenéuticas más importantes, por ser aquella que siguen estudiosos de la talla de Saffrey o de Luc Brisson, se asienta en la distinción que se establecería en este punto entre Plotino y Jámblico. Tal diferencia sería la que llevaría a Jámblico a introducir el símbolo como un recurso sobrenatural capaz de establecer un puente entre el alma y la divinidad. Ahondemos más detenidamente en esta posición y en los que textos que se aducen, con el fin de comprender a fondo la problemática asociada a esta cuestión.

Esta posición parte de la consustancialidad del alma con lo divino perfilada por Plotino. Esta permanencia radical en lo inteligible permitiría al alma acceder, por sus propias fuerzas, a lo divino, sin ninguna otra ayuda. Por el contrario, Jámblico introduciría un hiato entre el alma y lo divino que impediría a la primera acceder por sí misma a la unión a la divinidad. En este punto entraría en juego la teúrgia y el itinerario desplegado por los símbolos. Éstos vendrían a remediar una desconexión ontológica entre el alma y la divinidad. Tal pensamiento sería deudor de un pesimismo reinante en la época acerca de la efectividad de las potencias epistémicas del alma, ante el cual se habrían buscado recursos sobrenaturales en el ámbito de la religión. Veamos los textos que se aducen a favor de esta diferencia de planteamiento entre la concepción antropológica de Plotino y la de Jámblico. En lo referente a la posición de Plotino, tanto Luc Brisson como Saffrey presentan *En.* III 4.3.21-27 y V 1.3.1-3 para ilustrarla. Reproducimos unas palabras de Saffrey al respecto, en las que, refiriéndose a Plotino, alude a:

“Sa théorie très particulière au sujet de l’âme humaine et de l’optimisme, peut-être unique dans toute l’histoire de la philosophie, de sa conception de l’homme.

Pour lui, la parenté et même la consubstantialité de l'âme humaine avec le divin est comme une évidence, dès lors que l'âme a été purifiée par la vertu. **Cette consubstantialité s'exprime au mieux dans la célèbre thèse plotinienne selon laquelle l'âme humaine ne descend pas complètement pour s'incarner, une partie d'elle-même demeure En-haut et assure de ce fait une communion potentielle permanente avec le divin.** Je citerai seulement deux textes majeurs : Plotin III 4, 3,21-27 : « L'âme non seulement est une multitude de choses, mais elle est toutes choses, celles d'En-haut et celles d'En-bas jusqu'aux dernières limites du domaine de la vie; et chacun de nous est un monde intelligible, en contact avec les choses d'En-bas par le monde d'ici bas, et avec les choses d'En haut par le monde intelligible ; et nous demeurons En-haut par cette autre partie de nous-mêmes totalement intelligible, tandis que par la dernière partie de nous-mêmes nous sommes attachés au monde d'En-bas, faisant à ce monde le don de une sorte d'émanation de la partie supérieure, ou plutôt le don d'une activité qui ne diminue en rien cette partie supérieure », et Plotin, V 1,3,1-3 : « Puisque l'âme humaine est chose si précieuse et divine, fais-lui confiance désormais pour aller à dieu, et grâce à elle élève-toi vers lui; assurément tu n'arriveras pas loin du but, car l'intervalle n'est pas grand ». Ainsi **pour Plotin, point n'est besoin d'intermédiaires ni de théurgie pour aller à dieu, l'âme seule le peut par ses propres forces**, elle n'a besoin ni de salut, ni d'aides surnaturelles ni de rites religieux<sup>144</sup>.

En lo referente a la concepción antropológica de Jámblico, que, según esta posición, vendría a refutar la de Plotino, se aduce el texto que venimos de citar en el capítulo 4, *De Mysteriis* 2.11.16-56. Citamos en esta ocasión la traducción de Luc Brisson junto con su interpretación del mismo:

**“Jamblique réfute la thèse de Plotin suivant laquelle une partie supérieure de l'âme demeure dans les intelligibles. Pour Jamblique, l'âme s'unit complètement au corps : c'est la position aristotélécienne, qui entraîne une autre : le salut de l'âme doit nécessairement venir d'ailleurs, et notamment de la théurgie** comme il l'explique dans ces lignes: « Ce n'est pas par la pensée que les théurges s'unissent aux dieux, sinon qu'est-ce qui empêcherait ceux qui pratiquent la philosophie théorique d'obtenir l'union théurgique avec les dieux ? En vérité, il n'en est pas ainsi, mais c'est l'accomplissement religieux des actions

<sup>144</sup> Cf. Saffrey H. D. op. cit. p. 54-55.

ineffables et qui dépassent toute notre intelligence, et le pouvoir des symboles inexprimables et compris seulement des dieux, qui procurent l'union théurgique. C'est pourquoi ce n'est pas par l'opération de l'intellect que nous accomplissons ces actions, sinon elles seraient d'ordre intellectif et vendraient de nous » La vérité ne peut être atteinte qu'au terme d'une révélation que dispensent les dieux eux-mêmes qui apportent ainsi un remède à la faiblesse humaine<sup>145</sup>.

En esta misma línea viene Saffrey a leer este pasaje, atribuyendo al mismo, como hemos visto, el siguiente sentido: “Ce qui veut dire que pour Jamblique, l'union a la divinité est un rite ineffable où opèrent **non pas les forces de notre esprit, mais l'action des dieux déclenchée par la manipulation des symboles**”<sup>146</sup>.

A partir del análisis del texto de *De Mysteriis* 2.11.16-56 y habiendo acometido su lectura conjunta con el pasaje 7.4.1 de la misma obra<sup>147</sup>, creemos que no es posible negar el carácter intelectual del símbolo, sin incurrir en contradicciones que desvirtúan el pensamiento de Jámblico. Una vez establecido el sentido de su naturaleza intelectual en el marco de la dinamicidad del léxico referido a lo intelectual, es importante atender a la relación interna del alma con el intelecto. Creemos que éste es el punto crucial en el que se focaliza el núcleo del que parte la posición que venimos de delimitar. Pues, de un lado, es cierto que una vez desconectada el alma de lo divino, en la interpretación que se hace del pensamiento de Jámblico; si es verdad que “pour Jamblique, l'âme s'unit complètement au corps”; ésta queda desnuda de toda potencia capaz de allegarse a lo divino. El símbolo sería entonces ese puente capaz de suturar una herida ontológica entre el alma y la divinidad. De otro lado, si en Plotino una parte del alma permanece en lo inteligible al modo en que una cosa permanece en otra, ésta sería capaz de allegarse a lo divino *por sus propias fuerzas*. De modo que no haría falta mediación alguna que condujese al alma a lo divino. Sin embargo, en ambos extremos, la relación interna del alma con el intelecto, su sentido inmanente, quedan, bajo nuestro punto de vista, incomprendidos. Este es un punto que ha de ser tratado con detenimiento con el fin de no marginar textos de la filosofía de Jámblico que no se dejan leer desde esta contraposición con el pensamiento de Plotino. Así como para profundizar en la concepción ontológica y

---

<sup>145</sup> Brisson L. op. cit. p. 422-423.

<sup>146</sup> Saffrey H. D. op. cit. p. 58.

<sup>147</sup> Cf. capítulo 4 del presente estudio, supra p. 88.

antropológica de éste último, que difícilmente permite establecer algo así como un acceso del alma a lo divino *por sus propias fuerzas*. La profunda pertenencia del alma al intelecto, su permanencia en lo inteligible, apunta al ámbito en el que el alma misma es creada como una imagen y una expresión del intelecto. Las fuerzas que impulsan al alma al lugar en el que permanece en lo inteligible son ya divinas, son una potencia y una actividad intemporal del intelecto, que tiene su fuente en el Bien como principio originario de toda divinidad.

Bajo nuestro punto de vista, desde la comprensión profunda de esta relación del alma con el intelecto han de ser leídos los textos que hablan de la imperfección del alma respecto de la actividad divina del intelecto que, como veremos, se hallan tanto en Jámblico como en Plotino. Estos textos, como tendremos ocasión de estudiar con detenimiento, cuando señalan la imperfección del alma respecto del intelecto, no plantean, en ningún caso, una desconexión del alma respecto de las realidades divinas. No pretenden afirmar que el alma, en la medida en que es imperfecta, no puede ponerse a su altura, de modo que sería necesario un puente sobrenatural para remediar esta distancia, en este caso el símbolo. Antes bien, vienen a señalar la dependencia íntima del alma con el intelecto y la cualidad de su relación, su inseparabilidad, así como el modo mismo en que el alma puede acceder a la experiencia unitiva del intelecto.

Desde una comprensión cuidada de la relación entre el alma y el intelecto, ha de devolverse la centralidad a determinados textos de la filosofía de Jámblico que tienden a dejarse de lado y que no se dejan interpretar desde la contraposición con la filosofía de Plotino que perfila la posición hermenéutica que venimos de delimitar. Pues si Plotino en *En.* III 4.3.21-24 afirma que: “el alma es muchas cosas y todas las cosas, tanto las de arriba como las de abajo pasando por toda la gama de la vida (Ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὐ̄ μέχρι πάσης ζωῆς)”; Jámblico afirma en *De Mysteriis* 2.2.11 que: “El alma parece presentar en sí esencias y actividades de todas las clases, toda suerte de razones y todas las formas (δοκεῖ παντοδαπὰς οὐσίας καὶ ἐνεργείας λόγους τε παντοίους καὶ εἶδη τὰ ὅλα παρέχειν ἐν ἑαυτῇ ἢ ψυχῇ)”. Asimismo, numerosos son los textos del *De Mysteriis* que muestran la conexión íntima del alma con lo divino, en la que permanece el ser mismo del alma

como la condición misma de su existencia. Tal es esa “unión simple que nos liga a los dioses siempre en acto a la manera del Uno (ή τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδής συμπλοκή [...] ἀεὶ κατ' ἐνέργειαν ἐνοειδῶς)” a la que se refiere Jámblico en el pasaje 1.3.5 de la obra citada. Allí donde esta unión simple, sin dualidad, entre el alma y lo divino dejara de darse, dejaría de darse el ser mismo del alma.

De la misma manera, frente a las lecturas que ven en el símbolo un modo sobrenatural de suturar una quiebra ontológica entre el alma y la divinidad, que la tornaría incapaz de allegarse por sí misma a lo divino, encontramos pasajes como el de *De Mysteriis* 8.7.3, al que nos referiremos más adelante. Allí afirma Jámblico que: “**el alma posee un principio propio de la conversión hacia lo inteligible (ἔρηγὰξ ἀξρηλ νιθειάλ ή ς πρη ηηο ειο ηὸ λνηὸλ πεξηρησγ ηηο)**, de separación de los seres del devenir, de unión al ser y lo divino [...] No todo en la naturaleza está ligado al destino: hay otro principio de alma, superior a toda naturaleza y a todo conocimiento, por el cual podemos unirnos a los dioses. [...] **Por este principio somos capaces de liberarnos a nosotros mismos (Καηὰ δὴ ηαὴηελ νίνι ηέ ἐζκελ θαὶ ἐαπηνὸ ὠηηλ)**”<sup>148</sup>.

Este y otros pasajes han de ser tomados en cuenta a la hora de estudiar la naturaleza y la función del símbolo. A la luz de los mismos, el camino epistémico que facilita el símbolo no se deja comprender como un puente tendido entre el alma y una divinidad de la que habría sido apartada. El símbolo no es un elemento que Jámblico venga a añadir para solventar una quiebra ontológica entre el alma y lo divino, quiebra que vendría a refutar el optimismo antropológico de Plotino. Antes bien, la comprensión del alma que se halla en ambos es tremendamente próxima, así como la comprensión del modo de la vinculación de ésta con el intelecto<sup>149</sup>, más allá de las diferencias de lenguaje y la profunda particularidad del nervio propio de ambos.

---

<sup>148</sup> ἔχει γὰρ ἀρχὴν οἰκείαν ἢ ψυχὴ τῆς εἰς τὸ νοητὸν περιαγωγῆς καὶ τῆς ἀποστάσεως μὲν ἀπὸ τῶν γιγνομένων ἐπὶ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸ θεῖον συναφῆς [...] Ἀλλ' οὐδὲ πάντ' ἔχεται ἐν τῇ φύσει τῆς εἰμαρμένης, ἀλλ' ἔστι καὶ ἑτέρα τῆς ψυχῆς ἀρχὴ κρείττων πάσης φύσεως καὶ γνώσεως, καθ' ἣν καὶ θεοῖς ἐνοῦσθαὶ δυνάμεθα [...] Κατὰ δὴ ταύτην οἰοί τε ἐσμεν καὶ ἑαυτοὺς λύειν.

<sup>149</sup> A este respecto, cf. apéndice III del presente estudio, infra p. 439.

Así, si Jámblico afirma en *De Mysteriis* 10.5.10 que:

“**El hombre inteligible capaz de divinización**, unido originariamente a la contemplación de los dioses, **ha entrado en otra alma adaptada a la estructura específicamente humana** y por ello se ha encontrado ligado al vínculo de la necesidad y del destino”<sup>150</sup>;

Plotino afirma en *En.* VI 4.14.20 que:

“A aquel hombre **se le acercó otro hombre con deseo de existir**, y encontrándose con nosotros [...] nos revistió de sí mismo y se agregó **al hombre aquel que era entonces cada uno de nosotros**. [...] Y así es como hemos llegado a ser el conjunto de ambos hombres, y no uno de los dos: el que éramos antes y eventualmente el otro, el que nos agregamos después, dejando aquel primero de estar activo pero estando presente, a la vez, de otro modo”<sup>151</sup>.

Si Jámblico en *De Mysteriis* 8.6.14 afirma que el hombre:

“tiene dos almas: **una derivada del primer inteligible, que participa también del poder del demiurgo, la otra, en cambio, engendrada a partir del movimiento de los cuerpos celestes**, en la cual penetra el alma que contempla a la divinidad. Siendo las cosas así, la que desciende de los mundos a nosotros acompaña los movimientos de estos mundos, mientras que el alma derivada de lo inteligible, inteligiblemente presente en nosotros, es superior al ciclo del devenir, y por ella tiene lugar la liberación del destino y el ascenso hacia los dioses inteligibles.”<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> ὡς ὁ θεωτὸς νοούμενος ἄνθρωπος, ἠνωμένος τὸ πρόσθεν τῆ θεᾶ τῶν θεῶν, ἐπεισῆλθεν ἑτέρα ψυχῆ τῆ περι τὸ ἀνθρώπινον μορφῆς εἶδος συνηρμοσμένη, καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ τῆς ἀνάγκης καὶ εἰμαρμένης ἐγένετο δεσμῷ.

<sup>151</sup> ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ προσελήλυθεν ἄνθρωπος ἄλλος εἶναι θέλων· καὶ εὐρῶν ἡμᾶς [...] περιέθηκεν ἑαυτὸν ἡμῖν καὶ προσέθηκεν ἑαυτὸν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ ὅς ἦν ἕκαστος ἡμῶν τότε· [...] καὶ γεγενήμεθα τὸ συνάμφῳ καὶ οὐ θάτερον, ὃ πρότερον ἦμεν, καὶ θάτερόν ποτε, ὃ ὕστερον προσεθέμεθα ἀργήσαντος τοῦ προτέρου ἐκείνου καὶ ἄλλον τρόπον οὐ παρόντος.

<sup>152</sup> Δύο γὰρ ἔχει ψυχᾶς· καὶ ἡ μὲν ἐστὶν ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ, μετέχουσα καὶ τῆς τοῦ δημιουργοῦ δυνάμεως, ἡ δὲ ἐνδομομένη ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων περιφορᾶς, εἰς ἣν ἐπεισέρπει ἡ θεοπτικὴ ψυχὴ· τούτων δὴ οὕτως ἐχόντων ἡ μὲν ἀπὸ τῶν κόσμων εἰς ἡμᾶς καθήκουσα ψυχὴ ταῖς περιόδοις συνακολουθεῖ τῶν κόσμων, ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ νοητοῦ νοητῶς παροῦσα τῆς γενεσιουργοῦ κυκλήσεως ὑπερέχει, καὶ κατ' αὐτὴν ἢ τε λύσις γίγνεται τῆς εἰμαρμένης καὶ ἢ πρὸς τοὺς νοητοὺς θεοὺς ἄνοδος.

Plotino afirma en *En.* II 3.9.5 que:

“En el *Timeo* el dios demiurgo es quien provee el principio del alma, mientras que los dioses móviles son los que deparan las pasiones temibles y necesarias, iras, apetitos, placeres y penas y otra especie de alma de la que resultan las pasiones de acá. En efecto, esta doctrina nos vincula a **los astros, puesto que de ellos tomamos un alma y nos someten a la necesidad cuando venimos acá.**”<sup>153</sup>

Ambos, Plotino y Jámblico, desde su lenguaje propio, vienen a señalar la profunda dinamicidad del alma, su vinculación radical con lo inteligible y su situación actual de precariedad cognoscitiva. Ambos proponen un camino epistémico que facilite la apertura de la mirada del alma a la contemplación originaria de la que recibe el ser eternamente. Con ello, ninguno de los dos pretende esgrimir una teoría por sí misma ni un edificio racional que dé cuenta con exactitud de cómo es el intelecto o el alma. Ambas realidades, en su núcleo mismo, trascienden todo razonamiento. Éste no puede ser sino un reflejo de su sentido en un medio distinto, el propio de la facultad discursiva del alma, que no agota en lo más mínimo su ser más íntimo. De ahí la profunda dinamicidad que alcanza el lenguaje cuando viene a ser utilizado para expresar y reflejar aquello que lo trasciende por la cualidad misma de su naturaleza. La referencia que toma aquí la significatividad del lenguaje escapa a la lógica dual en la que se asientan los razonamientos.

El lenguaje, al no venir a referirse a un ente definido según las leyes de esta lógica dual, se torna un lenguaje simbólico. Éste busca, no tanto explicar, como revelar y conducir al alma a una experiencia que sólo puede ser actualizada en su interior. “Hablamos y escribimos acerca de él como indicando el camino a quien desee un punto de contemplación, tratando de remitirle a aquél y de despertarle de los razonamientos a la contemplación. Pero la instrucción termina donde termina el

---

<sup>153</sup>Ἐν τε Τιμαίῳ θεὸς μὲν ὁ ποιήσας τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς δίδωσιν, οἱ δὲ φερόμενοι θεοὶ τὰ δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα πάθη, θυμοὺς καὶ ἐπιθυμίας καὶ ἡδονὰς καὶ λύπας αὐτῶν, καὶ ψυχῆς ἄλλο εἶδος, ἀφ' οὗ τὰ παθήματα ταυτί. Οὗτοι γὰρ οἱ λόγοι συνδέουσιν ἡμᾶς τοῖς ἄστροις παρ' αὐτῶν ψυχὴν κομιζομένους καὶ ὑποτάττουσι τῇ ἀνάγκῃ ἐνταῦθα ἰόντας.

camino y la marcha. La contemplación misma es ya tarea de quien desee ver”<sup>154</sup> afirma Plotino en *En.* VI 9.4.10-15.

Asimismo, el lenguaje, en este ámbito, se conforma como hermenéutica de la experiencia unitiva del alma, como la expresión y la manifestación en el nivel del discurso de una realidad que ésta más allá de todo discurso: Aquél que ha experimentado la unión con la actividad divina del intelecto viene a expresarla en el lenguaje para hacerla resonar en aquellos que anhelan seguir este itinerario de simplificación en que consiste el camino epistémico. De este modo, el lenguaje y el pensar discursivo en el ámbito de la filosofía tienen, en Plotino como en Jámblico, una función hermenéutica, se dan como medio para “tratar de interpretar nuestras propias experiencias”<sup>155</sup>. En vano intentaremos encontrar en ellos una lógica unívoca del pensar que busque generar líneas y contornos precisos desde los que apresar una determinada realidad. Esta comprensión del pensamiento tanto de Plotino como de Jámblico nos da una clave hermenéutica fundamental para acercarnos a textos que son complejos y, las más de las veces, paradójicos. La congruencia de su significado debe siempre tomar en cuenta el lugar desde el que han sido escritos así como la función que les concede su autor.

Por último, antes de entrar de lleno en el estudio de la naturaleza del vínculo entre el alma y el intelecto, que nos permitirá ensayar una nueva perspectiva de comprensión del símbolo, es necesario tomar en cuenta una nota fundamental en lo que respecta a la cualidad misma del intelecto. Esta nota ha de tenerse siempre presente de cara a penetrar en el sentido de su relación interna con el alma. Nos referimos al hecho de que la experiencia del intelecto no es una experiencia muerta que pueda comprenderse como una simple resta de la actividad de las facultades del alma referidas a la sensación. De modo que la simple insensibilidad del alma conformase una experiencia intelectual.

---

<sup>154</sup> λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θεάν ὡσπερ ὁδὸν δεικνύοντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ. Μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἢ δίδαξις, ἢ δὲ θέα αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου.

<sup>155</sup> *En.* VI 9.3.55 τὰ αὐτῶν ἐρμηνεύειν ἐθέλειν πάθη.

Quizá esta confusión se deba a la comprensión inmediata del intelecto, en nuestro castellano actual, como una actividad predicativa, mental, alejada de la percepción. Nada más lejos de la comprensión del intelecto que encontramos tanto en Plotino como en Jámblico. Para éstos, la experiencia del intelecto es la fuente misma de la sensibilidad, así como de todas las facultades y potencias del alma<sup>156</sup>. De modo que la vuelta hacia el interior de todas sus facultades y potencias desemboca en su apertura a una experiencia unitiva que supera infinitamente en intensidad la percepción y el sentir del alma cuando ésta se refiere a lo externo como algo separado de sí. De ahí que esta experiencia unitiva trascienda todo discurso, pues todo discurso sitúa frente a sí a aquello de lo que se habla, por la estructura misma de su funcionamiento. Sin embargo, en la experiencia unitiva del intelecto, el alma se ha unificado con aquello que contempla<sup>157</sup>, con la fuente misma de la sensibilidad, abriéndose al sentir desde su fuente. En este sentido, afirma Plotino que “las intelecciones son sensaciones claras (τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις)”<sup>158</sup>.

La experiencia que se da al nivel del intelecto consiste en una intensificación de la percepción, hasta el punto de que el que percibe no es ya distinto de aquello que percibe sino que es uno con ello en su interior. Tal percepción trasciende todas las potencias del alma, que se constituyen como un despliegue de esta experiencia fundamental. Este sentir del núcleo mismo del alma trasciende el espacio y el tiempo, dándose en la eternidad de lo que, aún habiendo venido a la manifestación, nunca salió de su causa. En no pocas ocasiones esta experiencia unitiva del intelecto se compara con una ebriedad divina. “Cuando enloquece<sup>159</sup>, embriagado de néctar; entonces,

<sup>156</sup> De ahí que, como veremos en la tercera parte de este estudio, ni Plotino ni Jámblico propongan una amputación de la sensibilidad para arribar a la experiencia del intelecto sino una interiorización de los sentidos. Una vuelta sobre sí “del alma entera” de modo que “el alma entera”, todas las potencias y facultades del alma, se vean trasmutadas en el retorno a su fundamento.

<sup>157</sup> En este sentido, afirma Plotino en *En.* VI 9.10.20: “Pues así también nosotros ahora hablamos de aquél como de otro. Y por eso es inefable aquél espectáculo. Porque ¿cómo podría uno anunciar a aquél como si fuera otro, siendo así, que allá, cuando contemplaba, no lo veía como otro, sino como una sola cosa consigo mismo? (Οὕτω καὶ ἡμεῖς νῦν λέγομεν ἕτερον. Διὸ καὶ δύσφραστον τὸ θέαμα: πῶς γὰρ ἂν ἀπαγγείλειέ τις ὡς ἕτερον οὐκ ἰδὼν ἐκεῖ ὅτε ἐθεᾶτο ἕτερον, ἀλλὰ ἐν πρὸς ἑαυτόν;)”

<sup>158</sup> *En.* VI 7.7.32

<sup>159</sup> Larga es la tradición de la *manía* divina en la filosofía de raigambre platónica desde que Platón se refiriese a ella extensamente en el *Fedro*. Ésta es perfilada como un don de los dioses que atraen al alma a la contemplación de la belleza divina. En *Fedro* 244.d.5 leemos: “Tanto más bello es, según el testimonio de los antiguos, la *manía* que la sensatez, pues una nos la envían los dioses, y la otra es cosa de hombres (τόσῳ κάλλιον μαρτυροῦσιν οἱ παλαιοὶ μανίαν σωφροσύνης τὴν ἐκ θεοῦ τῆς παρ' ἀνθρώπων γιγνομένης)”. La contraposición “humano/divino” que hemos venido analizando en el pensamiento de Jámblico hunde aquí sus raíces. Con ella viene a expresarse la condición divina del

simplificado hasta la felicidad por la sobreabundancia, se vuelve intelecto enamorado. ¡Y más vale embriagarse con semejante ebriedad que guardar la compostura!”<sup>160</sup>

De este modo, el itinerario que abre la filosofía hacia la actividad divina del intelecto es concebido, tanto por Plotino como por Jámblico, no como un cúmulo de conocimientos predicativos sino como un arte de la ebriedad divina, como un camino de intensificación de la percepción, hasta la unificación misma con el principio originario que se expresa en lo real. En esta experiencia, el alma siente más allá de sí, irrumpiendo en la fuente de todo sentir. “El amor hacia él será un amor sin medida Y, es que, en este caso, el amor no está limitado porque tampoco lo está el Amado; el

---

alma, oculta por los modos “humanos” de percepción, que vienen a ser definidos como un gran mal y una gran locura. La fragmentación del mundo en la mirada del hombre, que concibe a los demás seres como partes ajenas frente a sí, trae consigo el despliegue de un mundo de intereses y pasiones desordenadas que engendran la locura en la que viven inmersos la mayoría de los hombres. En este sentido, distingue Platón en *Fedro* 265.a.10 dos modos de *manía* opuestos entre sí: “una debida a patologías humanas, y otra que tiene lugar por un cambio que hace la divinidad en los usos establecidos (Μανίας δέ γε εἶδη δύο, τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην)”. El itinerario de conocimiento de sí trae consigo un desprendimiento de los hábitos y convenciones sociales que han ido conformando una visión errada del mundo. Aquél que lo inicia se encuentra pronto “desdeñando todos aquellos convencionalismos y fingimientos con los que antes se adornaba (νομίμων δὲ καὶ εὐσχημόνων, οἷς πρὸ τοῦ ἐκαλλωπίζετο, πάντων καταφρονήσασα)”, apunta Platón en *Fedro* 252a. La paulatina unificación del alma despierta en ella un modo de percepción que pone en cuestión el mundo de los asuntos y los convencionalismos humanos. De algún modo, aquél que inicia el camino de conocimiento que propone la filosofía platónica inicia un camino de desasimiento del alma respecto de todo cuanto ha sido añadido a su naturaleza divina. El modo de percepción que corresponde a esta naturaleza divina es visto por el mundo de los hombres como un modo de locura que no toma en cuenta los parámetros por los que se rige la sociedad humana: posesión, poder, competencia y cuantas pasiones rigen en el ámbito de los usos y convencionalismos sociales, son elementos que en nada importan a aquél que se ha sido tomado por la *manía* divina del amor. Este amor engendra en el alma un ansia de unificación con lo divino como principio originario de la realidad y del alma. Ver lo Uno en lo múltiple y lo múltiple en lo Uno es aquello que el alma ansía en lo más profundo de sí como un recuerdo de su ser más hondo. El itinerario de despojamiento de sí que el alma inicia es descrito en la *manía* amorosa como un camino de reminiscencia que hace desembocar al alma a la experiencia de su naturaleza divina. En este sentido afirma Platón en *Fedro* 249.c.5-249.d.3: “Es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, puesto que en la medida de lo posible tiene siempre delante de sí, en su memoria, aquellas realidades que, por tenerlas delante, hacen que el dios sea divino. El hombre que haga uso de tales rememoraciones, iniciado en tales ceremonias perfectas, sólo él será perfecto. Apartado, así, de las humanas preocupaciones y volcado en lo divino, es tachado por la gente como de loco, sin darse cuenta que lo que está es tomado por lo divino (διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεὶ ἔστιν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεϊὸς ἔστιν. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται· ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνώμενος, νοθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλοὺς)”.  
<sup>160</sup> *En.* VI 7.35.25 ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος· τότε ἐρῶν γίνεται ἀπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ· καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης.

amor a él será un amor infinito”<sup>161</sup>, afirma Plotino, apuntando con ello al cariz mismo de la experiencia que culmina el itinerario epistémico del alma.

Desde esta perspectiva activa de transformación e intensificación de la percepción, desde la necesidad de abrir un camino que facilite el giro del alma hacia el lugar de la semejanza a lo divino, ha de comprenderse el papel mediador de la belleza en Plotino. La belleza está vinculada íntimamente al ámbito de la manifestación en el que converge lo inteligible y lo sensible, como ámbito capaz de atraer al alma a una experiencia creciente de lo divino. La profunda belleza del mundo cumple, en toda la tradición platónica, como es sabido, un papel importante en el proceso de apertura del alma a su propio fundamento divino. Tal es el lugar desde el que ha de ser comprendida la naturaleza y la función del símbolo en la filosofía de Jámblico<sup>162</sup>. En esta convergencia entre lo inteligible y lo sensible, entre la manifestación y su causa no manifiesta, ha de ser ubicado el símbolo. Su papel mediador, como veremos, no consiste en suturar herida ontológica alguna, sino en atraer la mirada del alma hacia el lugar de sí en el que está unida a lo divino intemporalmente, como la condición misma de su existencia.

Dicho esto, procedemos ahora a indagar en la cualidad de la relación entre el alma y el intelecto en Jámblico, de cara a facilitar una comprensión profunda de símbolo. Veremos cómo, a partir del sentido de esta relación, el símbolo no puede ser comprendido como un puente o una sutura que viniera a remediar una desconexión ontológica del alma respecto de lo divino; no puede ser concebido como un medio sobrenatural que venga a restablecer una quiebra originaria, por contraposición con el optimismo de Plotino, que abriría una vía de acceso del alma a lo divino “por sus propias fuerzas”. En relación a este punto, puede verse el apéndice sobre la relación del intelecto con el alma en Plotino que pone de relieve la profunda convergencia entre estas dos filosofías<sup>163</sup>. Como veremos a continuación, ni en el caso de Jámblico se da una desconexión del alma respecto de la divinidad ni en el caso de Plotino se puede concebir algo así como “las fuerzas del alma” al margen de lo divino, como hemos de ver detenidamente en los textos. A partir de todo ello, se hará necesario ensayar una

---

<sup>161</sup> *En.* VI.7.32.25 ὁ ἔρωσ ἀν ἄμετρος εἶη. Οὐ γὰρ ὄρισται ἐνταῦθα ὁ ἔρωσ, ὅτι μηδὲ τὸ ἐρώμενον, ἀλλ' ἀπειρος ἀν εἶη ὁ τούτου ἔρωσ.

<sup>162</sup> Sobre este punto, cf. capítulo 11, *infra* p. 351.

<sup>163</sup> Cf. apéndice III del presente estudio, *infra* p. 439.

nueva perspectiva de comprensión del símbolo, a lo que dedicaremos toda la tercera parte de este estudio.

### ***5.1. El alma es originariamente creada en el intelecto: La condición dinámica de lo real y la profunda pertenencia de todos sus niveles.***

La comprensión de la relación interna que liga al alma con el intelecto en la filosofía de Jámblico reclama que se tenga en cuenta la vinculación misma de todos los niveles de lo real. En esta vinculación originaria se inserta naturalmente el sentido de la profunda pertenencia del alma al intelecto.

La comprensión holística de lo real, en la unidad profunda de todos sus niveles<sup>164</sup>, delimita el sentido de la perfección de la causa como *telos* y plenitud de lo causado. Este hecho apunta a la imperfección de lo causado como indicador inherente de su pertenencia íntima, radical, a la perfección de la causa. Cada nivel de realidad es imperfecto respecto de su constitución y su fuente. En ella ha de encontrar su perfección, su *telos*, a la vez que su principio generador. Ello dota a lo real de una unidad dinámica donde cada nivel reclama del anterior y se da a sí mismo al posterior como la medida misma de su conformación.

No hay niveles separados o estancos en la realidad sino que ésta se constituye en una circulación permanente que permanece, en cada uno de sus niveles, en la unidad de lo divino. No hay cortes en la realidad y ello reclama de un modo de

---

<sup>164</sup> Un único vínculo unifica lo real y liga todas las realidades entre sí, desde los seres superiores a los inferiores. El *De Mysteriis* se suma en esta comprensión a la tradición de la cadena de los seres que se extiende desde Homero (Cf. Il. VIII 19) al *Corpus Hermeticum*. En el tratado hermético *Asclepio* 19 leemos: “Todas las cosas, desde la base a la cúspide, se alcanzan unas a otras y se vinculan mutuamente en recíprocas conexiones. Los mortales se vinculan a los inmortales y las cosas sensibles a las inteligibles”. Para esta cuestión, Cf. Lieffering C. *La théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*. Liège, 1999, p. 64-65. La noción de συμπλήρωσις es una de las nociones que viene a situarse en el lugar que ocupa σείρα en Homero, el *Corpus Hermeticum* o la obra de Proclo para referirse a esta misma continuidad que liga todos los seres entre sí. El verbo que corresponde a este sustantivo, συμπληρῶ, apela a la idea de llenar enteramente, en plenitud, de ahí las connotaciones del sustantivo que une a la noción de plenitud, de completitud, la de plenificar y conectar a los seres en un todo sin fisuras. El proceso de emanación y conversión enlaza aquí con la noción de conexión, en *Myst.* 1.1.16-22 leemos “De acuerdo con las afinidades continuas, lo que tiene su comienzo en lo mejor hace procesión hacia lo inferior, mientras que lo que en primer lugar lleva a cabo el contacto con los últimos escalones participa de alguna forma también de los superiores. A partir de estos *géneros intermedios*, sin duda, se puede comprender también la conexión de los primeros y de los últimos géneros (εικότως δὲ κατὰ συνεχεῖς συγγενείας τὸ μὲν ἀρχόμενον ἀπὸ τῶν ἀρίστων πρόεισιν ἐπὶ τὰ ἐλάττονα, τὸ δὲ προβαλλόμενον πρῶτως τὴν πρὸς τὰ ἔσχατα συναφὴν ἐπικοινωνεῖ πῶς καὶ τῶν ὑπερεχόντων· τὴν μέντοι συμπλήρωσιν καὶ ἀπὸ τούτων ἂν τις κατανοήσειε τῶν πρώτων τε καὶ τελευταίων γενῶν)”.

comprensión más allá de la dualidad y de los pares de contrarios que se dan en el mundo fenoménico. La realidad se pertenece a sí misma en una unidad profunda que se expresa en cada uno de los seres como su causa misma, a la vez que como su fin y su plenitud:

“La luz única e indivisible de los dioses [...] con su poder perfecto lo llena todo, por su ilimitada excelencia causal lleva a término en sí misma a todos los seres, permanece unida a sí misma en todas partes y une los principios con los extremos [...] contiene todos los seres que están los unos en los otros y tienden los unos a los otros, define con medidas iguales incluso los más distantes, hace que estén juntos los extremos con los principios, como la tierra con el cielo, lleva a cabo una única continuidad y armonía de todo con todo.”<sup>165</sup>

En *De Mysteriis* 1.8.40-58 encontramos de nuevo explicitada la ordenación que se halla en la planta misma de la realidad. Ésta se conforma como expresión y manifestación del principio originario, que genera eternamente al intelecto como causa y fuente del alma:

“En cuanto a los seres superiores y a los que, en tanto universales, contienen el principio, en los superiores son producidos los inferiores (ἐν τοῖς κρείττοσι τὰ χείρονα παράγεται), en los incorpóreos los cuerpos, en los poderes creadores las cosas creadas, y en ellos que los contienen circularmente son dirigidos rectamente, y, por tanto, las revoluciones de los seres celestes, una vez insertas en las revoluciones celestiales del alma etérea, originariamente existen en ellas de modo eterno (τὸ πρῶτον ἀεὶ ἐνυπάρχουσι), y las almas de los mundos, llegadas a su intelecto, son perfectamente abrazadas por él y en él originariamente engendradas (αἱ ψυχὰι τῶν κόσμων εἰς τὸν νοῦν ἑαυτῶν ἀνήκουσαι περιέχονται ὑπ' αὐτοῦ τελείως καὶ ἐν αὐτῷ πρώτως ἀπογεννῶνται) y el intelecto, tanto el particular como el universal, es abarcado por los géneros superiores. Eternamente, pues, como los segundos hacen conversión hacia los primeros y los superiores, como paradigmas, guían a los inferiores, de los superiores sobrevienen a los inferiores la esencia y la

---

<sup>165</sup> *Myst.* 1.9.35 τὸ ἐν καὶ ἀμέριστον τῶν θεῶν φῶς [...] παντελεῖ τε δυνάμει πεπλήρωκε πάντα, καὶ ἀπείρῳ δὴ τινι τῇ κατὰ αἰτίαν ὑπεροχῇ συμπεραίνει τὰ ὅλα ἐν αὐτῷ, συνήνωταί τε πανταχοῦ πρὸς ἑαυτὸ καὶ τὰ τέλη ταῖς ἀρχαῖς συνάπτει [...] πάντα τε ἐν ἀλλήλοις ὄντα καὶ πρὸς ἀλλήλα φερόμενα συνέχει, μέτροις τε τοῖς ἴσοις ἀφορίζει καὶ τὰ πορρωτάτω διωκισμένα, καὶ τὰς τελευταῖς ταῖς ἀρχαῖς οἷον γῆν οὐρανῷ συγκεῖσθαι ποιεῖ, μίαν τε συνέχειαν καὶ ὁμολογίαν τῶν ὅλων πρὸς ὅλα ἀπεργάζεται.

forma (ἀπὸ τῶν κρείττωνων τοῖς χείροσιν ἢ τε οὐσία καὶ τὸ εἶδος παραγίνεται), y en los mejores originariamente son producidos los posteriores (ἐν αὐτοῖς τε τοῖς βελτίοσι πρώτως παράγεται τὰ ὕστερα), de modo que de ellos procede para los inferiores el orden, la medida y aquello que cada cosa es en su individualidad (ὥστε ἀπ' αὐτῶν ἐφήκει καὶ ἡ τάξις καὶ τὸ μέτρον τοῖς χείροσι καὶ αὐτὰ ἄπερ ἐστὶν ἕκαστα)<sup>166</sup>.

Este texto es quizá una de las formulaciones más claras de la implicación profunda de todos los niveles de la realidad. Estos se asientan en una unidad dinámica que no permite establecer cortes entre los principios causales y los seres generados. El modo en que cada ser se constituye incluye en sí su causa como el ámbito mismo en el que alcanza su perfección y plenitud. Este incluir no debe ser entendido en términos espaciales, de modo que lo superior pudiera ser incluido como una parte de lo inferior. Este contener es, a su vez, un ser contenido. El vínculo causal se da desde el ámbito mismo en el que lo inferior se abre y se trasciende en la plenitud que conforma su ser con prioridad ontológica. En este momento creador, antes del tiempo, no cabe hablar de contener o de ser contenido, sino de una pertenencia profunda de cada ser al fundamento mismo de su existencia.

La repetición de la preposición ἐν en este pasaje (ἐλ τοῖς κρείττοσι τὰ χείρονα καὶ ἐλ τοῖς ἀσωμάτοις τὰ σώματα καὶ ἐλ τοῖς δημιουργοῦσι τὰ δημιουργούμενα παράγεται, καὶ ἐλ αὐτοῖς τε κύκλω περιέχουσι κατευθύνεται) marca este modo de causación que se asienta en un vínculo permanente. Este vínculo fundamenta de modo actual la existencia misma de lo causado. La causa no genera lo causado y luego se retira, habiendo generado algo separado de sí misma, sino que constituye el lugar mismo en el que se conforma la esencia y la forma de lo causado. Ahora bien, este

---

<sup>166</sup> Ἐπὶ δὲ τῶν κρείττωνων καὶ τῶν ὡς ὄλων περιεχόντων τὴν ἀρχήν, ἐν τοῖς κρείττοσι τὰ χείρονα καὶ ἐν τοῖς ἀσωμάτοις τὰ σώματα καὶ ἐν τοῖς δημιουργοῦσι τὰ δημιουργούμενα παράγεται, καὶ ἐν αὐτοῖς τε κύκλω περιέχουσι κατευθύνεται, αἱ τε οὖν τῶν οὐρανίων περιφοραὶ εἰς τὰς οὐρανίας περιφορὰς τῆς αἰθερίας ψυχῆς ἐντεθεῖσαι τὸ πρῶτον αἰεὶ ἐνυπάρχουσι, καὶ αἱ ψυχαὶ τῶν κόσμων εἰς τὸν νοῦν ἑαυτῶν ἀνήκουσαι περιέχονται ὑπ' αὐτοῦ τελείως καὶ ἐν αὐτῷ πρώτως ἀπογεννῶνται· καὶ ὁ νοῦς ὅ τε μεριστὸς ὡσαύτως καὶ ὁ πᾶς ἐν τοῖς κρείττοσι γένεσι συνείληπται. Αἰεὶ οὖν ἐπιστρεφομένων τῶν δευτέρων ἐπὶ τὰ πρῶτα καὶ τῶν ἀνωτέρων ὡς παραδειγμάτων ἐξηγουμένων τῶν ὑποδεεστέρων, ἀπὸ τῶν κρείττωνων τοῖς χείροσιν ἢ τε οὐσία καὶ τὸ εἶδος παραγίνεται, ἐν αὐτοῖς τε τοῖς βελτίοσι πρώτως παράγεται τὰ ὕστερα, ὥστε ἀπ' αὐτῶν ἐφήκει καὶ ἡ τάξις καὶ τὸ μέτρον τοῖς χείροσι καὶ αὐτὰ ἄπερ ἐστὶν ἕκαστα.

lugar, siendo lo más íntimo de lo causado, es también el ámbito en el que se abre y se trasciende en la causa misma. No es una parte de lo causado sino la raíz misma de su existencia, este lugar no le pertenece, pues se da antes de sí mismo como causa originaria. Él pertenece a este lugar en el que siempre está ya, aún antes de haber llegado. Quien llega a este lugar lo hace porque es semejante a este lugar antes de originarse su particularidad, porque siempre permaneció allí sin haber salido jamás.

De otro lado, la preposición *ἐν* no debe entenderse en términos locales, pues la causa se da más allá del lugar y del tiempo. Con ella pretende Jámblico apuntar al permanecer de lo causado en la causa como la condición misma de su existencia, en una donación permanente: “De los superiores sobrevienen a los inferiores la esencia y la forma”, *ἀεὶ*, dice Jámblico, refiriéndose a la cualidad constante de esta donación. Este adverbio no hace referencia a un darse de la causa a lo causado en la linealidad del tiempo, sino al ámbito mismo en que lo causado se abre y se trasciende en la causa, más allá del tiempo, como la condición misma de su existencia. En este sentido, la forma y la esencia de lo causado reposan en un ámbito atemporal como su misma manifestación y su despliegue. De algún modo, ésta es la faz no nacida de lo causado, en la que se asienta su darse en el tiempo permaneciendo en la eternidad, como vínculo que conforma su ser de modo permanente.

Esta donación permanente es, a su vez, una recepción, un volverse constante de lo causado hacia la causa “eternamente los segundos hacen conversión hacia los primeros (*ἀεὶ οὖν ἐπιστρεφομένων τῶν δευτέρων ἐπὶ τὰ πρῶτα*)”. En lo más íntimo de sí, lo generado está vuelto hacia la causa en tanto que permanece originariamente en ella. Este volverse sobre la causa supone para lo causado una disposición de unificación permanente. Lo causado se vuelve sobre la causa abandonando toda particularidad y desapegándose de su propia individualidad. En lo más hondo de sí, lo generado no ha sido creado en el tiempo sino que está vuelto a aquello que conforma su ser más hondo en la eternidad. De algún modo, la propia forma y la esencia de lo causado, su propia particularidad, está abierta infinitamente, en esta vuelta permanente, a la raíz de su ser más íntimo. De esta conversión y de esta vuelta depende su propia existencia. Si algo existe como ser particular es porque reposa en este estado de unificación íntima con la causa, que es considerada como una

conversión y una vuelta<sup>167</sup>. Esta conversión implica un estado de atención y de cuidado<sup>168</sup> en el que se forja el ser mismo de lo causado, una atención abierta, vacía de todo cuanto es ajeno a la experiencia de la donación permanente de la causa. De esta manera, la donación de la causa reclama de la recepción pura por parte de lo causado, de su conversión permanente hacia esta donación que conforma la raíz misma de su esencia y de su forma.

En este sentido, la condición de paradigma de los seres superiores, a la que apunta Jámblico en este texto de *De Mysteriis* 1.8.40-58, no debe ser entendida en términos duales. El paradigma lo es en tanto que aquello de lo es paradigma es creado en él y de él provienen su esencia y su forma. No se trata de una relación exterior, en la que una cosa mira a otra distinta de sí para imitarla. El paradigma conforma la raíz misma de la esencia y de la forma de lo causado, constituye su principio y su *telos* más íntimo. La manera en que el paradigma guía a aquello que le está subordinado se asienta en el vínculo creativo que conforma cada una de sus facultades y potencias. El modo mismo de su desarrollo y su despliegue tiende a su realización efectiva en el paradigma como finalidad última. Para éste, el guiar es a su vez un regir, un constituir las leyes inmanentes al desarrollo de los seres. Los seres regidos por el paradigma se conforman como la expresión y el despliegue de su potencia creadora. No están separados de él como pudieran estarlo dos cosas distintas, un ente frente al otro.

Ambos movimientos, el de conversión de lo secundario hacia lo primario y la guía, que, como paradigma, ejerce lo primario hacia lo secundario, sólo pueden ser distinguidos a nivel conceptual. Son diversas perspectivas de una única implicación y pertenencia de todos los niveles de la realidad. La recepción en la que se asienta la conversión es la apertura misma de lo causado a la donación permanente de la causa. Esta disposición de apertura absoluta y de recepción, vacía de toda forma, es la otra cara de la donación constante del principio de la esencia misma de los seres generados. En el coincidir de donación y recepción acontece la experiencia unitiva en la que permanecen los seres en su particularidad concreta como expresión del

---

<sup>167</sup>Esta conversión es en primer lugar ontológica. El hombre puede abrir su mirada a aquello que le constituye porque su ser está vuelto a ello en la eternidad, como la condición más íntima de su existencia particular.

<sup>168</sup> Este cuidado de lo causado hacia la causa, que constituye la conversión, es simultáneamente un cuidado de sí. Pues supone la apertura hacia la fuente misma de su ser, en la que éste encuentra su plenitud, arraigándose en la corriente creadora de la cual se nutre.

principio divino que los conforma. Esta circulación permanente dota a la realidad de una profunda dinamicidad en la que todos sus niveles se implican en un movimiento creador que permanece en el vínculo unitivo de lo divino<sup>169</sup>.

La pertenencia íntima de todos los niveles de la realidad se asienta, así, en este vínculo unitivo, que se expresa como potencia creadora en el movimiento de implicación profunda que da de sí el dar conformador de la causa y el recibir puro de lo causado. En este recibir, la causa se da a sí misma completamente, toda vez que se mide y se proporciona dando lugar a una expresión concreta de su poder creador. Este darse a sí misma completamente no consiste en un separarse de sí ni en un disminuir su potencia. Antes bien, consiste en un crear en ella misma cuanto crea. La raíz misma de lo causado reposa en su plena potencia creadora como la condición misma de su venir al ser: en este reposar en la causa es creado originariamente, *πρώτως*, dice Jámblico. El comienzo al que apunta este adverbio no debe ser entendido como un comienzo en el tiempo sino como una creación originaria, como un permanecer en el origen el ser de lo generado. En este permanecer originario, el ser generado no ha sido producido en el tiempo, en este vínculo causal que le conforma, el ser habita en la eternidad de la causa.

Así, afirma Jámblico en este texto de *De Mysteriis* 1.8.40-58 que “en los mejores son originariamente producidos los posteriores” en el sentido de que los posteriores permanecen en los mejores como la raíz misma de su conformación. En ellos habita la plenitud y el *telos* de lo generado, no como separado, sino como el origen mismo en el que permanece su ser más íntimo<sup>170</sup>. De ahí que lo causado lleve en sí la imagen activa de la causa, en tanto que expresión y despliegue que permanece en su origen, sin haber salido jamás, a la vez que habiendo dado de sí una expresión concreta, una conformación única. Para lo causado el volver sobre la causa es siempre, y a la vez, un volver sobre sí, sobre su ser más profundo, que permanece originariamente en la eternidad de la causa. De ahí la afirmación que encontramos en

---

<sup>169</sup> Respecto a la cualidad de este vínculo, cf. cap. 7, infra p. 180.

<sup>170</sup> Todo cuanto es lo tiene recibido de la causa, en la que habita como la condición misma de su existencia. Esta existencia es recibida continuamente y, en este sentido cada ser lleva en lo más íntimo de sí la fuente misma de su ser y de su particularidad. Este llevar en sí no es en modo alguno un contener como parte, sino un pertenecer en lo más hondo a la raíz misma de su existencia, a la vez que un estar unificado con ella.

*De Mysteriis* 10.1.15: “el conocimiento de los dioses se acompaña de la conversión hacia nosotros mismos y del conocimiento de nosotros mismos”<sup>171</sup>.

Este permanecer en la causa es, a su vez, un ser engendrado en ella como una expresión concreta, única: “En los mejores originariamente son producidos los posteriores (ἐν αὐτοῖς τε τοῖς βελτίοσι πρώτως παράγεται τὰ ὕστερα), de modo que de ellos procede para los inferiores el orden, la medida y aquello que cada cosa es en su individualidad (ὥστε ἀπ’ αὐτῶν ἐφήκει καὶ ἡ τάξις καὶ τὸ μέτρον τοῖς χείροσι καὶ αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἕκαστα)”. El permanecer en la causa de lo generado es un permanecer creador, del que procede su conformación particular misma. En este sentido, es un permanecer que concede a los seres un carácter intrínsecamente dinámico: A la vez que configurados particularmente por la causa como una expresión irrepetible y única, están abiertos al vínculo creador unitivo que les anima. De ahí que sean considerados como un símbolo y una imagen de la causa, en tanto que su ser se da en la convergencia entre lo universal y lo absolutamente particular e irrepetible. El darse mismo de lo particular en lo universal confiere a lo universal una expresión palpable de su faz creadora, toda vez que lo particular adquiere un valor sacral: en este instante único se da una expresión irrepetible del principio originario que anima la realidad. “Aquello que cada cosa es en su individualidad (αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἕκαστα)” procede de la causa, dándose este proceder en la permanencia creadora en la causa “en los mejores originariamente son producidos los posteriores (ἐν αὐτοῖς τε τοῖς βελτίοσι πρώτως παράγεται τὰ ὕστερα)”.

En el marco de esta condición unitiva de lo real ha de ser comprendida la naturaleza misma del alma y su vinculación íntima a lo divino. El alma es abrazada por lo divino y da de sí las razones mismas de todos los seres como la expresión del vínculo que la conforma. Su potencia creadora se asienta en su conexión con el intelecto como manifestación de la unidad simple que recorre la realidad en su conjunto.

---

<sup>171</sup> μετὰ τῆς τῶν θεῶν γνώσεως ἢ πρὸς ἑαυτοὺς ἐπιστροφή καὶ ἡ γνώσις ἑαυτῶν συνέπεται.

En este sentido, el intelecto y su modo de visión y conocimiento no es una parte del alma, no está contenido en ella ni el alma lo posee. Ello, no implica, sin embargo, que sea exterior al alma o que el alma no tenga nada que ver con él. Bien al contrario, no es una parte del alma porque se constituye en la raíz misma de su esencia, en el lugar más íntimo del alma, en el que ésta se abre y se trasciende en un modo de vida superior. Podríamos decir que es el intelecto, como expresión del principio originario, el que posee al alma, constituyéndose para ella en un lugar sin dueño, en la fuente misma de un conocimiento increado, que conforma a los seres en su núcleo mismo. A este respecto, leemos en *De Mysteriis* 5.10.65-60:

“Cada ser obtiene su alimento y perfección (*τελειότητα*) de aquello de lo cual procede. Ello se puede ver también en las generaciones visibles. Y es posible también observarlo en los seres cósmicos: los terrestres son alimentados por los celestes. Y resulta sobre todo mucho más evidente en las causas invisibles, pues el alma es perfeccionada por el intelecto (*Ψυχὴ μὲν γὰρ ἀπὸ νοῦ τελειοῦται*), la naturaleza por el alma y lo demás es alimentado del mismo modo por sus causas”<sup>172</sup>

El alma es perfeccionada<sup>173</sup> (*τελειοῦται*) por el intelecto, él mismo constituye su plenitud y su realización. En él se encuentra la vida más alta del alma, aquella que el alma le transmite a la naturaleza, desplegando la contemplación que se halla unificada en lo inteligible. Es la perfección misma del intelecto la que da de sí al alma como expresión y manifestación creadora. Es interesante reparar en el verbo que utiliza Jámblico para significar la relación de crianza que une al alma con el intelecto. El verbo

---

<sup>172</sup> ἕκαστον γὰρ ἀφ' οὗ γέγονεν, ἀπὸ τούτου καὶ τὴν τροφήν καὶ **ἡει εἰρήηα** προσλαμβάνει. Καὶ τοῦτο ἴδοι μὲν ἂν τις καὶ ἐπὶ τῶν φανερῶν γενέσεων. Ἔστι δὲ καὶ ἐπὶ τῶν κοσμικῶν θεωρεῖν· καὶ γὰρ τὰ περιγεία ἀπὸ τῶν οὐρανίων τρέφεται. Πολὺ δὲ διαφερόντως ἐπὶ τῶν ἀφανῶν αἰτίων κατάδηλον γίγνεται. **Ψπρὴ κέλ γὰξ ἀπὸ λνῦ ἡει εἰρῆηα** φύσις δὲ ἀπὸ ψυχῆς, τὰ τε ἄλλα ὡσαύτως ἀπὸ τῶν αἰτίων τρέφεται·

<sup>173</sup> Es interesante atender a las connotaciones místicas que el verbo *τελῶ* tomó en el helenismo. Este verbo vino a utilizarse para significar la iniciación que tenía lugar en los misterios. Ésta apuntaba no a un conocimiento que se derivara de la visión ordinaria del alma sino a la transformación misma de la mirada en una experiencia superior. Esta experiencia ha sido comparada ya desde Platón a la experiencia fundamental de la filosofía como un camino de transformación del alma, que va más allá del conocimiento que se desarrolla en el ámbito dual de lo fenoménico. Varias son las referencias a los misterios en la obra platónica. Quizá una de las más elocuentes sea la de *Banquete* 210e ss. donde Platón describe el itinerario que el alma recorre en pos de la experiencia de la belleza, como experiencia primordial de la filosofía. Tal itinerario es designado con términos que hacen referencia a la iniciación en los misterios: “τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά”. A este respecto, cf. capítulo 11, infra p 351.

τρέφω hace referencia a la alimentación, pero también al hecho de criar, de educar, de formar, de dar forma, de instruir, de atender las necesidades. El alma tiene en el intelecto su perfección, en el sentido mismo de que su forma, su disposición, depende de él. En la experiencia del intelecto encuentra el alma la instrucción y el alimento que la mantiene en su ser. De este modo, al margen de la experiencia del intelecto no hay ninguna instrucción verdadera para el alma<sup>174</sup>. Todo lo que ésta busca fuera de sí, intentando remediar la indigencia que siente, no es sino un sustitutivo que oculta el verdadero mal del alma: la sed que siente de la experiencia que la conforma en tanto que expresión del intelecto. Éste, siendo la perfección y el alimento del alma, es la fuente misma de su salud.

## **5.2. *El intelecto: perfección del alma.***

En la conformación dinámica de la realidad, en la que todos los niveles de la misma se implican íntimamente, ha de ser comprendida la relación que mantiene el alma con el intelecto, así como el estatuto propio de éste. Cuando Jámblico afirma en *De Mysteriis* 3.20.30 que: “*El alma perfecta es imperfecta con respecto a la actividad divina (ἡ τελεία ὡς πρὸς τὴν θεϊαν ἐνέργειαν ἐστὶν ἀτελής)*” no está introduciendo un hiato entre el alma y la actividad divina del intelecto sino mostrando el orden de su conexión. El alma es creada originariamente en el intelecto como su misma expresión y su despliegue. La perfección del alma se ubica precisamente en el lugar en el que ésta es creada originariamente como una donación eterna del intelecto. Este ser creada originariamente en el intelecto es un permanecer en él, un estar unida a la causa en la raíz misma de su fundamento.

Esta constitución ontológica es actualizable en la percepción de alma, siempre que ésta se desprende de su particularidad y se abre a la perfección intemporal de la causa. En esta apertura del alma a la raíz misma de su existencia tiene lugar para ella

---

<sup>174</sup> El símbolo, como veremos detenidamente en la tercera parte de este estudio, que prepara al alma para su apertura a la experiencia del intelecto, la instruye por encima del razonamiento. Éste constituye para ella una instrucción operativa que propicia una metamorfosis de su mirada en la experiencia unitiva del intelecto. El símbolo, en su constitución misma, es una expresión del intelecto y de su modo de experiencia, en su centro resuena la actividad divina en la que el alma es creada originariamente. La instrucción que transmite al alma no tiene nada que ver la acumulación de conocimiento predicativo volcado a lo externo. Antes bien, la instrucción que el símbolo transmite al alma es interior, consiste en un propiciar la vuelta de su mirada sobre su propio centro sin dueño. Este centro es reflejado por el símbolo, manifestado con persuasión a la medida misma del alma, que se ve atraída, a través del símbolo, a su naturaleza profunda, que es una con la unidad del intelecto.

una nueva creación, una actualización de su creación originaria, una renovación en la fuente que la constituye en lo más hondo de sí. Este abrirse del alma al intelecto es un hacer consciente en la percepción la perfección que la conforma en su misma raíz, en tanto que permanece originariamente en el intelecto. El alma no accede a la experiencia del intelecto a través de un perfeccionamiento de sí que generara el intelecto. La sabiduría del alma es una aceptación y un desasimiento de su propia imperfección, de modo que se abra para ella la experiencia de la perfección que la crea originariamente como una imagen y un símbolo de sí. Al alma no le es necesaria la perfección sino el desasimiento de su apego a la particularidad para irrumpir en un nivel de experiencia superior.

La perfección a la que el alma puede acceder desde sí misma, desvinculada de la experiencia del intelecto, puede convertirse para ella en un espejismo que le impida abrirse a la perfección originaria en la que encuentra su fundamento. Esta perfección no depende de ella sino que la antecede ontológicamente, más allá del tiempo. En este sentido, la conciencia de su debilidad es para el alma un camino necesario que contribuye a su irrupción a un nuevo nivel de realidad: “Lo inferior es liberado por un orden y un poder superior, y del inferior nos liberamos cuando pasamos a una suerte mejor”<sup>175</sup> leemos en *De Mysteriis* 8.8.21. Jámblico, con esta afirmación, viene a señalar que, en el itinerario cognoscitivo, no se trata de perfeccionar las potencias del alma referidas a lo particular desde sí mismas. No se trata de que el alma se haga perfecta en su capacidad de conocimiento dual de la realidad, como tampoco de generar una perfección vacía en orden a la virtud desde un nivel dual. Este nivel, en el que el alma se relaciona con el resto de los seres desde la exterioridad, es constitutivamente un nivel imperfecto y la perfección de la que es capaz desde sí mismo redundando en esta imperfección.

La bondad del alma y el surgimiento en ella de las virtudes es sólo posible desde la experiencia unitiva del intelecto. Toda la bondad que el alma pretenda generar desde su voluntad particular es vacía y sólo puede ser un espejismo si no refleja la experiencia en la que ésta encuentra el sentido unitivo de la realidad. De este modo, se hacen patentes las profundas implicaciones epistémicas de la virtud: éstas

---

<sup>175</sup> τάξει τε μείζονι καὶ δυνάμει λύεται τὰ καταδεέστερα, εἰς βελτιονά τε μεθισταμένων ἡμῶν λῆξιν ἀπόστασις γίγνεται τῶν καταδεεστέρων·

son un símbolo y un reflejo del conocimiento de la verdadera naturaleza de los seres en el intelecto. Asimismo, como símbolo y expresión del intelecto, conducen a la experiencia unitiva que les da nacimiento. El conocimiento se hace así palpable en la virtud, no estando separado de ésta. Toda vez que la virtud tiene un carácter epistémico que la recorre en su núcleo mismo. Las virtudes éticas son una expresión del intelecto al nivel del alma, la iluminación misma de una experiencia que se hace manifiesta en cada una de las potencias y facultades anímicas. El alma recibe así su perfección del intelecto: en el nacimiento originario del alma en el intelecto nacen con ella las virtudes que le son propias. Ésta no puede perfeccionarse a sí misma al margen del intelecto, sino que, teniendo en éste su *telos* y su cumplimiento, recibe de él la perfección de sus facultades y potencias, como un reflejo y una expresión de una perfección que se da en un nivel superior.

De este modo, el nacimiento de las virtudes en el alma está fuertemente vinculado a la experiencia del intelecto. Las virtudes son concebidas en relación intrínseca con el proceso de purificación gradual del alma por el que ésta se va desprendiendo de todo cuanto le es ajeno. En este camino, el alma abandona su visión precaria de la realidad, accediendo paulatinamente a la experiencia de la unidad que recorre a los seres. Desde esta experiencia, en la que el alma trasciende su propia particularidad, son iluminadas, como decimos, cada una de sus facultades y potencias. El nacimiento de las virtudes tiene lugar en este proceso como una imagen y un reflejo de esta experiencia unitiva del intelecto<sup>176</sup>. De este modo, la perfección misma del alma al nivel de las virtudes éticas es una donación del intelecto.

Así, en la apertura a la actividad divina del intelecto encuentra el alma su perfección en un doble sentido: En tanto que accede al núcleo mismo que la conforma y que la genera originariamente como un símbolo de lo divino y en tanto que esta

---

<sup>176</sup> La tradición neoplatónica viene a hacer hincapié en una concepción que parte ya del *Banquete* de Platón: La virtud verdadera se conforma como una expresión y una manifestación de la experiencia de la Belleza inteligible. Tal es la culminación del itinerario cognoscitivo que el alma debe recorrer en su búsqueda de la percepción de la verdadera naturaleza de los seres. En la apertura del alma a esta experiencia y en el contacto con ella tiene lugar el nacimiento de la verdadera virtud como una expresión y una manifestación de la Belleza inteligible, en la que se encuentra el fundamento mismo de lo real. En el pasaje 212.a.2-5 de este diálogo leemos: “¿O no crees –dijo- que sólo entonces, le será posible engendrar, no ya simulacros de la virtud, al no estar en contacto con un simulacro, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? (ἢ οὐκ ἐνθυμῆ, ἔφη, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδῶλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ)”

experiencia originaria ilumina y plenifica todas sus facultades y potencias. El alma no puede generar desde sí, desvinculada del intelecto, ninguno de estos aspectos. Ambos son una donación del intelecto, una transmisión de su propia perfección, que el intelecto tiene recibida del principio originario divino. El alma, apegada a su propia particularidad y sumida en una visión dual de la realidad<sup>177</sup>, no puede dar de sí una perfección que se halla en un nivel superior, conformándola en su misma raíz, antes de sí misma, antes de la conciencia de su individualidad. El perfeccionamiento de este nivel dual, cerrado sobre sí, es un espejismo que vela al alma su propia debilidad y la necesidad de encontrar la experiencia de su fundamento. En la imperfección del alma y en la conciencia real de su ignorancia, de su no-saber, se encuentra la puerta misma a través de la cual puede ésta irrumpir a la actividad divina, que la constituye en un nivel superior.

### ***5.3. La intelección divina no puede ser creada por el alma.***

Este es el celo que lleva a Jámblico a hacer hincapié en que la experiencia de lo divino no puede ser creada por el alma: que no se malentienda la cualidad de esta experiencia y el modo mismo en que el alma puede acceder a ella. El hombre desde su estructura particular<sup>178</sup> proyecta sus propias pasiones y su modo de percepción dual de la realidad sobre la comprensión de lo divino. A este respecto, leemos en *De Mysteriis* 3.24.10: “¿Qué tiene la pasión de apropiado para la contemplación de los seres? ¿Por qué no es más bien un impedimento para una intelección más verdadera?”<sup>179</sup>.

Esta “intelección más verdadera (ἀληθεστέρα κατανόησις)” se da desde el lugar del alma donde ésta es semejante a lo divino antes de la multiplicidad y del

---

<sup>177</sup> De este modo de visión, el alma sólo puede ser liberada por una irrupción en el modo de visión que corresponde al orden superior del intelecto. Ahora bien, este impulso de liberación procede del lugar mismo en el que el alma está arraigada en el intelecto desde la eternidad. No puede ser generado desde la percepción engañosa en la que el alma vive sumergida. Es, de alguna manera, una añoranza que el alma tiene de la experiencia profunda en la que habita su ser más hondo. De este modo, la liberación del alma así como el impulso hacia esta liberación procede del intelecto: dándose como una tendencia del alma a su propio cumplimiento en esta experiencia unitiva. Esta liberación viene a ser significada con el verbo λύω en *Myst.* 8.8.21 (τάξει τε μείζονι και δυνάμει λύεται τὰ καταδέεστερα). Este verbo apunta al hecho mismo de desatar, de dejar ir, de disolver, de solucionar una dificultad. La liberación del alma del estado en el que vive inmersa viene a ser concebida como una resolución de los vínculos que la ligan a un modo de visión errada de la realidad y de sí misma. A este respecto, cf. la tercera parte de este estudio.

<sup>178</sup> Sobre esta cuestión, cf. epígrafe 6.1, supra p. 147.

<sup>179</sup> *Myst.* 3.24.10-13 γὰρ δήποτε και ἔχει τὸ πάθος οἰκειὸν εἰς τὴν θεωρίαν τῶν ὄντων; τί δ' οὐ μᾶλλον ἐμποδίζει πρὸς αἰε ζεζηέξ αλ θαηαλόεξ ἦ;

tiempo. No es una contemplación ajena al alma sino el saber mismo en que ésta se abre y se trasciende en lo divino, encontrando su ser más hondo y su modo propio de conocer. La cualidad de este saber trasciende la actividad que corresponde a las potencias anímicas vinculadas a lo particular e inaugura una nueva comprensión y una nueva visión. Esta visión es originaria y fundamenta con prioridad ontológica el ser más profundo del alma. El alma no puede crear esta visión que la conforma sino que, ella misma, se da como expresión de esta contemplación originaria del intelecto.

Entorno a esta cualidad de la intelección divina, que constituye el núcleo mismo del símbolo, y al modo en que el alma se relaciona y se abre a ella, giran las afirmaciones que Jámblico lleva a cabo sobre la imposibilidad de que el alma humana pueda generar esta actividad divina. En sus reflexiones, tiene en mente la refutación de una objeción fundamental, repetida en varias ocasiones a lo largo del *De Mysteriis*, en 10.2.6 leemos una de sus formulaciones: “dices<sup>180</sup> que «el alma forja grandes cosas a la ventura»<sup>181</sup>; en 3.20.3 leemos otra formulación de esta misma objeción: “«el alma dice e imagina esto»<sup>182</sup>”.

---

<sup>180</sup> Esta objeción, en sus distintas formulaciones, forma parte de las preguntas que Porfirio dirige a Jámblico. Al hilo de estas preguntas, este último va exponiendo su modo de comprensión de la experiencia de la unión a lo divino. El valor epsitémico de símbolo, la función del ritual en el itinerario del conocimiento o el papel de la teúrgia, se van exponiendo en estas páginas, que se ordenan en torno a las cuestiones planteadas por Porfirio. Estas cuestiones muestran, en la mayoría de los casos, una visión reticente hacia la teúrgia provocada por una mala comprensión. Esta disposición sirve a Jámblico de marco privilegiado en el que mostrar el papel de la teúrgia y de las prácticas que podían ser insertadas en un camino serio de conocimiento, desde los mimbres servidos por la Filosofía Neoplatónica. De mismo modo, en este mismo movimiento, son cribadas las prácticas y las disposiciones que brotaban de una comprensión supersticiosa de la religión pagana. En muchas ocasiones este debate entre Porfirio y Jámblico es leído por los estudiosos como un enfrentamiento radical que haría incommensurables las posturas de ambos. Sin embargo, una lectura detenida del texto muestra el trasfondo teórico común del que brotan preguntas y respuestas. La preocupación fundamental de Jámblico es mostrar cómo su concepción de la teúrgia se acomoda al marco esencial de la Filosofía Neoplatónica y cómo las objeciones que plantea Porfirio no afectan a una visión adecuada del marco teórico y práctico de la teúrgia. En este sentido, leemos en *Myst.* 10.2.14 ss. “Tampoco todos los escarnios de los que algunos hacen objeto a los que veneran a los dioses, considerándolos vagabundos y charlatanes [...] afectan a la verdadera teología y teúrgia. Y si junto a las ciencias de los hombres buenos crecen gentes de esta calaña (como también junto a otras artes germinan falsas artes), estas falsas artes son evidentemente más opuestas a las verdaderas que a cualquier otra cosa (Αλλ' οὐδὲ ὅσα ὡς ἀγύρτας καὶ ἀλαζόνας διασύρουσι τινες τοὺς τῶν θεῶν θεραπευτάς, οἷς καὶ σὺ παραπλήσια εἴρηκας, οὐδὲν οὐδὲ ταῦτα ἄπτεται τῆς ἀληθινῆς θεολογίας τε καὶ θεουργίας. Εἰ δὲ πού τινες παραφύονται τοιοῦτοι παρὰ τὰς τῶν ἀγαθῶν ἐπιστήμας (ὥσπερ καὶ παρὰ τὰς ἄλλας τέχνας αἱ κακοτεχνίαι παραβλαστάνουσιν), ἐναντιώτεροι δὴπου αὐταὶ πρὸς αὐτὰς ὑπάρχουσι μᾶλλον ἢ πρὸς ἄλλο ὅτιοῦν).”

<sup>181</sup> ὡς ἡ ψυχὴ ἐκ τοῦ τυχόντος ἀναπλάττει μεγάλα.

<sup>182</sup> ὡς ἡ ψυχὴ ταῦτα λέγει τε καὶ φαντάζεται.

El modo en que se cumple la actividad divina trasciende los modos duales de la actividad humana: en el marco de esta comprensión fundamental despliega Jámblico una serie de afirmaciones que vienen a reivindicar esta cualidad originaria y fundante de la actividad divina, que conforma la raíz misma del alma. Es importante tener en cuenta la cualidad misma de lo divino y su intimidad con lo más hondo del alma para no malinterpretar las reflexiones con las que Jámblico viene a refutar la acusación que apunta a que el alma imagina o inventa el modo de unión a lo divino que viene vehiculada por los símbolos y por las obras inefables.

La insistencia con la que éste incide en la prioridad ontológica de la actividad divina y en la imposibilidad de que ésta sea generada por el alma, muestra esta cuestión como uno de los principales escollos en la comprensión de la función misma de los símbolos en el camino de conocimiento que abre paulatinamente el alma a lo divino. La actividad humana, precisamente por su cualidad dual, es incapaz de acompañar al alma en el itinerario de unificación que procura el proceso que abre el símbolo. El modo mismo del razonar humano, así como las pasiones que vinculan al hombre, en tanto parte, a una visión parcial e interesada de la realidad ocultan la actividad divina en la que el alma se fundamenta. Tal es el marco en que deben ser comprendidas reflexiones como las que hemos de encontrar en *De Mysteriis* 3.20.26:

“Lo semejante es realizado por lo semejante. La obra divina ni es fortuita [...] ni engendrada por causa humana; lo que es tal, en efecto, depende de otro y es inferior, y lo más perfecto no puede ser producido por lo imperfecto. En consecuencia todas las obras que brotan de causa divina se asemejan a ella por naturaleza. El alma humana, pues, está retenida en una sola forma y oscurecida por completo por lo corporal, a lo que se le podría denominar río Ameles o agua de Leto, o ignorancia y locura, o vínculo de pasiones, o privación de la vida o algún otro mal; no sería fácil encontrar una denominación acorde con su extrañeza. No es posible pues suponer de un modo razonable, cuándo, retenida por tal prisión, ella podría llegar a ser capaz de tal actividad”<sup>183</sup>

---

<sup>183</sup> τὸ συγγενὲς ὑπὸ τοῦ συγγενοῦς ἀποτελεῖται, τὸ δὲ θεῖον ἔργον οὔτε αὐτόματόν ἐστιν [...], οὔτε ἀπ' ἀνθρωπίνης αἰτίας ἀπογεννᾶται· ἀλλότριον γὰρ καὶ τοῦτο καὶ ὑποδεέστερον, τὸ δὲ τελειότερον ὑπὸ τοῦ ἀτελοῦς οὐκ ἔχει δύναμιν παράγεσθαι. Πάντα ἄρα ἀπὸ θείας αἰτίας ἀποβλαστάνει τὰ προσόμοια αὐτῇ ἔργα φυόμενα. Ἡ γὰρ ἀνθρωπίνη ψυχὴ κατέχεται ὑφ' ἐνὸς εἴδους καὶ ὑπὸ τοῦ σώματος πανταχόθεν ἐπισκοτεῖται· ὅπερ εἴτε Ἀμέλητα ποταμὸν εἴτε Λήθης ὕδωρ εἴτε ἄγνοιαν καὶ παραφροσύνην εἴτε διὰ παθῶν δεσμὸν εἴτε ζῶης στέρησιν εἴτε ἄλλο τι τῶν κακῶν ἐπονομάσειεν, οὐκ

En una primera impresión pudiera parecer que Jámblico en este texto priva al alma humana de toda posibilidad de conocimiento y experiencia de lo divino. Sin embargo, nada más lejos de la intención de sus reflexiones, que van precisamente encaminadas a indicar el modo en que el alma ha de unirse a lo divino. La experiencia de lo divino no puede ser creada: este es el punto que Jámblico quiere poner de manifiesto. Esta experiencia es fundante, es el principio increado mismo desde el que se despliega la realidad como expresión y manifestación. El alma, lejos de crear esta experiencia, está vinculada a ella como momento fundacional desde el que se despliegan cada una de sus facultades y potencias. El alma misma es generada por esta actividad divina como una imagen que la expresa y la revela, permaneciendo en ella en lo más íntimo de sí. Tal es la “imagen mística e inefable de los dioses que guardamos reunida en nuestra alma”<sup>184</sup>.

En el texto de *De Mysteriis* 3.20.26 que venimos de citar, Jámblico no apunta a desconexión ontológica alguna entre el alma y lo divino. Tal desconexión imposibilitaría la vida misma del alma. Bien al contrario, en este pasaje, viene a poner de manifiesto la condición de indigencia cognoscitiva en la que el alma humana se encuentra, así como la imposibilidad de que se abra a la experiencia de lo divino sumergida en este estado<sup>185</sup>.

---

ἄν τις ἐπαξίως εὖροι τὴν ἀτοπίαν αὐτοῦ προσονομάσαι. Πότε οὖν ὑπὸ τοιοῦτου εἴργμοῦ κατεχομένη ἱκανή ποτε ἂν γένοιτο πρὸς τὴν τοιαύτην ἐνέργειαν, οὐκ ἔστιν οὐδαμῶς τοῦτο εὐλογον ὑπολαμβάνειν.

<sup>184</sup> *Myst.* 7.4.25 ἀθρόαν τὴν μυστικὴν καὶ ἀπόρητον εἰκόνα τῶν θεῶν ἐν τῇ ψυχῇ διαφυλάττομεν.

<sup>185</sup> El olvido de sí en el que el alma vive instalada se constituye en la paradoja misma a la que apunta toda *paideia*. La filosofía de Jámblico tiene un *telos* fundamentalmente práctico, activo: El de facilitar la vuelta del alma sobre la experiencia primera que la conforma como expresión de lo divino. En torno a este núcleo gravitan todas sus reflexiones respecto a la función del símbolo y a la naturaleza del alma, que deben ser leídas desde esta clave que las ilumina en su sentido mismo. La finalidad de esta filosofía no es la de sentar las bases teóricas de una concepción del alma y lo divino que se agoten en la argumentación y el razonamiento. Bien al contrario, esta base teórica está dirigida a un fin más alto: el de la metamorfosis de la mirada del hombre y su acceso a la vida divina que le constituye. En este marco, como veremos en la tercera parte de este estudio, se desarrolla su concepción de lo simbólico como un suelo firme capaz de abrir para el alma un camino de conocimiento de sí, acompañándola en cada una de sus debilidades y de sus necesidades. Esta orientación activa, práctica, dota a su filosofía de una gran dinamicidad teórica que acompaña a la dinamicidad misma del alma en su camino de reconocimiento de sí y de lo divino. Reflexiones como las que nos ocupan deben ser vistas bajo esta luz. Desde esta perspectiva adquieren un sentido más profundo que las concilia con el conjunto de la filosofía de Jámblico. Cada afirmación está abierta al conjunto y debe ser leída desde el mismo. No es posible fijar un significado absoluto para los términos sino que la exégesis de los mismos debe acompañar su dinamicidad propia que depende, en última instancia, de la dinamicidad misma de lo real y de alma.

La contraposición misma entre lo divino y lo humano, que Jámblico delimita en este pasaje<sup>186</sup>, atañe al corazón mismo del hombre. Lejos de apuntar a la imposibilidad de que el hombre llegue a tomar contacto con lo divino presenta el modo en que ha de darse este contacto: El alma humana no puede “decir ni imaginar lo divino (λέγει τε καὶ φαντάζεται)”. Antes bien, el modo mismo en que se cumple este decir humano oculta el lugar en el que lo divino se expresa en el alma. Este decir requiere de modos de categorizar la realidad que alejan al alma de la experiencia unitiva que constituye su raíz divina. Asimismo, el alma ha de desprenderse de toda imaginación humana vinculada a su condición de parte y afectada por los intereses particulares tras los que se esconde el olvido<sup>187</sup> de su verdadera naturaleza. En este

---

<sup>186</sup> “La *obra divina* ni es fortuita [...] ni engendrada por *causa humana* τὸ δὲ θεῖον ἔργον οὔτε αὐτόματόν ἐστιν [...], οὔτε ἀπ’ ἀνθρωπίνης αἰτίας ἀπογεννᾶται”.

<sup>187</sup> La dinamicidad que acompaña a los términos relativos al conocimiento en la filosofía neoplatónica se da también en la significación del olvido. Éste viene a tomar una connotación peyorativa cuando queda referido al olvido de la naturaleza originaria del alma, que vela la verdadera vida que procede de la percepción unificada que se asienta en sus potencias superiores. Sin embargo, el olvido, cuando atañe a los asuntos humanos que ligan al alma a una percepción fragmentada de la realidad y de sí misma, se constituye en un elemento sanador. Tal olvido libera el alma de los vínculos que la encadenan a las preocupaciones que proceden de los intereses particulares, purificándola de los hábitos enfermizos que ha ido adquiriendo en el curso de una vida sumida en el espejismo de la fragmentación y de la particularidad: “Así que dirá bien quien diga que el alma buena es olvidadiza en este sentido (ὥστε ἐπιλήσιμονα ἂν τις λέγων τὴν ἀγαθὴν ὀρθῶς ἂν λέγοι τρόπῳ τοιούτῳ)” leemos en *En. IV 3.32.18*. La dinamicidad y la plasticidad de la percepción anímica fundamenta esta concepción que muestra un conocimiento psicológico profundo: “El alma es y se hace aquello que recuerda (οὐ μνημονεύει, ἐκεῖνό ἐστι καὶ γίνεται)” afirma Plotino en *En. IV 4.3.5*. En este sentido, la intelección es un recuerdo de la unidad en la que habita la naturaleza profunda del alma. Tal recuerdo conforma una actualización viva de esta experiencia, radicando en el lugar mismo donde el alma está unida a lo divino antes del tiempo. No se trata de un recuerdo de algo sucedido en otro tiempo sino del acceso al modo de percepción en el que habitan las potencias superiores del alma. La cualidad unitiva de este recuerdo exige del desasimiento del recuerdo vinculado a la percepción fragmentada del alma, cerrada en su propia particularidad: “Tan pronto sale de aquel estado y no soporta la unidad, sino que se encariña con lo suyo propio y desea ser otra cosa y como que se asoma al exterior, enseguida, al parecer, toma memoria. El recuerdo de las cosas de allá pone freno todavía a su caída; el de las de aquí, la mueve hacia acá (Ἐξελοῦσα δὲ ἐκεῖθεν καὶ οὐκ ἀνασχομένη τὸ ἔν, τὸ δὲ αὐτῆς ἀσπασαμένη καὶ ἕτερον ἐθελήσασα εἶναι καὶ οἷον προκούψασα, μνήμην, ὡς ἔοικεν, ἐφεξῆς λαμβάνει. Μνήμη δὲ ἡ μὲν τῶν ἐκεῖ ἔτι κατέχει μὴ πεσεῖν, ἡ δὲ τῶν ἐνταῦθα ὡδι φέρει)” apunta en *En. IV 4.3.1*. Plotino se refiere, asimismo, a las disposiciones anímicas que vienen vinculadas a experiencias y visiones inconscientes como un tipo de memoria no consciente que filtra la capacidad de experiencia del alma. El alma, al no ser consciente de este recuerdo, corre el peligro de identificarse con los hábitos que dimanan del mismo. En este sentido, la capacidad de olvido de la visión ligada a la particularidad y encerrada en ella, toma una dimensión profunda, que pasa por hacer conscientes los modos de enfermedad del alma vinculados a experiencias inconscientes. Para que el alma pueda olvidar aquello que le es ajeno necesita hacerlo consciente, percibiendo los modos de enfermedad que le reporta y los hábitos enfermizos que le genera. Solo de este modo puede percibir que su identidad no queda referida a ellos sino a una sanidad más profunda que la conforma en su misma raíz. Esta noción dinámica del olvido se encuentra también en Proclo que en *Comentario sobre el Crátilo 178.45 ss.* apunta a una concepción positiva del olvido: “el olvido de los males y del desorden y agitación de la generación, cuyo recuerdo, al llevarlo todavía el alma, impide que se fundamente en los inteligibles (λήθην τῶν κακῶν [...] καὶ τῆς ἐν τῇ γενέσει ταραχῆς καὶ κλύδωνος, ὧν ἔτι μνήμην φέρουσιν τὴν ψυχὴν ἀδύνατον ἐνιδρυθῆναι τοῖς νοητοῖς)”.

sentido, el alma ligada a los modos de imaginación y al decir humanos se encuentra: “retenida en una sola forma y oscurecida por completo por lo corporal (κατέχεται ὑφ' ἐνὸς εἶδους καὶ ὑπὸ τοῦ σώματος πανταχόθεν ἐπισκοτεῖται)”.

Como decimos, con esta afirmación, Jámblico no pretende abrir una quiebra o desconexión ontológica del alma respecto de lo divino sino mostrar la condición en la que viven los hombres, encerrados en su propia particularidad. Ésta, fragmenta la experiencia de la realidad, velando la presencia del vínculo divino, y tamiza la visión del alma, sumiéndola en la ilusión de que es una parte separada del resto<sup>188</sup>. En esta condición, el alma pierde la libertad que la conforma para pasar a ser esclava de pasiones desordenadas que la vinculan en su percepción a un mundo fragmentado. Esta enajenación de sí supone para el alma una prisión<sup>189</sup> que la desconecta en sus modos de experiencia del principio divino que la constituye. En este sentido, dice Jámblico en este pasaje de *De Mysteriis* 3.20.26 que: “No es posible, pues, suponer de un modo razonable, cuándo, retenida por tal prisión, ella podría llegar a ser capaz de tal actividad”. Con esta afirmación no pretende apartar al alma de la posibilidad de aunarse a la actividad divina sino, bien al contrario, mostrar el modo en que puede darse esta experiencia. La imposibilidad de que ésta “retenida por tal prisión” pueda llegar a ser capaz de alcanzar la actividad divina muestra la distancia inconmensurable que separa el modo de actividad en la que vive inmersa el alma humana en su estado de enajenación y locura del modo de actividad propio de lo divino.

La actividad volcada a lo externo y al cumplimiento de intereses particulares que se asientan en una percepción cerrada al vínculo profundo en el que habita toda realidad no puede, en ningún caso, alcanzar la actividad divina, ni hacerse capaz de ella. Esta actividad fragmentada buscará apropiarse de la actividad divina proyectando sobre ella sus modos propios de funcionamiento, intentará comprender lo divino desde los propios intereses, en una relación externa de un ente a otro ente que busca su propio beneficio. Desde estos modos de errancia los hombres: “se precipitan por entero hacia sus propias pasiones humanas y a partir de sus estados conjeturan lo divino (φέρονται ὅλοι πρὸς τὰ οἰκεῖα ἑαυτῶν τὰ ἀνθρώπινα πάθη, καὶ ἀπὸ τῶν παρ' ἑαυτοῖς τὰ θεῖα

---

<sup>188</sup> Sobre este proceso, cf. epígrafe 6.1, infra p. 147.

<sup>189</sup> Cf. Platón. *Cra.* 400c 11.

τεκμαίρονται)<sup>190</sup>. Esta dinámica, generada por maneras de relación externa que se asientan en categorías propias de los modos “humanos” de percepción, es inconmensurable con la actividad divina. Lejos de dar cuenta de ella o de comprenderla, la mide a través de una percepción precaria.

Sumergida en tal modo de errancia, el alma vive alejada de la experiencia de la actividad divina. Cuanto más pretenda acercarse a ella tanto más lejos quedará de aquello que busca. Y, sin embargo, la actividad divina la constituye en su esencia misma, le es infinitamente más íntima que los modos de actividad errática en los que vive inmersa. Tras esta paradoja se esconde la tragedia del hombre, perdido de sí mismo en una vida ajena<sup>191</sup>.

En esta condición paradójica de lo humano la afirmación de *De Mysteriis* 3.20.26: “No es posible pues suponer de un modo razonable, cuándo, retenida por tal prisión, ella podría llegar a ser capaz de tal actividad” toma un doble sentido. De un lado, la disposición en la que el alma se encuentra hace imposible que llegue a ser capaz de tal actividad. Pues, en la medida en que el alma se identifica con los modos de ignorancia en los que habita, su percepción queda fragmentada, quedando alejada infinitamente de la actividad unitiva propia de lo divino. De otro lado, el alma no puede devenir capaz de tal actividad por la cualidad misma de la actividad divina. El adjetivo que utiliza Jámblico en este pasaje para referirse a este devenir capaz, *ικανή*, hace referencia a aquello que es suficiente por talento, por potencia, por mérito. Ahora bien, el modo en que se cumple la actividad divina, su dimensión y su cualidad, excluye el hecho mismo de que alguien pudiera hacerse capaz de ésta. Ello situaría a la actividad divina en el ámbito de las categorías que se cumplen en orden a la referencia externa. La divinidad pasaría a ser considerada como un segundo término con respecto a un primero, si alguien pudiera llegar a hacerse capaz de ella. Por otra parte, la unidad

---

<sup>190</sup> *Myst.* 1.21.21-28

<sup>191</sup> La constatación de que el hombre se encuentra inmerso en una vida extraña, dando la espalda a la vida que le pertenece en propio, es una constante en la filosofía clásica. Ésta se conforma, antes que nada, como itinerario de acceso a esta vida divina que constituye el *telos* profundo de toda *paideia*. En este sentido, es paradigmática la afirmación de Aristóteles en *Ética a Nicómaco* 1178a 4: “Y parecería que todo hombre es esta parte (lo más excelente que hay en nosotros, el intelecto como algo divino), si, en verdad, esta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida sino la de otro. (δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἀτοπον οὖν γίνοιτ' ἂν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο ἀλλὰ τινοῦ ἄλλου)”. A este respecto, cf. apéndice IV, infra p. 452.

absolutamente simple en la que se cumple la actividad divina excluye que algo distinto pueda cambiar para llegar a hacerse capaz de ella. Nada distinto puede cambiar de modo que pudiera dar de sí esta experiencia unitiva si en algún momento le fue ajena.

La actividad divina, por su misma condición increada y su absoluta simplicidad, no es algo que se pueda conseguir deviniendo capaz de ello ni por talento, ni por potencia, ni por mérito. Tales categorías no operan en el ámbito de lo divino. Esta experiencia no llega a ser, sino que, su actualidad permanente, siendo increada, da de sí cada momento del tiempo como su expresión y su manifestación. Nadie que no esté unido ya a la actividad divina desde la eternidad puede hacerse capaz de ella.

No se trata, pues, de que el alma se haga capaz de la actividad divina sino de que acceda al lugar de sí donde esta experiencia la constituye en lo más íntimo, más allá del tiempo. En este lugar de sí, el alma misma es increada, mostrando su faz de antes de nacer. En este lugar de sí, el alma nunca fue distinta de la actividad divina, de la que han brotado todas sus facultades y potencias. Tal es el núcleo inefable en el que el alma se abre y se trasciende en lo divino. No como quien deviene capaz de unirse a otro, sino como quien, en su misma experiencia unitiva, nunca conoció alteridad. La dimensión de esta actividad en la que permanecen los seres como la condición de su existencia trasciende infinitamente la particularidad misma del alma. Ésta es una imagen y una expresión de esta actividad increada. En este ámbito no es posible hablar de talento, de mérito o de potencia. Cualquier potencia que el alma pueda guardar en sí, la tiene derivada de aquella potencia trascendente, es una expresión y una manifestación de aquella potencia primera.

La actividad divina es prioritaria ontológicamente con respecto a la conformación de las potencias y de las facultades anímicas, trascendiéndolas a todas ellas como su causa misma. El alma no puede producir esta actividad divina sino que ella misma deriva de su infinita potencia creativa. Este derivar no debe ser concebido como un derivar temporal sino como la expresión de una actualidad permanente que conforma el núcleo mismo del alma. Ésta no puede crear esta experiencia, ni imaginarla, ni conjeturarla, pues antes de que se den en ella estas potencias, la actividad

divina está conformando la raíz misma de la vida del alma. Leemos en *De Mysteriis* 1.3.18 que “estamos contenidos en ella y estamos llenos de ella”<sup>192</sup>.

#### **5.4. Sentido de la imperfección del alma ante la actividad divina.**

En este sentido, insiste Jámblico en este texto de *De Mysteriis* 3.19.26, que venimos estudiando en el epígrafe anterior, que “lo más perfecto no puede ser producido por lo imperfecto (τὸ δὲ τελειότερον ὑπὸ τοῦ ἀτελοῦς)”. El orden de causación es la inversa: la actividad divina, conformando el fin de toda realidad, constituye también su causa. El principio originario mismo de lo real, no estando en lugar alguno, conforma la planta misma desde la que se despliega y se estructura la realidad. Tal es la actividad perfecta que sostiene a los seres en su existencia misma: “Las cosas de la tierra tienen su existencia en la plenitud de los dioses (τὰ δ' ἐπὶ γῆς ἐν τοῖς πληρώμασι τῶν θεῶν ἔχοντα τὸ εἶναι)”, leemos en *De Mysteriis* 1.8.100. Esta potencia generadora no puede ser creada sino que ella misma es la planta creativa de toda realidad. La potencia creativa del alma, capaz de dar de sí las razones de todas las cosas, es una expresión y una manifestación de esta energía creadora primera.

El alma por sí misma, al margen de lo divino es ἀ-τελής, sin realización, sin plenitud. No sólo por la condición de desconexión perceptiva respecto a la naturaleza misma de los seres en la que el alma humana es capaz de habitar sino, fundamentalmente, porque la plenitud del alma se halla en la actividad divina en la que encuentra su fundamento primero, esa “unión simple que nos liga a los dioses (ἡ τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδῆς συμπλοκή)”<sup>193</sup>. Sin ella, el alma se encuentra incompleta, alejada de su plenitud y de su orden propio. Este alejamiento, sin embargo, es imposible desde un punto de vista ontológico<sup>194</sup>. La actividad divina conforma la raíz

---

<sup>192</sup> περιεχόμεθα γὰρ ἐν αὐτῇ μάλλον ἡμεῖς καὶ πληρούμεθα ὑπ' αὐτῆς.

<sup>193</sup> Cf. *Myst.* 1.3.15

<sup>194</sup> Es este un punto clave también en el pensamiento de Plotino que, en muchos lugares de su obra, incide en el carácter no separado del principio primero que conforma la planta misma de la realidad, dándose al alma como la fuente misma de su existencia. La cualidad de esta presencia es uno de los focos permanentes de reflexión del pensamiento Neoplatónico. La no desconexión ontológica del alma plantea como una paradoja el modo en que se da el hiato perceptivo que se constata en la cotidianidad de los hombres. A esta condición paradójica de la ignorancia del alma se alude con asertos a su vez paradójicos que buscan dejar constancia en el discurso del camino a través del cual el alma puede volver a recuperar esta experiencia, que la conforma ontológicamente, en la raíz misma de su ser más profundo. Cf. por ejemplo, *En.* VI 9.9.8, donde leemos: “No estamos desconectados ni disociados de él (Οὐ γὰρ ἀποτετμήμεθα οὐδὲ χωρὶς ἐσμεν)”. Asimismo, cf. *En.* VI 4.14.21 ss. donde hace la misma

misma del alma, el núcleo desde el que se despliegan todas sus potencias, el lugar más íntimo donde ésta se abre y se trasciende en una unidad que la constituye más allá de sí misma.

De este modo, cuando Jámblico apela a la imperfección del alma frente a la actividad divina no plantea su desconexión ontológica respecto de lo divino. Bien al contrario, señala la actividad divina como el *telos* mismo del alma, como el ámbito en el que ésta encuentra su realización y su cumplimiento. Muestra, asimismo, que no hay continuidad entre las potencias particulares del alma y la actividad divina en la que ésta forja su ser y su individualidad: “El alma perfecta es imperfecta ante la actividad divina (ἡ τελεία ὡς πρὸς τὴν θεϊαν ἐνέργειαν ἐστὶν ἀτελής)”, leemos en *De Mysteriis* 3.20.30.

La cualidad de esta actividad no procede por perfeccionamiento de las potencias particulares sino que las trasciende en un modo unitivo de percepción que antecede a todo conocimiento que conlleve alteridad. Todas las potencias y facultades anímicas referidas a lo fenoménico son imperfectas frente a esta actividad. Se mueven en un nivel inferior, se desarrollan de acuerdo a una cualidad distinta a partir de la que no puede derivar la cualidad unitiva de la contemplación divina. Es esta cualidad unitiva la que funda la existencia misma de las potencias del alma que tienen que ver con la particularidad y no al contrario. También las potencias particulares del alma encuentran su perfección propia y su orden en esta experiencia que es capaz de iluminarlas y, en este sentido, no se encuentran desconectadas de la actividad divina. Sin embargo, el alma no puede acceder a esta experiencia desde sus facultades particulares referidas a lo externo. Ésta debe desasirse de toda experiencia vinculada con la multiplicidad exterior de los fenómenos, interiorizando sus potencias de manera que éstas se abran y se trasciendan en un modo de percepción cualitativamente distinto.

---

afirmación seguida de una reflexión sobre el modo en que acontece la desconexión perceptiva del alma respecto de su mismo fundamento.

### ***5.5. La contemplación del intelecto, una mirada sin dueño: ni pertenece al alma ni es una parte del alma.***

El modo de percepción que atiende al intelecto, por su cualidad unitiva, no pertenece al alma, siendo, sin embargo, la raíz de su ser más íntimo. En este ámbito no hay un alma y una actividad divina sino que toda dualidad ha sido trascendida en un modo de visión que antecede ontológicamente al ser del alma y a todas las potencias asociadas a la multiplicidad. El alma y todo lo que ésta tiene la capacidad de desplegar pertenece a esta contemplación sin dueño. Ella misma es una expresión y una manifestación de esta potencia primera.

Esta contemplación unitiva no se sitúa fuera del alma, en un espacio extraño a la misma. Antes bien, las reflexiones de Jámblico hunden sus raíces en el estatuto paradójico de este lugar del alma, que trasciende todo lugar. Este ámbito que, siendo lo más propio y lo más íntimo del alma, no es poseído por ella, es sin dueño. El alma misma es libre de sí y de todas las cosas en esta experiencia originaria. Esta contemplación no puede ser tenida o poseída por el alma, no forma parte de ella como un elemento más entre otros, sino que excede todo lo que puede ser poseído por ella o ubicado entre lo que deriva de sus facultades y potencias.

Lo divino no puede ser considerado una parte del alma, no está contenido en ella como un nivel más de la misma: tal es el pilar de las afirmaciones de Jámblico referidas a la incapacidad del alma del dar de sí, por sí misma, a lo divino. Estas afirmaciones tienen como eje vertebrador la relación misma entre lo humano y lo divino como una relación dinámica que no puede entenderse desde la exterioridad de las categorías humanas de conocimiento. Lo humano no puede crear lo divino ni su modo propio de conocer sino que lo divino constituye a lo humano en la raíz misma de su existencia. El alma humana se conforma como expresión y manifestación de lo divino en cada una de sus facultades y potencias.

El modo de acceso del alma a lo divino se constituye en un itinerario hacia el lugar de sí donde no cabe hablar de dos, del hombre y de lo divino, sino de una Unidad fundante que trasciende los modos del juicio y del razonamiento. En este sentido, el intelecto y su modo propio de conocer, constituyendo la raíz misma del

alma, no es una parte de la misma. La contemplación del intelecto no puede ser creada por el alma sino que el alma misma es creada en el intelecto.

Esta contemplación sin dueño del intelecto constituye para el alma su libertad increada, en ella tiene la raíz de su ser más íntimo, en ella es libre de todo cuanto vela la experiencia que corresponde a su identidad originaria. Tal es el ámbito en el que se incardina la naturaleza y la función propia del símbolo: éste no busca suturar herida ontológica alguna entre el hombre y lo divino; no es un puente sobrenatural que venga a remediar una debilidad congénita del alma, por contraposición con la visión más optimista de Plotino, que la dotaría de la potencia de allegarse a lo divino por sus propias fuerzas. Antes bien, el itinerario que abre el símbolo busca facilitar la apertura del alma a esta mirada sin dueño del intelecto, que la conforma allí donde no cabe hablar de dos sino de la inmensa intensidad de esa vida primera que es la vida divina del alma, su libertad originaria.

La naturaleza del símbolo ha de ser comprendida desde la perspectiva de ese camino epistémico que busca liberar al alma de la indigencia cognoscitiva en la que se halla inmersa, abriéndola a la profunda alegría y a la felicidad de su propia naturaleza primordial. Ese camino que traza, desde diferentes líneas y contornos, toda la tradición platónica, ese “arte del giro” de la mirada del alma hacia su propia cualidad divina, constituye la planta misma desde la que ha de comprenderse la operatividad propia del símbolo.

La eterna belleza del mundo y la celebración de su plenitud intemporal, capaz de atraer al alma a la experiencia de su propio fundamento, está íntimamente ligada a la comprensión del símbolo que muestra el *De Mysteriis* de Jámblico. El sentido profundo del símbolo, como mediación capaz de liberar la mirada del alma de las cavernas de sus propias pasiones, de sus propios miedos y pulsiones, no es un elemento extraño a la cosmovisión platónica, reclamado por un supuesto pesimismo declarado en la época. Éste se inserta de manera natural en ese itinerario de liberación del alma a través de la belleza, tan íntimo a la filosofía de Platón y de Plotino<sup>195</sup>. Desde esta perspectiva debe ser comprendido en cada uno de sus perfiles y de sus

---

<sup>195</sup> Sobre este punto, cf. capítulo 11, infra p. 351.

líneas propias. En la tercera parte de este estudio ahondaremos en el sentido y la naturaleza del símbolo desde esta perspectiva de liberación del alma, indagando en su función propia y en el modo en que tiene lugar este proceso.

**3ª PARTE.**

**SÍMBOLO Y LIBERACIÓN DEL ALMA.**

## **6. SIGNIFICACIÓN DE LAS CADENAS DEL ALMA: EL ESTADO DE INDIGENCIA EXPERIENCIAL Y COGNOSCITIVA.**

Como venimos de anunciar en el capítulo anterior, en esta tercera parte de nuestro estudio atenderemos a la naturaleza y la función del símbolo desde la perspectiva de la liberación del alma. De cara a comprender el sentido interno del proceso de liberación que facilita el itinerario abierto por el símbolo, comenzaremos por indagar en el presente capítulo la significación profunda de la situación de esclavitud en la que el alma está inmersa. A esta situación nos habíamos ya referido sucintamente en el capítulo precedente<sup>196</sup> en el contexto de la refutación de la posibilidad de una desconexión ontológica entre el alma y lo divino en la filosofía de Jámblico. Supuesta esta imposibilidad, ahondaremos en la cualidad y el carácter de la esclavitud a la que está sometida el alma. Esta tarea será llevada a cabo con el fin de delimitar de modo preciso los contornos anímicos de los que parte el proceso de liberación que abre el símbolo.

Por otra parte, la delimitación de la cualidad de la prisión del alma, que, como veremos a continuación, apunta a su situación de indigencia experiencial y cognoscitiva, no es extraña a la obra de Platón ni al pensamiento de Plotino. A partir de esta delimitación podremos no sólo ubicar la naturaleza epistémica del símbolo en su contexto propio sino también sentar las bases de una hermenéutica apropiada para la comprensión de la convergencia del sentido del proceso de liberación abierto por el símbolo con el que abre la filosofía de Platón y la de Plotino, mostrando la profunda sintonía que guarda con ellos la obra de Jámblico.

La condición de esclavitud del alma apunta a una esclavitud interior que afecta al modo mismo de su percepción y de su experiencia. No es un encadenamiento exterior del alma del que ésta fuese consciente sino una enajenación experiencial de sí y del sentido inmanente de lo real. En el profundo calado de esta condición, de este olvido de sí, se incardina la comprensión del camino epistémico de liberación del

---

<sup>196</sup> Cf. epígrafe 5.3, infra p. 131.

alma, así como de la función que en él cumple el símbolo. Si ésta fuese consciente de su naturaleza divina, si la tuviese presente a su percepción, su liberación consistiría en un acto de voluntad firmemente decidida. Sin embargo, la profunda paradoja de esta situación de indigencia cognoscitiva del alma consiste en que su percepción del mundo y de sí misma queda afectada por ella. Esta situación de indigencia y de enajenación de sí constituye un ámbito con su propia dinámica interna: instaura un modo propio de percepción que se concibe como un hechizo<sup>197</sup> para el alma.

La comprensión misma de lo divino, como hemos apuntado en el capítulo anterior, queda desfigurada por esta visión distorsionada, así como la significación del acercamiento a lo divino y el modo mismo en que habría de acontecer este acercamiento. Cuando el hombre intenta comprender lo divino desde las categorías duales en las que vive inmerso, cuanto más intenta acercarse más se aleja: proyecta, entonces, su propia precariedad perceptiva en su intento de captar lo divino, lo sitúa frente a sí como algo distinto que podría traerle beneficios o que podría provocarle perjuicios. Intenta hacer peticiones o implorar la benevolencia desde el temor o el ansia de poseer aquello de lo que cree que depende su felicidad: posesiones, reconocimiento, poder social. Asimismo, el hombre, en este estado, adjudica a lo divino las pasiones de las que él mismo adolece. Cree que la divinidad puede enfadarse con él o satisfacerse con algo de lo que él pudiera ofrecerle<sup>198</sup>. Éste, sumido

---

<sup>197</sup> También Plotino se refiere a esta situación de indigencia cognoscitiva como a un hechizo bajo cuyo efecto el alma pasa a vivir una vida disminuida, persiguiendo cosas externas de las que cree que depende su felicidad, inmersa en pasiones que le provocan un intenso sufrimiento. Desde este nivel no hay salida posible para el alma pues ésta queda sometida a su dinámica en su misma percepción, presa de una lógica engañosa que se deriva de esta visión del mundo y de sí misma. El único modo de liberarse de este hechizo, de este espejismo, es abandonar esa visión fragmentada, desasirse de su propia particularidad, de modo que emerja la visión unitiva del intelecto que la conforma en lo más hondo de sí. En este sentido, cf. *En.* II 3.9.15, II 2.2.5, IV 4.43.15, IV 3.12.1, V1.2.10.

<sup>198</sup> A lo largo de todo el *De Mysteriis* éste es uno de los puntos en torno a lo cuales gravita el esfuerzo teórico de Jámblico por mostrar una comprensión acertada de lo divino y de la naturaleza misma del ritual, alejada de supersticiones y de malentendidos. En este sentido, leemos en *Myst.* 1.11.15-25: “Sin embargo, ninguno estaría dispuesto a reconocer que una parte del culto tiene por objeto dioses o démones venerados como seres susceptibles de pasión, pues la esencia eterna e incorpórea por sí no puede por naturaleza recibir un cambio proveniente de los cuerpos. Y si se diera tal exigencia, no habría nunca necesidad de hombres para semejante ritual; ella está colmada por sí misma, por la naturaleza del mundo y por toda la perfección de la creación, y, si se puede decir, antes de tener necesidad se hace autárquica merced a la totalidad plena del mundo y a su propia plenitud, y también porque todos los géneros superiores están llenos de sus propios bienes (Οὐ μὴν ἔτι γε συγχωρήσειεν ἄν τις ὡς ἄρα πρὸς ἔμπαθεῖς τοὺς θεραπευομένους θεοὺς ἢ δαίμονας μέρος τι τῆς ἀγιστείας προσφέρεται· οὔτε γὰρ πέφυκεν εἰσδέχεσθαι τίνα ἀπὸ τῶν σωμάτων μεταβολὴν ἢ καθ' αὐτὴν αἰδῖος καὶ ἀσώματος οὐσία. Οὔτε, εἰ ὅτι μάλιστα χρεῖαν εἶχε τοιαύτην, προσεδεήθη ἄν ποτε τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν τοιαύτην θρησκείαν, αὐτὴ ἀφ' ἑαυτῆς καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου φύσεως καὶ τῆς ἐν τῇ γενέσει πάσης τελειότητος

en diversos modos de errancia que limitan la experiencia de su conexión íntima con lo divino, buscará un camino hacia los dioses en consonancia con su modo de concebir lo real<sup>199</sup>. Este camino, sin embargo, lejos de acercarle a lo divino, incide en la causa misma del alejamiento que siente.

La mirada del hombre se fragmenta, sumergida en un espejismo con una lógica interna que llega a ser vivida como la evidencia más inmediata. Este espejismo vela la cualidad de lo divino, su vinculación inmanente con lo real y con la raíz misma de lo humano. De ahí que, el proceso de acercamiento y unión a lo divino, como cumbre del camino epistémico, haya de acontecer a través de la transformación de la mirada del alma, a través de la liberación de la indigencia perceptiva en la que se encuentra. Únicamente en la procura de este espacio de libertad puede emerger en el alma una experiencia profunda de lo divino que es siempre una experiencia profunda de sí.

El itinerario epistémico que abre el símbolo busca, como veremos, la liberación del alma de los vínculos que la ligan a esta percepción errada de lo real y de sí, busca una apertura activa, actual, de la mirada del alma a su propia cualidad divina y a su vida más alta. Así, como decimos, de cara a comprender este proceso, vamos a comenzar indagando en la significación profunda y en la cualidad propia de este estado de enajenación de sí y de esclavitud del alma.

### **6.1. La encarnación del alma.**

La precariedad perceptiva, que entrega al alma una realidad escindida y fragmentada, alejada de su sentido unitivo, es una situación devenida<sup>200</sup>. Jámblico,

---

ἀποπληρουμένη, καὶ εἰ οἶόν τε τοῦτο εἰπεῖν, πρὸ τοῦ δεῖσθαι προλαμβάνουσα τὸ αὐτάρκες διὰ τὴν ἀνευδεῖη τοῦ κόσμου ὀλότητα καὶ τὴν ἑαυτῆς οἰκείαν ἀποπλήρωσιν, καὶ διότι μεστὰ πάντα τῶν οἰκείων ἀγαθῶν τὰ κρείττονα γένη ὑπάρχει).”

<sup>199</sup> El hombre pasa a asimilar la experiencia al nivel de la dualidad y de la referencia externa de una parte a otra parte con la única realidad objetiva. El mundo para él se divide de modo natural en objetos y sujetos, entre los que ha de sobrevivir. Asocia su identidad a su condición de sujeto frente a otros sujetos, frente a otros objetos. En este marco sitúa a lo divino frente a sí y busca, desde esta concepción, el camino para relacionarse con algo que ya no es más que su propia proyección. No contempla siquiera la posibilidad de un camino hacia lo divino que comporte una experiencia creciente del sentido sacral de lo real, de la conexión profunda en la que habita la variedad infinita de mundo.

<sup>200</sup> Esta comprensión, de un optimismo ontológico profundo, es compartida por toda la filosofía de raigambre platónica. La raíz misma de lo humano, su núcleo más íntimo tiene una naturaleza divina. Como tal, se halla más allá del espacio y del tiempo, anterior a toda fragmentación, nada de lo que acontece en el devenir puede afectarlo. La prioridad ontológica de esta naturaleza originaria fundamenta la confianza profunda en la capacidad de salud del hombre como algo que no es adquirido sino que le

siguiendo a toda la tradición platónica<sup>201</sup>, apunta a la asociación a una particularidad<sup>202</sup> como el núcleo mismo del que parten las ilusiones que mantienen al alma en el engaño

---

pertenece en propio. Esta salud fundante puede ser velada por los modos de errancia que acontecen a lo largo de la vida particular del hombre pero, en ningún caso, puede ser afectada por algo que se halla en un nivel ontológico inferior. El camino hacia la percepción de la propia salud se torna un camino de despojamiento de lo añadido a la naturaleza más íntima del hombre. En este sentido, afirma Plotino en *En.* I 6. 15.35: “A ese pues, la fealdad le sobrevino por añadidura de lo ajeno; y si quiere volver a ser bello, su tarea consistirá en lavarse y limpiarse y ser así lo que era. (ὦ δὴ τὸ αἰσχρὸν προσθήκη τοῦ ἀλλοτρίου προσήλθε καὶ ἔργον αὐτῶ, εἶπερ ἔσται πάλιν καλός, ἀπονησαμένω καὶ καθηραμένω ὅπερ ἦν εἶναι.)” Entre los numerosos textos cf., *En.* II 2.3.8.10. Asimismo, cf. en la obra platónica *R.* 611.e.1. ss.

<sup>201</sup> Este proceso de encarnación del alma, que hace referencia a la particularidad a la que ésta se asocia en el movimiento de conformación de un organismo vivo, es señalado del modo que sigue por Plotino en *En.* VI 4.16.25: “Porque, aunque no sea pertenencia del cuerpo, en todo caso, y en cualquier sentido en que se diga que es alma de este cuerpo, en cierto modo, se convierte de alma del universo en alma particular. Porque su actividad no se endereza ya al todo aunque siga perteneciendo al todo. Es como un sabio que, poseyendo una ciencia en su totalidad, la actualiza en un teorema particular. Pero el bien del sabio consiste en actualizarla no en un teorema particular, sino en su totalidad, tal como la posee. Pues así también el alma, aunque formaba parte del cosmos inteligible universal y escondía en la totalidad su particularidad, saltó, por así decirlo, de lo universal a lo particular, y en esto se ejercita en su condición de particular. Es como si un fuego capaz de quemarlo todo se viera forzado a quemar una parte pequeña, pese a que la potencia que posee es universal. Porque cuando el alma particular está totalmente separada de lo corporal, no es particular, mientras que cuando se delimita, no localmente, sino particularizándose en acto, es una porción, no es universal aunque incluso en este estado es universal de otro modo. (Ὅτι, κὰν μὴ τοῦδε ἦ, ἀλλ’ οὖν ψυχὴ τοῦδε λεγομένη ὁπωσοῦν μερικὴ πῶς ἐκ τοῦ παντὸς γίνεται· ἢ γὰρ ἐνέργεια αὐτῆς οὐκέτι πρὸς τὸ ὅλον καίπερ τοῦ ὅλου οὐσης, ὥσπερ ἂν εἰ ἐπιστήμης ὅλης οὐσης κατὰ τι θεώρημα ὁ ἐπιστήμων ἐνεργεῖ· τὸ δ’ ἀγαθὸν αὐτῶ ἦν τῶ ἐπιστήμονι οὐ κατὰ τι τῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ κατὰ τὴν πᾶσαν ἦν ἔχει. Καὶ τοίνυν αὐτῆ τοῦ παντὸς οὐσα κόσμου νοητοῦ καὶ ἐν τῶ ὅλῳ τὸ μέρος ἀποκρύπτουσα οἶον ἐξέθορεν ἐκ τοῦ παντὸς εἰς μέρος, εἰς ὃ ἐνεργεῖ ἑαυτὴν μέρος ὄν, οἶον εἰ πῦρ πᾶν καίειν δυνάμενον μικρὸν τι καίειν ἀναγκάζεται καίτοι πᾶσαν ἔχον τὴν δύναμιν. Ἔστι γὰρ ἢ ψυχὴ χωρὶς πάντη οὐσα ἐκάστη οὐχ ἐκάστη, ὅταν δὲ διακριθῆ οὐ τόπω, ἀλλ’ ἐνεργεῖα γένηται τὸ καθέκαστον, μοῖρά τις ἐστίν, οὐ πᾶσα, καίτοι καὶ ὡς πᾶσα τρόπον ἄλλον.)”. Es importante atender al modo en que Plotino puntualiza que el alma, en su asociación a una parte, no se delimita localmente sino que se particulariza en acto. No se trata de que alma se introduzca en un cuerpo y quede encerrada en los límites físicos de éste. Tal comprensión carece de sentido, pues es el cuerpo el que acude al alma, tomando de ella las medidas que han de constituirle como cuerpo vivo: Es el cuerpo el que está en el alma y no el alma en el cuerpo. No es la conformación de un organismo vivo en las razones eternas del alma lo que genera su asociación a una parte, de un modo romo. Antes bien, tal asociación surge de su propio apego a una parte aislada, desvinculada del conjunto, de la potencia universal que constituye al alma en su naturaleza primera. De ahí que Plotino no apunte a la separación del cuerpo vivo sino a la separación de los apegos que han llevado al alma a identificarse con una parte, perdiendo la experiencia de su vinculación con la totalidad (a este respecto, cf. *En.* V 1.10.25). En este sentido, el alma del Universo se pone como modelo: El modo en que ésta conforma cada uno de los seres que expresan su infinita potencia creadora, estando presente en ellos sin limitarse en cada una de las formas que da de sí, es situado como *telos* de ordenación del alma humana. Ésta ha de regir lo particular desde la potencia universal que la constituye en su naturaleza originaria, sin verse limitada por los apegos y las pulsiones que derivan de su asociación con una parte aislada. Se trata de que el alma integre cada una de sus facultades y potencias desde su condición universal primera. El itinerario de conocimiento que el alma atraviesa pasa por la apertura de la percepción a los principios universales en los que permanecen las razones mismas que ella dona al cuerpo y, en ningún caso, por el repudio del cuerpo o de la realidad sensible. Ambos, abiertos al principio inteligible que los conforma, son una manifestación y una expresión de la contemplación del intelecto. En este sentido, como se muestra en *En.* II 9, Plotino valora profundamente la realidad sensible como expresión misma de lo inteligible. Lo inteligible se muestra en las formas mismas de lo sensible, conformando dos niveles de una misma y sola realidad. No hay lugar al que huir, pues lo inteligible no está en un lugar distinto a la realidad que vemos sino que la conforma en su esencia misma. Lo inteligible es una cualidad de la visión que toma contacto con la realidad

---

misma en la profundidad de su fundamento. Asimismo, el camino de conocimiento del alma se constituye en un itinerario de apertura de la percepción que supone un desasimiento interior de la propia particularidad y no la extirpación del cuerpo físico. De hecho, la contemplación se propone como fin al hombre, como un modo de apertura del alma a la cualidad de la percepción que la conforma en su núcleo mismo. Para ello no es necesario el suicidio sino el desasimiento interior desde el que ha de verse iluminada la particularidad, ocupando el lugar que le es propio, percibiéndose como una manifestación y una expresión de lo inteligible. Esto es expresado en *En.* IV 3.32.22 en forma de una aparente paradoja, que muestra cómo no se trata de huir localmente a ningún lugar sino de alcanzar aquí la cualidad de la percepción que corresponde a la raíz misma del alma: “Porque aun aquí, siempre que quiere estar allá estando todavía aquí, desecha todo cuanto le es ajeno” (ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα, ὅταν ἐκεῖ ἐθέλη εἶναι, ἔτι οὐσα ἐνταῦθα ἀφήσει πάντα ὅσα ἄλλα). Asimismo, cf. *En.* IV 8.1.10.

<sup>202</sup>Esta asociación a una particularidad ha de ser entendida en toda su profundidad. Tal vez nos encontremos ante uno de los nudos problemáticos más complejos de la filosofía de raigambre platónica. A esta cuestión le viene ligada inmediatamente la cuestión del cariz de la individualidad del alma, ¿Qué significa esta individualidad? ¿En qué consiste esta individualidad antes de la encarnación del alma en un cuerpo físico? ¿Qué se añade a la cualidad originaria del alma en este proceso de encarnación? ¿Acaso el alma no tiene algún género de individualidad antes de su encarnación en un cuerpo? ¿De dónde le viene esta individualidad y esta especificación, consustancial a la eternidad misma de su naturaleza? ¿El hombre inteligible capaz de divinización no posee ya su propia individualidad antes de entrar en otra alma adaptada a la estructura específicamente humana? Esta individualidad, su carácter propio y su sentido, ha de ser tomada en cuenta a la hora de comprender las reflexiones que Jámblico lleva a cabo al referir el estado en el que llega a encontrarse el alma al atravesar por el proceso de la encarnación en un cuerpo particular.

Esta individualidad propia del alma antes de su encarnación en un cuerpo particular ha de ser distinguida de la particularidad a la que se asocia al atravesar por este proceso de encarnación. La individualidad connatural al alma, en la eternidad misma de su naturaleza, se da desde la unidad propia del ámbito inteligible. El alma, en su unión íntima a la contemplación de los dioses, siendo con esta contemplación una sola cosa, toma de ella su esencia, su individualidad propia en un acto eterno de recepción permanente. Esta individualidad es transparente a la universalidad de la contemplación, de un modo misterioso es con ella una sola cosa, a la vez que toma de ella su carácter propio: Esta unidad de la contemplación es creativa, no anula en ella el acto propio de cada ser sino que lo posibilita llevándolo a plenitud en sí misma. Cuanto más cerca de la contemplación está el alma más perfecta es en su naturaleza propia, que es una en sí misma y una con la contemplación de lo divino. En el ámbito del alma se da una unidad múltiple a imagen de la multiplicidad unitiva del intelecto.

Como decimos, esta individualidad que se da desde la unidad del ámbito inteligible no ha de ser confundida con la asociación a la particularidad que deriva de la encarnación del alma en un cuerpo particular. Este proceso, al que venimos a referirnos en este capítulo, conlleva una serie de condiciones a las que queda sometida el alma, por el hecho de vincularse, de sumergirse, de reducir su identidad a una parte, olvidando su naturaleza inteligible, su unión a la contemplación universal de la que deriva su ser eternamente. A esta particularización viene asociado el olvido del alma de su naturaleza primera, el surgimiento en ella de las pulsiones y las pasiones con las que llega a confundir el campo entero de lo real. Tal particularización es un hecho complejo que debe ser comprendido desde todos sus ángulos. En ella, el alma llega a considerarse como una parte frente a otras, perdiendo la experiencia de su conexión íntima, inaugural, con la totalidad de lo real. Esta particularización se debe no sólo a la conformación que lleva a cabo el alma de un cuerpo vivo en sus razones primordiales, sino fundamentalmente a dos motivos: 1. A la condición de particular del cuerpo que anima el alma. Pues el alma de Universo, en tanto que tiene a su cargo un cuerpo universal, no sometido a influjos externos, no queda sometida a pasión alguna sino que lo rige descansadamente sin limitarse a una parte, sin perder la experiencia de la contemplación universal a la que está unida en el núcleo mismo de su naturaleza. 2. Al modo en que llega a identificarse con esta particularidad, al modo en que se asocia a ella, reduciendo su percepción a una parte, siendo absorbida en su capacidad de experiencia por la fragmentación que genera en ella esta dinámica, quedando hechizada por multitud de impulsos y de pasiones.

Hemos, pues, de distinguir entre la individualidad connatural al alma, el carácter propio que recibe de su unión a la contemplación de lo divino y la particularización que se deriva de su encarnación en un cuerpo particular, del modo en que queda sometida a una percepción fragmentada, considerándose como una parte frente a otras. La primera se da como manifestación y expresión de una unidad inaugural, es consustancial a la naturaleza divina del alma. La segunda viene acompañada de toda una serie de procesos, de pulsiones, de pasiones, que ocultan la verdadera naturaleza del alma. El objetivo es que el alma, ya en esta vida, logre desasirse de su sometimiento a esta particularidad para que, a imagen del

respecto de su verdadera naturaleza y de la naturaleza profunda de todas las cosas. El alma, como ya estudiamos anteriormente<sup>203</sup>, en su condición mediadora, extiende su potencia creadora hasta los confines mismos de lo sensible, proporcionando y midiendo la conformación particular de los seres. En este medir y proporcionar lo particular, ella misma se sumerge en el espejismo de su vinculación con una parte de la realidad frente a otras: teniendo en sí la potencia creadora de todas las cosas, se particulariza en acto y, en este mismo movimiento, pierde la percepción universal de la raíz misma de lo real.

Este proceso de particularización constituye el modo mismo en el que el alma llega a la existencia, dotando al organismo físico de las medidas inteligibles en las que se enhebra su vida. Este proceso ha de ser comprendido en toda su complejidad. Pues no se trata de establecer una dicotomía roma entre el alma y el cuerpo físico<sup>204</sup>: el cuerpo vive la vida del alma, y ésta se expresa y se manifiesta a través de los perfiles concretos del cuerpo. Éste habita en las razones eternas del alma, que ésta tiene recibidas de su contemplación unitiva del intelecto. No hay dualidad alguna desde esta experiencia interior, en la que el alma tiene comprendido al cuerpo físico en sus medidas originarias.

---

alma del universo, pueda regirla descansadamente, sin perder por ello su unión a la contemplación de lo divino. Es importante atender a la complejidad y al carácter dinámico de las reflexiones en torno a este proceso. El itinerario de desasimiento del alma respecto de las condiciones que se derivan de su sometimiento a una parte trae consigo el ordenamiento de sus potencias a imagen del alma de universo. No se trata de extirpar el cuerpo particular sino de que su cuidado no haga particular al alma, en el sentido de que no la someta a una parte, identificándola con ella, haciendo que pierda la experiencia de su esencia más íntima. En esta esencia primera, toda particularidad se conforma en la expresión, en el reverso de la universalidad de su contemplación.

<sup>203</sup> Cf. epígrafe 4.2, supra p. 96.

<sup>204</sup> La noción misma de cuerpo tiene una cualidad dinámica, como particularidad cerrada sobre sí misma queda vinculada a una percepción precaria del alma. Sin embargo, el vínculo mismo en el que reposan las razones que lo conforman posee una cualidad inteligible. El cuerpo físico, al igual que toda realidad, toma su existencia misma y su medida de la estructura inteligible que le da vida y le fundamenta. Ahora bien, la percepción del alma puede cerrarse a esta condición, quedando ligada a lo corporal como particularidad cerrada sobre sí misma, en la que se incardinan sus deseos y sus intereses particulares, sus preocupaciones y sus miedos. Nada de ello procede del cuerpo per se sino del modo en que el alma lo experimenta en una mirada precaria. Por el contrario, desde la experiencia unitiva que conforma el alma, el cuerpo es vivido y experimentado como una expresión y una manifestación del principio inteligible en el que el cuerpo mismo habita. La liberación del alma de los vínculos de lo particular cerrado sobre sí, reclama un camino epistémico extremadamente más complejo que la extirpación del cuerpo. En la experiencia unitiva que conforma el fin mismo de la *paideia* propuesta por Jámblico nada queda fuera del vínculo divino en el que todo permanece. Cuando la percepción del alma se abre al principio originario que la constituye accede al núcleo divino mismo de toda realidad, experimentando el cuerpo físico desde los principios inteligibles que lo conforman. El desprendimiento de lo particular al que debe arribar el alma es un desprendimiento de sus modos de ilusión, de sus modos de ignorancia, de una visión centrada en sus intereses particulares, de sus imágenes mentales, de los modos duales de categorización del mundo.

Tal es el modo unitivo en el que el alma del universo da de sí las razones en las que se conforma la faz visible del mundo, como el cuerpo en el que ésta se manifiesta y se hace patente. Ésta tiene abrazado el cuerpo del universo en sus razones eternas, estando presente en él de un modo no dual. El alma del universo no se asocia a una parte por el hecho de haber dado de sí la infinita variedad de los seres que integran su rostro visible. Antes bien, su solicitud por el cuerpo del universo consiste en un tenerlo comprendido en sus razones eternas, sin identificarse con una parte frente a otras. Consiste en dotarlo de una unidad inmanente que conforma su fondo originario. En esta apertura de todos los seres en su esencia misma, el alma del universo los plenifica y los lleva a término en sí misma. En ellos se hace manifiesta en la condición de universal que le es propia, sin limitarse en una estructura particular, reduciéndose a ella, sino haciéndose patente en cada particularidad concreta en su universalidad propia. Dota, así, a cada particularidad concreta de un aspecto universal del que deriva su ser eternamente, sin limitarse en los límites mismos en los que se manifiesta.

## **6.2. Significación de lo corporal.**

El proceso de encarnación por el que atraviesa el alma humana en su arribar a una existencia concreta no consiste en un mero expresarse en un cuerpo físico. Pues el alma del universo se expresa y se hace patente en el cuerpo del universo sin asociarse a una parte, sino dotando a todo lo particular de una vinculación unitiva con su fundamento originario. La noción de *soma* en toda la tradición platónica tiene un sentido mucho más complejo<sup>205</sup>. Esta noción hace referencia a aquello que particulariza el alma, a la estructura particular con la que ésta llega a identificarse, pasando a percibirse como una parte frente a otras. La comprensión profunda de este término trasciende su significación al nivel del organismo físico, viniendo a referirse al complejo de pulsiones, de pasiones, de sentimientos vinculados con lo individual, de identificación con el dolor y el placer, con las fantasías, con las opiniones, que surgen de esta percepción como particularidad. Tales procesos, “*terribles pero necesarios*”<sup>206</sup>, en los que el alma se ve inmersa en su venir a la existencia como particularidad son directamente aludidos por la noción de *soma*. No se trata, por tanto,

---

<sup>205</sup> Un replanteamiento sumamente lúcido de la cuestión del cuerpo en la filosofía platónica se encuentra en el estudio llevado a cabo por Beatriz Bossi. *Saber Gozar. Estudios sobre el placer en Platón*, Madrid, 2008, p.145-158.

<sup>206</sup> *Ti.* 69 d. Cf. epígrafe 6.4, infra p.162.

de repudiar el cuerpo físico como si éste estuviera fuera de la unicidad de lo real. El organismo vivo, animado por la vida misma del alma, es una imagen y una expresión de la vida anímica. En cada uno de sus perfiles propios se hace manifiesta la plenitud creadora del alma. Allí donde el alma se unifica con la experiencia del intelecto recibe de esta contemplación las razones eternas que se expresan en la infinita variedad de los organismos que pueblan la naturaleza. Esta fertilidad creadora no es algo accesorio sino un atributo esencial que el alma recibe eternamente del intelecto.

El proceso de particularización por el que atraviesa el alma humana, como decimos, no se refiere al hecho de que ésta se manifieste y se exprese en los perfiles concretos de un organismo vivo. Antes bien, en un sentido más profundo, alude principalmente al proceso por el cual ésta llega a identificarse con una estructura particular, percibiéndose a sí misma como una parte frente a otras, aún cuando guarda en sí la potencia para todas las cosas. Esta identificación genera en ella el surgimiento de todo tipo de pasiones y de pulsiones que la sumergen en un espejismo que subvierte el orden natural de su percepción. El alma no percibe ya lo particular desde las razones universales que conforman su esencia sino que pasa a quedar vinculada a lo particular cerrado en sí mismo. Se produce entonces un eclipse de su propia naturaleza, aún cuando ésta es el fundamento y la causa misma de la particularidad.

De algún modo, el alma deja de estar recogida en sí misma, contemplado en sí misma todas las cosas, unificadas en sus razones originarias. Su identificación con una estructura personal concreta, produce en ella una dispersión y un olvido de sí<sup>207</sup>, de su naturaleza más profunda. La experiencia de la contemplación unitiva del intelecto queda oculta en el espejismo de la fragmentación que presentan los sentidos volcados a lo externo. Estos muestran un mundo dividido, surge el sujeto frente al objeto, el sujeto frente a otros sujetos entre los que ha de sobrevivir. El dolor y el placer vinculados a su condición de parte, las pasiones y las pulsiones asociadas a su identificación con lo particular. El temor por la pérdida, el deseo de posesión de todo lo necesario para la supervivencia y aun de lo superfluo, la envidia, la codicia. A todo ello se unen las opiniones que genera esta condición, las fantasías de todo tipo que obnubilan al alma en su percepción originaria. Ésta, inmersa en su nueva estructura particular, queda

---

<sup>207</sup> Respecto a la significación del olvido, cf. nota 187, supra p. 135.

encadenada a lo exterior, asintiendo al complejo de pulsiones, de pasiones, de opiniones que la llevan de aquí para allá, en un permanente trasiego. En este trasiego no queda espacio para que el alma se vuelva sobre sí, encontrando, en su centro mismo, unificadas todas las cosas en su vinculación primera, más allá de toda vana preocupación.

### ***6.3. El hombre inteligible capaz de divinización ha entrado en otra alma adaptada a la estructura específicamente humana.***

Este proceso de particularización es referido por Jámblico en *De Mysteriis* 10.5.10 con las siguientes palabras:

“El hombre inteligible capaz de divinización, unido originariamente (πρόσθεν) a la contemplación de los dioses, ha entrado en otra alma adaptada a la estructura específicamente humana y por ello se ha encontrado ligado al vínculo de la necesidad y del destino”<sup>208</sup>.

El hombre inteligible capaz de divinización (ὁ θεωτὸς νοούμενος ἄνθρωπος), en su naturaleza originaria, está unido a la contemplación de los dioses, de esta contemplación recibe su ser eternamente, en una donación permanente. Esta constitución divina conforma la raíz intemporal de su ser más hondo. Es una condición que no puede perder, que se halla más allá de la ganancia o de la pérdida, siendo anterior al surgimiento de los contrarios. En este sentido, el adverbio πρόσθεν que Jámblico utiliza en este pasaje no hace referencia a un momento en el tiempo en el que el hombre se encontrara en un estado distinto o en un lugar distinto. La contemplación de los dioses se da de un modo intemporal, conformando el ser del hombre sin un antes o un después. Este adverbio apunta a una anterioridad ontológica, a la prioridad causal que conforma el ser del hombre en esa unión fundante a la contemplación de lo divino. En esta unión, el hombre tiene comprendidas en sí mismo todas cosas, nada le falta, ni puede ser objeto de privación alguna. Tiene todas las cosas, siendo todas las cosas en su núcleo mismo, allí donde no hay nadie que posea ni nada que pueda ser poseído. Allí nada puede serle sustraído, pues su ser consiste en una recepción permanente de lo

---

<sup>208</sup> ὡς ὁ θεωτὸς νοούμενος ἄνθρωπος, ἠνωμένος τὸ πρόσθεν τῆ θεᾶ τῶν θεῶν, ἐπειρηλθεν ἑτέρα ψυχῆ τῆ περι τὸ ἀνθρώπινον μορφῆς εἶδος συνηρμοσμένη, καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ τῆς ἀνάγκης καὶ εἰμαρμένης ἐγένετο δεσμῶ.

divino, que se da sin contrario. En este fondo originario, el hombre es uno con el principio divino que se expresa en lo real, siendo uno con la raíz del ser más íntimo de todas las cosas. En este lugar, anterior a todo lugar, el hombre es universal en su núcleo mismo, en su ser pone el ser de todas las cosas y en el ser de todas las cosas se pone a sí mismo<sup>209</sup>.

La libertad de esencia del hombre en su condición primera consiste en que se halla más allá de la dualidad de interior y exterior. Nada exterior puede encadenarlo, nada interior puede impedirle la contemplación de su ser más hondo. Al trascender el ámbito dual de la predicación, de las opiniones que le ligan a una percepción fragmentada y precaria de lo real, de su identificación con las pasiones y las pulsiones que surgen de esta disposición, al desasirse de las fantasías que velan su naturaleza propia, la realidad muestra su faz más íntima. El hombre accede a la condición más profunda de lo real, que no puede ser percibida desde la dualidad de objeto y de sujeto, de exterior y de interior. Todo cuanto contempla lo contempla en sí mismo, como una sola cosa con él, siendo libre de sí mismo y de todas las cosas. En esta libertad sin contrario el hombre crea en su mirada todas las cosas<sup>210</sup> como una manifestación y una

---

<sup>209</sup> Esta misma concepción se encuentra desarrollada en la filosofía de Plotino. Cf. entre otros textos *En.* IV 4.2.10-15: “Así que un hombre de tal condición, en el acto de intuirse a sí mismo y de verse a sí mismo en acto, ve incluidas todas las cosas, y, en la intuición dirigida a todas las cosas, se ve incluido a sí mismo. (ὥστε τῇ μὲν εἰς ἑαυτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ ἑαυτὸν ὀρώων τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτὸν)”.

<sup>210</sup> Esta condición originaria del hombre en su vinculación con la potencia creadora que da de sí lo real en la espontaneidad misma de su contemplación unitiva es apuntada por Plotino en *En.* V8.7.30. La dinamicidad de lo humano, en su doble condición, es señalada en este texto. El hombre, siendo universal en su naturaleza más honda, ha pasado a identificarse con una estructura personal que ha velado la experiencia unitiva que le constituye con prioridad ontológica: “Y parecíame a mí que si nosotros fuéramos modelo, esencia y forma a la vez que la forma operante en este mundo fuera nuestra propia esencia, también nuestra esencia creativa prevalecería sin esfuerzo. Aún así, el Hombre crea esta otra forma de hombre en que se ha transformado. Pues convertido actualmente en un hombre, dejó de ser el Hombre total. Pero si deja de ser un hombre «camina -dice- por las alturas y gobierna todo el cosmos» (*Phdr.* 246 c1-2). Porque si se integra en un todo, crea un todo. (Ἐδόκει δέ μοι, ὅτι καί, εἰ ἡμεῖς ἀρχέτυπα καὶ οὐσία καὶ εἶδη ἅμα καὶ τὸ εἶδος τὸ ποιοῦν ἐνταῦθα ἦν ἡμῶν οὐσία, ἐκράτησεν ἂν ἄνευ πόνων ἢ ἡμετέρα δημιουργία. Καίτοι καὶ ἄνθρωπος δημιουργεῖ εἶδος αὐτοῦ ἄλλο ὃ ἐστι γενόμενος· ἀπέστη γὰρ τοῦ εἶναι τὸ πᾶν νῦν ἄνθρωπος γενόμενος· παυσάμενος δὲ τοῦ ἄνθρωπος εἶναι «μετεωροπορεῖ -φῆσι- καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ»· γενόμενος γὰρ τοῦ ὅλου τὸ ὅλον ποιεῖ)”. La condición universal del hombre, en la raíz de su esencia, apunta a su no desconexión con el principio mismo que lo forma. El modo en que esta conexión fundante deja de ser consciente para el alma es el nudo mismo que viene a ser significado con la doble condición de lo humano. De un lado, unido, en su núcleo originario, a la contemplación del intelecto, en la que tiene en sí mismo unificadas todas las cosas. De otro lado, sumergido en las pasiones y en los infinitos modos de errancia, que lo aíslan del todo al que pertenece, velando la conciencia de su naturaleza primera. Esta doble condición viene a ser significada, en no pocas ocasiones, a través del dinamismo que se establece, en el corazón mismo de lo humano, entre hombre interior y hombre exterior. Esta comprensión, que atraviesa el Neoplatonismo en

expresión de su recepción permanente de lo divino. Nada estorba a esta recepción que constituye al hombre antes de sí mismo, antes de la conformación de su estructura personal. En esta libertad se encuentra la naturaleza divina del hombre, su ser más íntimo, anterior al nacimiento como particularidad en el tiempo. El hombre se halla divinizado allí donde no hay nadie que pueda ser divinizado ni nada que divinice, allí donde está unido a lo divino en la eternidad, antes del devenir temporal. Esta condición profunda de lo humano no deriva de la entrega de una cualidad a otro distinto, no puede ser creada, más allá de toda dualidad, funda el ser del hombre como expresión y manifestación, como símbolo de lo divino.

La divinización del hombre<sup>211</sup>, apunta a una unidad fundante al principio divino, en cuyo espacio originario se encuentran arraigadas todas las cosas. Todo cuanto

---

su conjunto, procede ya de la *República* platónica, (Cf. R. 589b y ss). Otro texto muy significativo al respecto es *En.* VI 4.14.20: “Mas nosotros... Pero ¿Quiénes somos nosotros? ¿Somos aquello (lo de antaño y desde el principio) o lo que va aproximándose y deviniendo en el tiempo? En realidad antes de producirse el devenir, nosotros existíamos allá, éramos otros hombres y aquellos hombres, dioses, almas puras, e intelecto vinculado a la esencia universal; éramos partes de lo inteligible no deslindadas ni desconectadas, sino integrantes del conjunto. Porque ni aun ahora estamos desconectados. Pero he aquí que ahora a aquel hombre se le acercó otro hombre con deseo de existir, y encontrándose con nosotros - pues no estábamos fuera de la realidad universal-, nos revistió de sí mismo y se agregó al hombre aquel que era entonces cada uno de nosotros. Es como si al resonar una sola voz y una sola palabra, la escucharan y percibieran diversos hombres aplicando el oído desde diversos sitios [...] Y así es como hemos llegado a ser el conjunto de ambos hombres, y no uno de los dos: el que éramos antes y eventualmente el otro, el que nos agregamos después, dejando aquel primero de estar activo pero estando presente, a la vez, de otro modo (Ἡμεῖς δὲ – τίνες δὲ ἡμεῖς; Ἄρα ἐκεῖνο <τὸ ἔκπαλαι καὶ ἐξ ἀρχῆς> ἢ τὸ πελάζον καὶ τὸ γινόμενον ἐν χρόνῳ; Ἡ καὶ πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἡμῶν ἐκεῖ ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καὶ τινες καὶ θεοί, ψυχαὶ καθαραὶ καὶ νοῦς συνημμένος τῇ ἀπάσῃ οὐσίᾳ, μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ οὐκ ἀφωρισμένα οὐδ' ἀποτετμημένα, ἀλλ' ὄντες τοῦ ὅλου· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἀποτετμήμεθα. Ἀλλὰ γὰρ νῦν ἐκεῖνῳ τῷ ἀνθρώπῳ προσελήλυθεν ἄνθρωπος ἄλλος εἶναι θέλων· καὶ εὐρῶν ἡμᾶς – ἡμῶν γὰρ τοῦ παντὸς οὐκ ἔξω – περιέθηκεν ἑαυτὸν ἡμῶν καὶ προσέθηκεν ἑαυτὸν ἐκεῖνῳ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ ὅς ἦν ἕκαστος ἡμῶν τότε· οἷον εἰ φωνῆς οὔσης μιᾶς καὶ λόγου ἑνὸς ἄλλος ἄλλοθεν παραθεῖς τὸ οὖς ἀκούσειε καὶ δέξαιτο [...] καὶ γεγενήμεθα τὸ συνάμφῳ καὶ οὐ θάτερον, ὁ πρότερον ἡμῶν, καὶ θάτερον ποτε, ὁ ὕστερον προσεθέμεθα ἀργήσαντος τοῦ προτέρου ἐκεῖνου καὶ ἄλλον τρόπον οὐ παρόντος).”

<sup>211</sup> La divinización del hombre como *telos* último del conocimiento tiene un sentido concreto que trasciende el sentido que esta afirmación pueda tener desde una comprensión vinculada a la dualidad y a la referencia externa. Cuando se habla de divinización se apunta al núcleo mismo del alma, al lugar donde ésta se abre y se trasciende en lo divino, encontrando la raíz de su ser más propio y su fundamento. En este ámbito no tiene sentido referirse a dos que se hacen uno, ni siquiera a uno que se diviniza, sino a la irrupción a la unidad que conforma al alma y la realidad misma en absoluta simplicidad, más allá del tiempo. No se trata de que el hombre se haga dios en su estructura particular sino de que acceda a su fundamento divino, raíz de la que proviene su misma individualidad como manifestación. Si se entiende la divinización desde la dualidad y la referencia externa lo que sería el fin último del conocimiento se torna su principal impedimento. Si el hombre se deifica en sus pulsiones y sus intereses particulares la experiencia de la raíz divina que le fundamenta queda oculta tras una visión errada de la realidad, sumida en la ignorancia de la verdadera naturaleza de los seres y del alma. De algún modo, la ignorancia en la que viven sumidos la mayoría de los hombres se debe precisamente a la deificación de sus intereses particulares y de sus modos duales de representación del mundo. El apego a

accede a esta constitución primera, accede a su dimensión universal, que trasciende, por su naturaleza misma, todo marco de referencia externa. En este espacio, más allá de todo lugar, cada particularidad se halla abierta en su ser mismo, al ser de todas las cosas. De modo que cada ser particular percibe en sí mismo cuanto contempla, como siendo una misma cosa con su esencia más honda. En esta mirada, toda multiplicidad muestra su cualidad de expresión y manifestación de esta esencia intelectual primera, que crea en sí misma cuanto crea, sin dividirse ni generar en este proceso fragmentación alguna. Toda multiplicidad se da en ella en su pertenencia profunda a la unicidad de la realidad. En cada perfil concreto se expresa el todo del que forma parte, siendo universal en este aspecto originario.

De esta manera, en la unión a la contemplación de los dioses, el hombre tiene abrazadas todas las cosas en su naturaleza más íntima, siendo universal en este estado. Esta condición universal de lo humano manifiesta el ámbito divino del que el hombre recibe la plenitud de su ser propio, recibiendo en esta plenitud, las razones eternas en las que son conformados los seres. El hombre divinizado, en su contemplación, crea todas las cosas en su naturaleza primera, recibéndolas de su unión a lo divino como una sola cosa consigo mismo. Da de sí la particularidad propia de cada ser concreto, contemplándola en su aspecto universal, arraigada en la unicidad de lo divino. En esta contemplación, cada particularidad expresa en sí un aspecto de lo divino, pero comprende todos en su esencia más íntima, anterior a toda multiplicidad desplegada en el tiempo. La potencia creadora de lo divino, a la que el hombre divinizado se unifica en su contemplación, da de sí todas las cosas sin limitarse a sí misma, sino manifestándose como ilimitada en cada uno de los límites que da de sí.

El hombre, en este estado de contemplación de lo divino, no se identifica con una particularidad concreta frente a otras. Esto supondría sacar de sí la infinita riqueza y plenitud de la realidad, ponerla frente a sí mismo y fragmentarla en la dinámica misma de lo interior contrapuesto a lo exterior. Si el hombre se identifica con una

---

este modo de visión no deja espacio para la irrupción de un saber que lo trasciende por su misma cualidad unitiva. En este sentido, la divinización del hombre consiste precisamente en el movimiento contrario: No es el hombre en su estructura particular el que se diviniza sino el hombre en tanto que accede al lugar de sí donde ya está divinizado desde el origen. En este lugar, el hombre ha trascendido sus intereses particulares desde la eternidad, en este lugar el hombre es uno con el principio divino que lo fundamenta, más allá del tiempo. Cabría decir que, en la experiencia de la divinización, no es el hombre en su estructura personal el que se hace dios sino el principio originario divino el que se manifiesta y se expresa como particular en el hombre, en esta forma concreta, en esta vida concreta.

particularidad cerrada, limitando en ella su experiencia, adquiere la condición de sujeto. Y en ella la realidad entera se fragmenta en una infinita cantidad de objetos y de sujetos que reclaman, en su exterioridad, una disposición perceptiva fragmentada.

No hay, sin embargo, contraposición alguna entre universal y particular. Antes bien, lo universal da de sí la infinita variedad de lo particular como expresión de su inmensa potencia creativa. Mientras que lo particular muestra el principio mismo en el que se constituye, dándole una faz concreta y haciéndolo manifiesto en todos los niveles de lo real. Lo particular permanece unido, en la raíz misma de su esencia, al principio universal que lo conforma. Lo universal se expresa y se hace manifiesto en lo particular como una cualidad esencial a su naturaleza propia, comprendiendo en sí mismo lo particular de un modo no dual. En este sentido, lo universal y lo particular son dos caras de una misma realidad unitiva, no pueden existir por separado el uno sin el otro. Lo universal sin lo particular sería una nada impotente y vana, lo particular sin lo universal carecería de raíz y de fundamento, incapaz por sí mismo de generar sentido.

El proceso de particularización que atraviesa el hombre en su venir a la existencia no atiende de un modo llano a la manifestación de su contemplación unitiva en lo particular y concreto. Pues este manifestarse en los perfiles concretos de todos los seres es una condición propia de la potencia creativa de la contemplación divina. Esta experiencia unitiva de lo divino guarda en sí una potencia inmensa capaz de dar de sí a los infinitos seres y a los infinitos mundos que los comprenden. El proceso de particularización, como venimos viendo, hace referencia a un proceso de vinculación a una sola particularidad. El hombre, unido a la contemplación universal de lo divino en la raíz misma de su esencia, pasa a vivirse como particularidad cerrada en sí misma: poseyendo, en su unión a lo divino, la potencia para todas las cosas, se vincula con una sola estructura particular. Con ello, la particularidad deja de ser vivida desde la universalidad de la experiencia contemplativa para pasar a ser percibida desde sí misma, tamizando la visión del alma. El alma se hace particular en acto, se vincula a una estructura personal, pasando a percibir el mundo desde esta perspectiva, desde su identificación con una parte.

En este sentido, señala Jámblico en este pasaje de *De Mysteriis* 10.5.10 que venimos comentando, que el hombre en su condición universal, unido originariamente a la contemplación unitiva del intelecto “ha entrado en otra alma adaptada a la estructura específicamente humana (ἐπεισῆλθεν ἑτέρα ψυχῆ τῆ περι τὸ ἀνθρώπινον μορφῆς εἶδος συνηρμοσμένη)”. Apunta con ello al modo en que el hombre universal, que comprende en sí mismo todas las cosas, se vincula a una particularidad concreta. Adquiere con ello una nueva identidad ligada a una parte, que vela la percepción unitiva en la que se halla su identidad más honda. Esta vinculación queda significada a través del verbo ἐπεισέρχομαι haciendo referencia a la cualidad de esta ligazón. El hombre, en su condición universal, se introduce, se sumerge, en una forma específica que pasa a conformar su identidad. No sólo da de sí y se expresa en esta forma concreta sino que, de algún modo, en este proceso, queda limitado por ella, se encierra en ella, colapsando su capacidad de experiencia en la percepción que le ofrece su nueva identidad<sup>212</sup>.

Asimismo, este verbo pone de manifiesto que este introducirse en una forma particular, apegándose a ella, es una situación devenida. Este proceso tiene lugar “después”, no conforma al hombre en su condición primera. Esta posterioridad ha de ser entendida, más que desde un sentido meramente cronológico, en relación al orden ontológico en el que se declina el ser del hombre. La dualidad que constituye lo humano viene a ser señalada en el contraste “ἡνωμένος ἡὸ πξόζζελ τῆ θεά τῶν θεῶν\ ἐπειῆ ἦλθεν ἑτέρα ψυχῆ τῆ περι τὸ ἀνθρώπινον μορφῆς εἶδος συνηρμοσμένη”. La unión a la contemplación de los dioses constituye el ser del hombre con prioridad ontológica. Su naturaleza propia y su identidad más honda están conformadas en esta unión que nadie ni ninguna situación pueden sustraer, anterior al lugar y al tiempo, más allá de dualidad alguna. Esta anterioridad significa el modo originario en el que lo

---

<sup>212</sup> Compárese con *Myst.* 3.19.26, donde leíamos que el alma está “retenida en una sola forma (κατέχεται ὑφ’ ἐνὸς εἶδους)”. En este pasaje Jámblico utilizaba el verbo κατέχομαι mostrando el modo en que el alma se apegaba a una sola forma, quedando retenida en ella: Este verbo apunta a aquello que se para, que detiene su curso, quedando poseído por algo y perdiendo con ello su libertad. Asimismo, designa el hecho de quedar envuelto, cubierto por algo. Todo ello viene a expresar cómo el alma queda ligada en su percepción a una forma particular, no pudiendo ver más allá, cerrándose al vínculo mismo en el que permanecen las formas. Este modo de relación con una sola forma se torna para ella un espejismo que la enferma en su capacidad de experiencia. El alma deja de fluir desde el fondo divino que la constituye. Cierra así su capacidad de visión, tomando como realidad el espejismo de estar vinculada a una sola forma.

divino constituye la raíz misma del ser del hombre, en una donación permanente anterior al tiempo. A esta naturaleza primera del hombre viene a añadirse el apego a una sola forma, la limitación en la identificación con la experiencia que se deriva de esta situación. Este añadirse es lo que viene a mostrar el verbo ἐπισέρχομαι. El sumergirse en la forma específicamente humana tiene lugar “después”, en una posterioridad que viene a significar aquello que se añade a la prioridad de la esencia. La naturaleza primera del hombre, que se constituye en la unión a la contemplación eterna de los dioses, no puede ser hurtada. Más allá de toda dualidad no puede ser alterada por nada. La limitación y el apego a una sola forma velan esta esencia originaria pero no la modifican.

De algún modo, la mirada del hombre, siendo universal en su esencia misma, se vuelve hacia lo externo y se identifica con la percepción que resulta de este proceso. La vinculación del hombre a lo divino es constitutiva de su intimidad más honda, de ella recibe cuanto es, más allá del tiempo, antes de que nada pueda aparecer como exterior o distinto en el devenir temporal. Pero el alma humana es hechizada por la visión fragmentada que le depara su limitación y su apego a una sola forma. No deja por ello de ser lo que es, unida a lo divino en la raíz misma de su naturaleza. Sin embargo, se sumerge en el olvido de la experiencia unitiva que la conforma, fragmentando su mirada y limitando su percepción a la exterioridad de lo que se le aparece como objeto frente a sí.

En este sumergirse en una sola forma adquiere condición de parte, aún cuando su naturaleza más honda reposa eternamente en la universalidad de la causa. De ahí que esta situación sea comparada con un hechizo<sup>213</sup> en toda la tradición platónica, pues no hay una modificación de la esencia sino una distorsión de la percepción. El hombre, en su condición universal, no se particulariza por su manifestación en las razones constitutivas de un organismo vivo. Esta expresión se da desde la universalidad de su potencia creativa, como la faz concreta que la completa y la hace patente a todos los niveles de lo real. El proceso de particularización se debe al apego de su percepción a una forma particular. Hace referencia a su identificación con los afectos, las fantasías, las opiniones que surgen de su vivencia como parte cerrada, aislada de la totalidad que

---

<sup>213</sup> Cf. nota 197, supra p. 146.

la conforma. Se trata de su desvinculación de la totalidad en la experiencia y de la vinculación al sentir propio de una parte cerrada en sí misma.

Tal es el hechizo que tamiza la visión del alma, encadenándola a la ilusión de su aislamiento y, con ella, a la de la fragmentación de lo real. Este proceso, como decimos, no tiene lugar a nivel ontológico sino al nivel de la percepción del alma, a nivel cognoscitivo. Aun cuando las consecuencias que se derivan de esta errancia de la percepción tienen efectos en la realidad: El hombre pasa a comportarse como si todo lo que le rodea no formase un solo cuerpo con él, se vive desvinculado del conjunto de lo real y da la espalda a la unidad originaria que lo liga primariamente a todos los seres. Se ve, entonces, movido por pulsiones que tienden a compensar las carencias que siente como parte aislada y por las pasiones que se originan en esta disposición. Su comportamiento pone de manifiesto la situación en la que vive inmerso. La conducta que deriva de esta percepción errada de lo real está volcada a la persecución de lo que el individuo cree su propio beneficio. Las opiniones erradas que derivan de esta falsa comprensión del mundo han de guiar un modo de actuación dañina para la armonía del conjunto de lo real. Con ello pone en peligro la convivencia y el equilibrio en los que se integran los seres naturales, formando un solo organismo y un solo cuerpo.

El apego del hombre a su propia particularidad, a las fantasías, a los placeres y temores asociados con su vivencia como parte constituyen el origen mismo del mal que el ser humano es capaz de causar a otro ser humano, a la comunidad o al conjunto de la naturaleza. De este modo, el mal es concebido en toda la tradición platónica como ignorancia. No sólo en el sentido de una ignorancia conceptual, predicativa, sino, fundamentalmente, de una ignorancia que recorre todas las facultades anímicas. Cuando la mirada del alma no se orienta al núcleo originario del que deriva su unidad profunda con todos los seres, su estructura entera se ve alterada. De algún modo, se oscurece para ella el lugar mismo del que proviene el sentido inmanente que sostiene lo real en su dinamicidad armónica.

En la desconexión perceptiva con respecto a la experiencia unitiva que la constituye en su naturaleza propia, el alma se desconecta de la vinculación que la liga al conjunto de lo real. Esta desconexión supone para el alma un encerramiento, una pérdida de libertad: su ligarse a una serie de afectos distorsionados, de pasiones

erradas, de placeres y de temores que imposibilitan su vida en el conjunto. En su aislamiento se halla el origen de su infelicidad. El hombre, mirando la realidad a través del prisma de su apego a una visión parcial, desligada del todo del que forma parte, persigue su propio interés, creyendo que de esa persecución ha de derivarse su bienestar y su felicidad. Incide así en la causa de su sufrimiento, profundizando en la frustración que le procura el perseguir una ilusión que le aísla de la experiencia de su naturaleza más íntima<sup>214</sup>.

---

<sup>214</sup> En este sentido, se apunta en toda la tradición platónica a la necesidad de la búsqueda de la vida verdadera del alma como única fuente de una felicidad cumplida. Esta búsqueda exige el desasimiento de los afanes y los apegos que lastran la experiencia de la naturaleza más íntima del alma. En esta experiencia el alma es una con todos los seres desde los principios mismos que los conforman. La vida auténtica del alma comprende en sí la vida verdadera de todos los seres, más allá de toda dualidad y de toda posibilidad de posesión. En esta vida auténtica, el alma es libre de todas las cosas y de sí misma, pues nada la atrapa ni la posee, es una con todos los seres antes de la posibilidad de un yo frente a un tú separado. La multiplicidad que guarda en sí esta vida no supone fragmentación alguna sino la expresión de la potencia creadora, que en su unidad da de sí todas las cosas, a través de las razones eternas del alma. En *En.* VI 7.15.1 leemos: “Al avistar, pues, esa Vida múltiple, universal, primera y una, ¿quién no aspira a vivir en ella desdeñando toda otra vida? las otras vidas, las de aquí abajo, mediocres, oscuras y sin finalidad, las que no son puras y empañan la pureza de las que los son, son tiniebla. Y si diriges tu mirada a ellas, dejas de ver las puras, dejas de vivir aquellas que están todas juntas y en las que nada hay que no viva. (Ταύτην οὖν τὴν ζωὴν τὴν πολλὴν καὶ πᾶσαν καὶ πρώτην καὶ μίαν τίς ἰδὼν οὐκ ἐν ταύτῃ εἶναι ἀσπάξεται τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀτιμάσας; Σκότος γὰρ αἱ ἄλλαι αἱ κάτω καὶ μικραὶ καὶ ἀμυδραὶ καὶ ἀτελεῖς καὶ οὐ καθαραὶ καὶ τὰς καθαρὰς μολύνουσαι. Κἂν εἰς αὐτὰς ἴδῃς, οὐκέτι τὰς καθαρὰς οὔτε ὄραξ οὔτε ζῆς ἐκείνας τὰς πάσας ὁμοῦ, ἐν αἷς οὐδὲν ἔστιν ὅ τι μὴ ζῆ)”. Es importante notar que la dualidad que se establece entre las vidas de acá y la vida primera no es una dualidad espacial ni temporal. No se refiere Plotino a “otro mundo distinto”, situado en otro lugar, donde, por fin, el hombre vivirá una vida plena. Éste es, quizá, uno de los mayores malentendidos que lastran una comprensión profunda del marco teórico propuesto por el Neoplatonismo. Al apuntar a las vidas “αἱ κάτω” apunta a las vidas de los hombres inmersos en los afanes humanos, a las vidas guiadas por el interés particular: el beneficio, la competencia, la ganancia, el reconocimiento, el poder social. Se refiere a las vidas que se rigen por las pulsiones y las pasiones que se derivan del apego a una visión parcial de lo real, aislada del conjunto. Estas vidas son éticamente reprobables, no en virtud de un orden moral vacío sino, ante todo, en virtud de la plenitud de la vida y de la experiencia vital. La ética va íntimamente asociada a la experiencia y al conocimiento profundo de la realidad a lo largo de toda la tradición platónica. Se trata de refinar la percepción y de ampliarla, de modo que se pueda acceder a la experiencia del sentido de lo real, en el que son creados los seres y en el que se sostiene la totalidad del universo, su sentido universal mismo, su unidad profunda. La dinamicidad de la percepción humana es situada en el centro mismo del camino epistémico. Si la percepción y la experiencia se dirige a una vida regida por el apego a las pulsiones y las pasiones que genera la asociación a una parte aislada del conjunto, ésta se cierra a una dimensión más profunda y más plena, ligada al sentido profundo de lo real: “Y si diriges tu mirada a ellas, dejas de ver las puras, dejas de vivir aquellas que están todas juntas y en las que nada hay que no viva” afirma Plotino. La filosofía de raigambre platónica, como *paideia* operativa que ayuda a abrir la experiencia anímica a la plenitud de la vida contemplativa, no apunta a una huida local, a un cambio de tiempo o de lugar. Antes bien, apunta al modo en que la atención del alma ha de centrarse en su sentido más hondo, que permanece en un presente que trasciende todo tiempo lineal, fundándolo como su expresión, como su manifestación, como su imagen. A este respecto, leemos en *En.* IV 3.32.15: “Porque aún en este mundo es una actitud excelente la de mantenerse al margen de los afanes humanos; luego también de las remembranzas humanas. Así, que dirá bien quien diga que el alma buena es olvidadiza en este sentido. Huye, en efecto, de la multiplicidad y reúne la multiplicidad en unidad, desechada la ilimitación. De este modo, además, no vive sobrecargada de cosas sino ligera y por sí sola. Porque aun aquí, siempre que quiere estar allá estando todavía aquí desecha todo cuanto le es ajeno (ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα καλῶς τὸ ἐξιστάμενον τῶν ἀνθρωπέων σπουδασμάτων. Ἀνάγκη οὖν καὶ τῶν

#### 6.4. *El vínculo de la necesidad y del destino.*

La vinculación y el apego a la percepción fragmentada que deriva de una particularidad aislada del conjunto y la forja de la identidad del hombre a este nivel llevan consigo su “ligazón al vínculo de la necesidad y del destino (ἐν τῷ τῆς ἀνάγκης καὶ εἰμαρμένης ἐγένετο δεσμῶ)” leemos en este texto de *De Mysteriis* 10.5.10 que ahora tratamos. Esta ligazón a la necesidad, que acontece en la llegada del hombre a la existencia como ser particular, es ya señalada por Platón, que alude a los procesos “terribles pero necesarios”<sup>215</sup> por los que ha de atravesar el alma en este pasaje. Apunta con ellos a las pulsiones y las pasiones que necesariamente surgen en este proceso de encarnación y de particularización consiguiente. Asimismo, el destino queda referido, en toda la tradición platónica, a la condición particular a la que se asocia el alma en su llegada a la existencia<sup>216</sup>.

Jámblico señala en este texto el vínculo de la necesidad y del destino como ligazón por la que atraviesa el hombre en su entrada en “otra alma adaptada a la estructura específicamente humana (ἐτέρα ψυχῆ τῆ περι τὸ ἀνθρώπινον μορφῆς εἶδος συνηρμοσμένη)”. Este alma específicamente humana viene a dotar de una estructura

---

μνημονευμάτων ὥστε ἐπιλήσιμονα ἂν τις λέγων τὴν ἀγαθὴν ὀρθῶς ἂν λέγοι τρόπον τοιοῦτον. Ἐπεὶ καὶ φεύγει ἐκ τῶν πολλῶν, καὶ τὰ πολλὰ εἰς ἓν συνάγει τὸ ἄπειρον ἀφιεῖς. Οὕτω γὰρ καὶ οὐ μετὰ πολλῶν, ἀλλὰ ἐλαφρὰ καὶ δι' αὐτῆς· ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα, ὅταν ἐκεῖ ἐθέλη εἶναι, ἔτι οὐσα ἐνταῦθα ἀφήσι πάντα ὅσα ἄλλα.”. Sobre este punto cf. apéndice IV, infra p. 452.

<sup>215</sup> Cf. *Ti.* 69d. En este sentido, Platón significa como “alma mortal” aquella que está ligada a la conformación de un ser particular, que ha de verse afectado por los procesos que están necesariamente vinculados a su condición de parte: “otra especie de alma, la mortal, que tiene en sí procesos terribles pero necesarios: en primer lugar el placer, la incitación al mal, después los dolores, las fugas de la buenas acciones, además la osadía y el temor, dos consejeros insensatos, el apetito, difícil de consolar, y la esperanza, buena seductora. (δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγὰς, ἔτι δ' αὖ θάρρος καὶ φόβον, ἄφρονε συμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον.”)

<sup>216</sup> A este respecto cf. *Ti.* 42 c, pasaje en el que Platón muestra cómo la divinidad le dicta a las almas que han de arribar a la existencia las leyes del destino (νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους εἶπεν αὐταῖς): “que cuando <las almas> se hubieran necesariamente implantado en cuerpos, y que cuando algunas partes salieran de sus cuerpos y otras partes entraran en ellos tendrían primero necesariamente todas ellas una única percepción connatural producida por cambios violentos; en segundo lugar amor mezclado con placer; además temor e ira y todo lo que sigue a estos y cuanto por naturaleza se les opone (ὅποτε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ μὲν προσίοι, τὸ δ' ἀπίοι τοῦ σώματος αὐτῶν, πρῶτον μὲν αἰσθησιν ἀναγκαῖον εἶη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων παθημάτων σύμφυτον γίνεσθαι, δεῦτερον δὲ ἡδονὴ καὶ λύπη μεμειγμένον ἔρωτα, πρὸς δὲ τούτοις φόβον καὶ θυμὸν ὅσα τε ἐπόμενα αὐτοῖς)”

particular al hombre “inteligible capaz de divinización (ὁ θεωτὸς νοούμενος ἄνθρωπος)”, en su condición universal.

La experiencia unitiva del hombre ligado a la contemplación de los dioses, da de sí la forma concreta en la que cada hombre se constituye en su individualidad propia. No se trata de que el hombre, en su condición universal, entre localmente en otra alma. Pues ni el alma se constituye localmente, ni éste, anterior al lugar y al tiempo, es susceptible de entrar en lugar alguno. Antes bien, es esa otra alma la que se desarrolla desde la experiencia unitiva del intelecto, como su expresión y su despliegue, hasta el nivel mismo de lo sensible. La vida particular del hombre no está alejada de su raíz más íntima, sino que reposa en ella y en ella se expresa. Cada particularidad propia, cada perfil concreto de lo humano, manifiesta la raíz más honda de su vinculación a la contemplación de los dioses.

No hay una dicotomía entre el hombre universal y el hombre particular, sino una relación dinámica: en la correcta integración de ambas dimensiones de lo humano encuentra el hombre la felicidad y el equilibrio. Jámblico no propone extirpar la estructura particular de la psique, que hace concreto al hombre y lo dota de un cuerpo y un carácter específico. Ello supondría una apología del suicidio o un rechazo de la virtud misma, que sólo tiene sentido en la conjunción entre la experiencia de lo divino y su manifestación al nivel del hombre particular y de su relación con la comunidad a la que pertenece<sup>217</sup>. El *telos* propuesto por el camino epistémico delimitado por

---

<sup>217</sup> Las afirmaciones acerca de la condición particular de lo humano y el modo en que éste se ve inmerso en las ataduras del espejismo del aislamiento y la fragmentación han de ser comprendidas a la luz de una disposición fundamental que encontramos a lo largo de obra de Jámblico. Tal disposición es la de la armonización y el ordenamiento de todos los niveles de lo humano, así como su integración en el todo del que forma parte. Nada de cuanto viene a la existencia, ninguna de sus condiciones, puede ser rechazada, se trata, antes bien, de la disposición interior desde la que son abordadas y de que cada elemento ocupe el lugar que le es propio, permitiendo la armonía del conjunto. Un texto significativo en este sentido lo encontramos en *Vida pitagórica* 33.229.5: “De una manera muy clara enseñó Pitágoras la amistad de todos con todos, de los dioses con los hombres a través de la piedad y de la ciencia contemplativa, amistad de las doctrinas entre sí y, en general, del alma con el cuerpo, de lo racional con la clase irracional a través de la filosofía y de la contemplación que le concierne, de los hombres entre sí, de los ciudadanos por medio de una legislación sana, entre distintos pueblos por medio de una correcta fisiología, amistad del hombre con la mujer, hijos, hermanos y parientes por medio de una comunidad inquebrantable. En resumen, amistad de todos con todos y aún más con ciertos animales irracionales por medio de la justicia, la relación y la solidaridad natural. Amistad del cuerpo mortal consigo mismo, la pacificación y conciliación de los latentes poderes opuestos por medio de la salud, la correspondiente forma de vida y la temperancia en imitación del saludable estado de los elementos cósmicos (Φιλίαν δὲ διαφανέστατα πάντων πρὸς ἅπαντας Πυθαγόρας παρέδωκε, θεῶν μὲν πρὸς ἄνθρώπους δι' εὐσεβείας καὶ ἐπιστημονικῆς θεραπείας, δογμάτων δὲ πρὸς ἄλληλα καὶ καθόλου ψυχῆς

Jámblico es la integración de ambos aspectos, su armonización y su ordenamiento propio. Se trata de desasirse de lo particular de modo que el hombre acceda a la experiencia que le conforma en su mismo fundamento, antes de la constitución de su particularidad. Ahora bien, este desasimiento y esta irrupción en la percepción unitiva de lo real y de sí mismo, ha de plenificar la particularidad misma de lo humano, dotándola de una nueva sensibilidad y un nuevo sentido. Aquello que se persigue es la vivencia del hombre desde su raíz más honda, en cuya experiencia se halla una inmensa potencia de ordenación y de reestructuración de la psique a todos los niveles<sup>218</sup>.

El proceso de particularización que Jámblico delimita, como decimos, no lleva al rechazo de la particularidad del hombre sino a la constatación de que éste vive inmerso en la experiencia y en las pulsiones y pasiones que se derivan de esta condición, forjando en ellas su identidad. Con ello da la espalda a su identidad originaria y a la contemplación que le es propia, aquella que dota de unidad a lo real, y en la que el hombre, más allá de sí, comprende en sí todas las cosas. Éste, identificado con el complejo de pulsiones que derivan de su estructura particular, es llevado de acá para allá, lejos de la percepción que le es propia. Cada una de las condiciones que le vienen impuestas por su existencia particular es vivida como si el bienestar de su ser más íntimo se redujera a ellas. Cada sufrimiento se percibe como un gran mal que atenta contra el bienestar de la propia individualidad, cada placer como un gran bien que teme perderse y cuyas sensaciones se ansía perpetuar. Tal es el sometimiento al destino que viene impuesto por la identidad que el hombre ha forjado, enhebrada en todo aquello que le constituye como parte frente a otras.

La significación que toma la necesidad y el destino está profundamente ligada a la condición particular del hombre en su llegada a la existencia. Éste pasa a estar sometido a los procesos que le constituyen como ser particular, necesariamente.

---

πρὸς σῶμα λογιστικοῦ τε πρὸς τὰ τοῦ ἀλόγου εἶδη διὰ φιλοσοφίας καὶ τῆς κατ' αὐτὴν θεωρίας, ἀνθρώπων δὲ πρὸς ἀλλήλους, πολιτῶν μὲν διὰ νομιμότητος ὑγιῶς, ἑτεροφύλων δὲ διὰ φυσιολογίας ὀρθῆς, ἀνδρῶς δὲ πρὸς γυναῖκα ἢ τέκνα ἢ ἀδελφοὺς καὶ οἰκείους διὰ κοινωνίας ἀδιαστρόφου, συλλήβδην δὲ πάντων πρὸς ἅπαντας καὶ προσέτι τῶν ἀλόγων ζώων τινὰ διὰ δικαιοσύνης καὶ φυσικῆς ἐπιπλοκῆς καὶ κοινότητος, σώματος δὲ καθ' ἑαυτὸ θνητοῦ τῶν ἐγκεκρυμμένων αὐτῷ ἐναντίων δυνάμεων εἰρήνευσίν τε καὶ συμβιβασμὸν δι' ὑγείας καὶ τῆς εἰς ταύτην διαίτης καὶ σωφροσύνης κατὰ μίμησιν τῆς ἐν τοῖς κοσμικοῖς στοιχείοις εὐετηρίας)".

<sup>218</sup> A este respecto cf. capítulo 10 del presente estudio, infra p. 296.

Aquellos que venimos de señalar: las pulsiones y las pasiones que surgen en la asociación a una forma particular aislada del conjunto del que forma parte, las opiniones erradas que nacen de una percepción fragmentada, la preocupación, el temor y todo lo relacionado con ello. En la medida en que el hombre se viva exclusivamente como particularidad quedará sumergido en estos procesos, siendo llevado de acá para allá por las diferentes pulsiones y deseos vinculados a su condición de parte o por el rechazo de aquello que considera temible para el bienestar de su individualidad. Éste quedará sumido en la infelicidad cuando las condiciones externas no le sean favorables, la pérdida de su hacienda, la falta de reconocimiento social. Cualquier cosa que le acontezca le hará perder la calma, siendo esclavo de todo aquello de lo que hace depender lo que cree su felicidad.

Esta dinámica es la que viene a ser señalada por el sometimiento del hombre al destino, *εἰμαρμένη*. Este término viene a significar precisamente la suerte que se adjudica a un individuo, el lote que le es asignado en su nacimiento. En la medida en que el hombre nace como ser particular, necesariamente, le es asignada una serie de cualidades: la forma de su cuerpo, las inclinaciones de su carácter, la constitución misma de sus tendencias, el lugar en el que nace, su familia, sus circunstancias sociales, la propensión a determinadas enfermedades, el momento de su muerte. Así como las pulsiones y las pasiones que necesariamente surgen con su vinculación a una particularidad concreta: el miedo, el deseo de poseer lo que le proporciona bienestar. El hombre llega a conformar en este complejo de condiciones, de pulsiones y de pasiones, su propia identidad. En la asunción de esta identidad queda sometido al destino que le corresponde como parte, viviéndolo como si su capacidad de experiencia se redujese a la percepción que le entrega esta identidad con la que ha llegado a asimilarse. Cada cosa que le depara la suerte es vivida con gran preocupación, como si de ella dependiera la felicidad que busca.

El término con el que es designado el destino, *εἰμαρμένη*, pertenece a la constelación semántica del verbo *μείρομαι*. Este verbo viene a significar lo que es obtenido en suerte, lo que corresponde en el reparto. El término *εἰμαρμένη* hace referencia a la parte, *μέρος*, en un doble sentido: De un lado, significa el lote, la suerte que es asignada a cada individuo, la porción que le es adjudicada. De este modo, la

μοῖρα en la mitología clásica es aquella que asigna a cada individuo el lote que le corresponde desde su nacimiento, la parte que le es asignada, las condiciones concretas en las ha de enhebrarse su vida particular, los avatares de la fortuna, el momento de la muerte<sup>219</sup>. Además, de otro lado, el término εἰμαρμένη hace referencia a μέρος en el sentido de que una parte es asignada al individuo en la medida en él mismo deviene particular en su llegada a la existencia. Es decir, no sólo es asignada una parte, sino que es asignada una parte por la condición misma de parte de aquel que ha devenido particular con su nacimiento.

El hombre en su estructura particular está siempre ligado al destino y a la necesidad. De algún modo, se introduce en las reglas mismas de la existencia como ser separado. El proceso que es necesario para la constitución del hombre como ser particular, como decimos, lleva asociado la asunción de toda una serie de cualidades propias para cada ser concreto, de capacidades, de limitaciones. En este marco se enhebra la vida concreta del individuo. Además, a su condición de parte va ligado el nacimiento de pulsiones básicas para la supervivencia y aún de las que no son básicas para la vida, de pasiones, de opiniones ligadas a esta condición. Este complejo de elementos ha de conformar la estructura particular del individuo y ligarle necesariamente al destino. No en el sentido de que su vida esté o no determinada con antelación, sino en el sentido de que esta determinación, sea cual fuere, viene dada por el hecho del nacimiento. Tal es el significado que toma “el vínculo de la necesidad y del destino (τῶ τῆς ἀνάγκης καὶ εἰμαρμένης ἐγένετο δεσμῶ)” al que todo hombre es ligado por su nacimiento.

Ahora bien, el hecho de que el hombre se encadene al destino depende de su disposición propia. Si éste se identifica con su estructura particular y cifra en ella su identidad, todo cuanto le depare su vida concreta, todos los acontecimientos por los que ha de atravesar necesariamente como ser particular, constituirán para él el campo entero de su experiencia. Este tenderá a encadenarse a los acontecimientos externos, en la medida en que de ellos hace depender su felicidad o su infelicidad, del modo mismo en que éstos afecten a su individualidad. Esta dinámica le conducirá al apego por lo

---

<sup>219</sup> En este sentido, señala Plotino en *En. II* 3.9.5 que “las Moiras y la Necesidad que es su madre, van hilando el destino en la generación de cada cosa (αἱ Μοῖραι δὲ καὶ ἡ Ἀνάγκη μήτηρ οὖσα [...] καὶ ἐν τῇ γενέσει ἐκάστου ἐπικλώθουσι)”. A este respecto, cf. Platón, *R.* 616. a. ss.

que le es placentero y al temor por los acontecimientos que suponen un peligro para su bienestar individual. Asimismo, cuantas pulsiones y pasiones surgen en su paisaje interior, éste las identifica consigo mismo y se ve arrastrado por ellas como si conformaran para él el límite mismo de lo real<sup>220</sup>.

El hombre pierde así su independencia y su libertad, forjándose una identidad que lo somete a todo tipo de vaivenes, tanto interiores como exteriores. Toda su atención se vuelca en la dispersión que supone para él el atender a cada una de las pulsiones que aparecen, a cada una de las preocupaciones. Todo cuanto tiene que ver con su estructura particular, con el complejo de pasiones con el que ha llegado a identificarse, adquiere para él una enorme relevancia. El campo entero de lo real es suplantado por este espejismo tras el que el hombre pierde la conexión con su naturaleza originaria, aquella que se halla unida a la contemplación de los dioses en la eternidad, antes de toda fragmentación, más allá de toda carencia. Éste, que habita en lo más hondo de sí en el sentido unitivo que anima y armoniza lo real, se introduce en un mundo fragmentado que le hace esclavo, en su mismo interior, de multitud de circunstancias externas. El modo en que Jámblico viene a incidir, siguiendo a toda la tradición platónica y a gran parte de la filosofía clásica, en la futilidad y el sinsentido de la vida humana tiene en esta realidad su núcleo mismo.

---

<sup>220</sup> Jámblico señala este mecanismo de la psique en *Protréptico* 69.10, parafraseando el *Fedón* platónico (83.c.1), con las siguientes palabras: “Porque realmente el alma de cualquier hombre se ve obligada al tiempo a disfrutar intensamente o entristecerse por algo determinado, y a considerar que eso por lo que especialmente sufre es muy real y verdadero, aunque no sea así (ὅτι δὴ ψυχῇ παντὸς ἀνθρώπου ἀναγκάζεται ἅμα τε ἡσθῆναι σφόδρα ἢ λυπηθῆναι ἐπὶ τούτῳ καὶ ἡγεῖσθαι, περὶ ὃ ἂν πάσχη μάλιστα τοῦτο, τοῦτο ἐναργέστατόν τε εἶναι καὶ ἀληθέστατον, οὐχ οὕτως ἔχον·)” Este modo de asentimiento de la psique a las pasiones que surgen en ella, a los deseos, a los temores, así como a las opiniones que derivan de ellos conforma, asimismo, uno de los pilares en los que se asienta la psicología estoica. Este complejo de pulsiones, de pasiones, de opiniones, que conforma la estructura particular del alma presenta una visión del mundo que se ajusta a la experiencia que se da en ella a este nivel: Ésta tiende a asentir a aquello que se le presenta como verdadero a partir de sus propias afecciones como individualidad. El dolor o el placer presenta como algo “real y verdadero” a aquello que lo causa. El alma forja sus opiniones en base a estas afecciones, de modo tal que identifica como un bien aquello que causa bienestar al individuo y como un mal aquello que contraría sus expectativas o que le produce algún sufrimiento. La opinión a la que el alma se adhiere en su visión del mundo está así troquelada en base a su experiencia como individualidad, quedando encadenada a la dinámica que le imponen sus propios impulsos, pasiones y a las opiniones que derivan de ellos. En este sentido, señala Epicteto en *Diatr.* I.25.28-29: “Pues, sobre todo, recuerda que nos agobiamos a nosotros mismos y nos angustiamos a nosotros mismos, o sea, que nuestras opiniones nos agobian y nos angustian. Porque ¿qué es lo de recibir insultos? Ponte junto a una piedra e insúltala (καθόλου γὰρ ἐκείνου μέμνησο, ὅτι ἑαυτοῦς θλίβομεν, ἑαυτοῦς στενοχωροῦμεν, τοῦτ' ἔστιν τὰ δόγματα ἡμᾶς θλίβει καὶ στενοχωρεῖ. ἐπεὶ τί ἔστιν αὐτὸ τὸ λοιδορεῖσθαι; παραστὰς λίθον λοιδορεῖ·)”

Este no busca, en modo alguno, despreciar lo humano sino, antes bien, hacer notar que el hombre ha perdido su dignidad más íntima persiguiendo lo que cree sus propios intereses, sometido a sus miedos, a sus preocupaciones, a sus expectativas, a sus pasiones<sup>221</sup>, a todo tipo de circunstancias externas. A este respecto, leemos en *Protréptico* 47.10:

“Si se contempla la vida humana a la luz del día, se encontrará que todo lo que parece grande a los ojos de los hombres es el bosquejo de una sombra. [...] Los honores y el prestigio, que concitan la envidia más que todo lo demás, rebosan de una estupidez indescriptible, porque, para el que dirige su mirada a los temas eternos, será una necedad dedicarse a estas cosas. ¿Y qué hay de grande o qué de duradero en los asuntos humanos? pero a causa de nuestra debilidad, supongo, y de la brevedad de la vida también esto parece mucho.”<sup>222</sup>

#### **6.4.1 Relación entre “el vínculo de la necesidad y del destino (ἡὴ ἀλλάγθεο θαὶ εἰκαζκέλεο δεζκόο)” y “el vínculo de pasiones (παζὼλ δεζκόο)”.**

De cara a comprender la cualidad del vínculo que encadena al alma a una percepción precaria de lo real y de sí, es importante atender a la relación que se establece entre “el vínculo de la necesidad y del destino”, que venimos de estudiar, y “el vínculo de las pasiones” al que Jámblico se refiere en *De Mysteriis* 3.20.25<sup>223</sup>. A través del estudio comparativo de este pasaje y del pasaje de *De Mysteriis* 10.5.10, que

---

<sup>221</sup> En ese sentido, es interesante señalar las implicaciones sociales que resuenan en el marco teórico propuesto por Jámblico. La contemplación, lejos de generar hombres sumisos ante el poder y alejados de su presente, tiene consecuencias sociales, al ser capaz de abrir un espacio de libertad interior que es la base misma de la implantación de la justicia social. La raíz de la injusticia social habita en el fuero interno del hombre y en su pérdida de libertad interior. Toda tiranía somete al hombre por su propia debilidad, por su codicia, por su servilismo. Todo hombre anhela someter a otro hombre por su ansia de poder y de posesión. Cf. entre otros textos, *Protr.* 5.16, pasaje en el Jámblico, siguiendo a Platón, apela a la importancia de armonizar todos los niveles de la psique de modo que el hombre se haga dueño de sí, apartándose del servilismo y la adulación que le llevan ser “mono en lugar de león”.

<sup>222</sup> εἰ θεωρήσειεν ὑπ' αὐγὰς τὸν ἀνθρώπειον βίον. εὐρήσει γὰρ τὰ δοκοῦντα εἶναι μεγάλα τοῖς ἀνθρώποις πάντα ὄντα σκιαγραφίαν. [...] τιμαὶ δὲ καὶ δόξαι τὰ ζηλούμενα μᾶλλον τῶν λοιπῶν ἀδιηγήτου γέμει φλυαρίας· τῷ γὰρ καθορῶντι τῶν αἰδίων τι ἡλίθιον περὶ ταῦτα σπουδάζειν. τί δ' ἐστὶ μακρὸν ἢ τί πολυχρόνιον τῶν ἀνθρωπίνων; ἀλλὰ διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν, οἶμαι, καὶ βίου βραχύτητα καὶ τοῦτο φαίνεται πολὺ.

<sup>223</sup> Este texto ha sido ya tratado en el contexto del estudio de la relación que guarda el alma con el intelecto. Cf. epígrafe 5.3, supra p. 131. En esta ocasión necesitamos recurrir a él de cara a comprender la relación entre el vínculo de pasiones que se señala en este texto y el vínculo de la necesidad y del destino.

hemos comentado en las páginas precedentes<sup>224</sup>, observaremos la profunda implicación semántica existente entre la naturaleza de cada uno de estos vínculos.

La enajenación de sí en la que el alma se encuentra, como venimos mostrando<sup>225</sup>, se asocia, en la filosofía neoplatónica, ya desde Plotino, al proceso por el que ésta atraviesa en la conformación de la particularidad de un ser concreto. En este proceso, el alma, siendo universal en su esencia misma, deviene, en su percepción, particular. No hay ningún cambio ontológico en tal proceso, como indica Jámblico en *De Mysteriis* 8.8.25. Se trata de una alteración de su orden perceptivo. Ésta, en lugar de contemplar lo particular desde sus principios universales, pasa a percibir lo particular desde sí mismo, velando el sentido unitivo de lo real y asociándose a una parte, aislada del todo en el que se integra de modo constitutivo. Como hemos visto en el epígrafe precedente, este proceso es referido como causa de la asociación del alma al “*vínculo de la necesidad y del destino*” en *De Mysteriis* 10.5.10, en este pasaje leíamos:

“El hombre inteligible capaz de divinización, unido originariamente a la contemplación de los dioses, *ha entrado en otra alma adaptada a la estructura específicamente humana* y por ello se ha encontrado ligado al *vínculo de la necesidad y del destino* (τῷ τῆς ἀνάγκης καὶ εἰμαρμένης ἐγένετο δεσμῶ).”<sup>226</sup>.

Este mismo proceso es puesto en relación con el “*vínculo de pasiones*” en *De Mysteriis* 3.20.25, en estas líneas encontrábamos la siguiente afirmación:

“El alma humana, pues, *retenida en una sola forma* y oscurecida por completo por lo corporal, a lo que se le podría denominar río Ameles o agua de Leto, o ignorancia y locura, o *vínculo de pasiones* (παθῶν δεσμὸν), o privación de la vida o algún otro mal, no sería fácil encontrar una denominación acorde con su extrañeza.”<sup>227</sup>

En ambos textos se refiere el modo en que el alma, al asociarse a una forma particular y quedar apegada a ella se liga a un vínculo cuya naturaleza le hace perder la

---

<sup>224</sup> Cf. epígrafe 6.3, supra p. 153.

<sup>225</sup> Cf. epígrafe 6.1, supra p. 147.

<sup>226</sup> Cf. texto griego en la nota 208, supra p. 153.

<sup>227</sup> Cf. texto griego en la nota 183, supra p. 133.

libertad que le pertenece en esencia. Este vínculo es significado como “*vínculo de la necesidad y del destino* (τῶ τῆς ἀνάγκης καὶ εἰμαρμένης δεσμῶ)” en *De Mysteriis* 10.5.10, en tanto que la condición particular del alma, la asocia a determinados procesos necesarios, así como a determinadas circunstancias por las que ha de atravesar en tanto parte. Mientras que en 3.20.25 se pone el acento en que el vínculo que pasa a condicionar al alma en la dinámica que establece el estar “*retenida en una sola forma*” es “*un vínculo de pasiones* (παθῶν δεσμὸν)”.

Las expresiones “*vínculo de la necesidad y del destino* (τῶ τῆς ἀνάγκης καὶ εἰμαρμένης δεσμῶ)” y “*vínculo de pasiones* (παθῶν δεσμὸν)”, vienen a señalar dos aspectos de una misma ligazón en la que el alma queda sumergida, en la medida en que se asocia a una forma particular<sup>228</sup>. El alma pasa de constituir una particularidad en sus medidas universales a identificarse con esta particularidad, y con los impulsos y pasiones que se derivan de su condición de parte. Es este movimiento, como venimos viendo, el que encadena al alma: su absorción en una serie de procesos que eclipsan su naturaleza originaria.

Esta dinámica se significa como un vínculo que obstaculiza la libertad del alma, en su doble aspecto de “*vínculo de la necesidad y del destino*” y de “*vínculo de pasiones*”. Cada una de estas expresiones viene a designar un aspecto de la cualidad de este vínculo, la faz y el envés del mismo. De un lado, el alma se ve ligada, en tanto que

---

<sup>228</sup> Recordemos que la cualidad de esta asociación se refiere al modo en que el alma pasa a relacionarse con su estructura particular. La causa del vínculo que encadena al alma a un modo errado de percepción no es el que ella dé de sí, a partir de las razones que despliegan su contemplación unitiva, las medidas en las que ha de conformarse un organismo vivo. Antes bien, la causa de este vínculo es el modo mismo en el que ésta se relaciona con esta estructura particular. El hombre, unido en su núcleo mismo a la experiencia unitiva del intelecto, pasa a “*entrar en otra alma adaptada a la forma específicamente humana*”, “*retenida en una sola forma*”. Esta entrada y esta retención, el que el alma se apegue a la percepción que se deriva de su ligazón a una forma concreta, es lo que viene a ser señalado como un “*estar oscurecida por completo por lo corporal*”. De otro lado, este estar “*oscurecida por lo corporal*” se concibe como sinónimo de “*vínculo de pasiones*”. Es decir, no es la conformación de un organismo vivo lo que oculta la experiencia intelectual del alma sino su identificación con los condicionamientos que surgen necesariamente en este proceso. No se trata de que el alma “entre en el cuerpo” localmente o que quede apresada literalmente en él como si fuese un lugar en el que está encerrada. El alma no puede estar “encerrada” en el cuerpo físico, pues ni ella es material, ni el cuerpo es un lugar al margen del alma en el que ésta pueda introducirse. El cuerpo se constituye en las medidas mismas del alma como su expresión y su manifestación. Éste, en su esencia misma, está conformado en las razones universales del alma. El estar “*oscurecida por lo corporal*” viene a poner de manifiesto el modo en que el alma se implica y se identifica, no ya con el cuerpo físico, sino con los procesos que se derivan de esta dinámica de particularización. Estos procesos, en cuanto que pasan a conformar una identidad para el alma, subvierten el orden natural de su percepción. A este respecto cf. epígrafes 6.1 y 6.2, supra p. 147 ss.

se identifica con una estructura particular, a los condicionamientos y a las circunstancias externas por las que ha de atravesar en su condición de parte. Cada una de estas circunstancias, cada uno de los avatares en los que ha de verse enmarcada una vida individual, configura el destino propio de un individuo. De otro lado, los impulsos, las afecciones, las pasiones, que conforman este complejo en el que el alma ha forjado su identidad, se ven entreverados en los perfiles mismos de lo que ha venido a designarse como destino. Las preocupaciones, los miedos, el deseo referido a lo particular, surgen en el alma como afecciones ante las circunstancias que le conciernen en tanto parte: el anhelo de conseguir todo aquello que le dicten los impulsos derivados de su estructura particular, la necesidad de supervivencia, de consecución de lo necesario y aún de lo superfluo, el deseo de reconocimiento social, de una buena posición, la preocupación por la consecución de todo ello, por su conservación, por su pérdida.

La naturaleza de este vínculo en su doble aspecto de “*vínculo de la necesidad y del destino*” y de “*vínculo de pasiones*” encadena al alma, no por el mero hecho de darse como la condición misma de la constitución de una existencia particular. El sometimiento del alma a este vínculo se debe al modo en que ésta viene a identificarse con todo cuanto tiene que ver con esta estructura particular: Ésta colapsa su experiencia en lo que le muestran los sentidos volcados a lo externo y en las afecciones y las pasiones que le suscita la vivencia de este mundo fragmentado en sujetos y en objetos. Ésta hace suyas las opiniones que derivan de este modo de experiencia, quedando retenida en una cualidad de percepción que la encadena, tanto a sus propias pasiones interiores como a los acontecimientos externos que las suscitan. El alma da la espalda a la experiencia que corresponde a sus potencias más altas, quedando desconectada de su naturaleza originaria, de aquello que la constituye en primera instancia.

#### ***6.4.2 Significación de la liberación del vínculo de la necesidad y del destino.***

El sometimiento del hombre al destino y la necesidad apunta, así, al modo en que éste se hace esclavo de las circunstancias externas que le acontecen y del paisaje interior por el que atraviesa en cada ocasión, de sus pulsiones, de sus pasiones. Todo hombre, como venimos viendo, en la medida en que accede a la existencia como ser particular, como alma encarnada, está ligado al destino, en tanto parte a la que han de

corresponder determinadas condiciones, determinadas cualidades, determinadas inclinaciones, pulsiones y pasiones, ligadas a su condición.

Cuando Jámblico apunta a la liberación de estos vínculos como el camino mismo que conduce al nacimiento de las virtudes en el alma y a la irrupción en la contemplación que corresponde al orden superior del intelecto, no pretende que el hombre, en tanto que particularidad, deje de estar concernido por el destino: En tanto que vida de un ser concreto, la vida humana estará siempre sometida a las leyes naturales, al nacimiento y a la muerte, a las vicisitudes externas por las que atraviesa en cada momento, a las afecciones y a las pasiones que están ligadas a la condición particular del hombre. Se trata de que éste deje de limitar su capacidad de experiencia a estas condiciones que le constituyen como ser particular, de modo que se abra para él la experiencia que corresponde a su ser más hondo.

Esta liberación es una liberación interior, un cambio de percepción y de perspectiva. El hombre, en tanto que ser concreto, seguirá limitado por sus cualidades, le seguirán aconteciendo pérdidas o ganancias, seguirá experimentando placer o dolor. Sin embargo, no se verá arrastrado por cada una de estas condiciones sino que habrá accedido a una dimensión más honda que le hace libre de cualquier circunstancia en su fuero interno. Ninguna ganancia le arrastra a la euforia, ninguna pérdida al desaliento, ningún deseo de poder le lleva a la sumisión o a la adulación. En este sentido, afirma Jámblico en *Protréptico* 92.10 del hombre virtuoso que:

“Ni se mostrará, en efecto, contento ni afligido en exceso porque confía en sí mismo. Estimamos que los buenos son así, que no se irritan ni tienen temor en exceso, si es necesario morir de pronto o si tienen que sufrir alguna otra prueba humana. Hay, pues, que mantener firmemente la opinión de que el hombre bueno por ser sabio y justo, es feliz y afortunado, ya sea grande y poderoso, ya sea pequeño y débil, ya sea rico o no.”<sup>229</sup>

---

<sup>229</sup> οὔτε γὰρ χαίρων οὔτε λυπούμενος ἄγαν φανήσεται διὰ τὸ αὐτῷ πεποιθέναι. τοιούτους δὲ ἡμεῖς ἀξιοῦμεν καὶ τοὺς ἀγαθοὺς εἶναι, οὔτε ἀγανακτοῦντας οὔτε φοβουμένους ἄγαν, εἰ δεῖ τελευτᾶν ἐν τῷ παρόντι ἢ ἄλλο τι πάσχειν τῶν ἀνθρωπίνων. διατεταμένως γὰρ δεῖ ταύτην ἔχειν τὴν δόξαν, ὡς ὁ μὲν ἀγαθὸς ἀνὴρ σώφρων ὢν καὶ δίκαιος εὐδαίμων ἐστὶ καὶ μακάριος, ἐὰν τε μέγας καὶ ἰσχυρὸς, ἐὰν τε μικρὸς καὶ ἀσθενής, καὶ ἐὰν πλουτῆ καὶ μὴ.

El hombre que ha accedido a la experiencia de su identidad originaria, aquella que le liga a la totalidad de lo real en la raíz misma de su esencia, experimentando su propio destino, no se ve arrastrado por él, ni por las pasiones que surjan en cada circunstancia, ni es presa de falsas opiniones sobre lo que ha de acontecerle o no, sobre lo que está bien o lo que está mal. Antes bien, asume íntimamente su destino sabiendo que nada malo puede acontecerle en lo más hondo de sí<sup>230</sup>. Sabe que su estructura particular está sometida a las leyes naturales, que, como ha nacido, debe morir, que todo cuanto tiene es perecedero y puede perderlo, que nada malo hay en ello. Pues ha cifrado el bien y el mal en su propio interior y en lo que verdaderamente le concierne: en una disposición interior acorde con su naturaleza primera, aquella que le liga a todos los seres en lo más hondo de sí.

De esta disposición deriva su virtud, acorde con una experiencia profunda de lo real y de sí, que está más allá de toda carencia, pues es universal en su núcleo mismo. El único mal que puede acaecerle es vivir alejado de la contemplación de su ser originario, actuando sin un criterio claro de unión y afecto por todos los seres, siendo llevado de acá para allá por un sin fin de espejismos, de ansias de poder, de competencia, de envidias y vanidades. Su bien está cifrado en sí mismo y nada ni nadie puede arrebatárselo, pues le constituye en su misma raíz, siendo con él una sola cosa y comprendiendo en él todas las cosas.

Desde esta disposición, el hombre, libre en lo más íntimo de sí, asume su propio destino como un regalo de la existencia, sin dar importancia a las circunstancias externas, ni concederles poder sobre sí. Toma cada una de las cosas agradables que le

---

<sup>230</sup> En este sentido se expresa también Plotino señalando que el hombre refiere a su propia particularidad lo que considera un bien o un mal. Considera un bien aquello que le es agradable y placentero y un mal aquello que le procura dolor o sufrimiento. Se encadena con ello a las circunstancias externas y a sus propias pulsiones y pasiones, perdiendo la libertad. El verdadero bien del hombre, sin embargo, pertenece a su esencia, permaneciendo estable a través de las circunstancias, ya sean buenas o malas. El sabio ha accedido a esta contemplación, a la que se halla unido sean cuales fueren sus circunstancias externas, confiando en sí mismo, en su esencia más honda: “Lo que sucede es que medimos la felicidad con nuestra propia fragilidad, teniendo por estremecedoras y terribles cosas que el hombre feliz no tendría por tales. Si no, no será todavía ni sabio ni feliz, si primero no trueca todas esas fantasmagorías y se transforma completamente en otro, por así decirlo, confiando en sí mismo, en que jamás ha de sufrir mal alguno. Así vivirá sin temor en todo. (Ἀλλὰ γὰρ θεωροῦμεν τὸν εὐδαίμονα μετὰ τῆς ἡμετέρας ἀσθενείας φρικτὰ καὶ δεινὰ νομίζοντες, ἃ μὴ ἂν ὁ εὐδαίμων νομίσειεν· ἢ οὐπω οὔτε σοφὸς οὔτε εὐδαίμων εἴη μὴ τὰς περὶ τούτων φαντασίας ἀπάσας ἀλλαξάμενος καὶ οἷον ἄλλος παντάπασι γενόμενος πιστεύσας ἑαυτῷ, ὅτι μηδὲν ποτε κακὸν ἕξει· οὕτω γὰρ καὶ ἀδεῆς ἔσται περὶ πάντα.)” (En. I.4.15.10)

da el destino y cada una de las cosas que le son dolorosas con la misma alegría interior, que está más allá de todo avatar de la fortuna. Asume el propio destino como las reglas mismas del juego, sabiéndose inmerso en un juego divino y jugándolo seriamente, pero sin preocupación. Pues sabe que nada importante puede ganar y nada importante puede serle arrebatado, todo cuanto es grande e importante es una misma cosa con él. Y jugándolo seriamente, pues es la tarea que le ha sido encomendada como expresión y manifestación de la inmensa potencia creadora que le da de sí a él y a todas las cosas. Cada acontecimiento en la vida se torna sagrado en su núcleo mismo y lo contempla tal cual es, sin dejarse arrastrar por espejismo alguno. Actúa con valor, según el criterio de libertad interior y de amistad y unión con todos los seres, expresando en cada una de sus acciones la armonía y el equilibrio que experimenta en la contemplación unitiva del intelecto. En este sentido, afirma Jámblico en *Protréptico* 36.15:

“Y éste es el único bien real del que no se le puede privar, al que reconocen que comprende la noción de bien, siendo así que el hombre virtuoso en esta clase de vida *en modo alguno se somete a los avatares de la fortuna, sino que se libera plenamente de todas sus servidumbres*. Por lo cual, mientras se mantenga con este tipo de vida es posible tener confianza desde una comprensión plena. En efecto, ¿qué se va a sustraer a quien, desde hace tiempo, *se ha separado a sí mismo de todo lo que puede ser sustraído, teniéndose a sí mismo verdaderamente y viviendo en sus propios bienes y alimentándose de ellos y de la inconmensurable vida bienaventurada de la divinidad a la que está unido?*”<sup>231</sup>

El sometimiento del hombre al destino, a cada uno de los avatares que le acontecen, a la multitud de vanas preocupaciones que se derivan de ellos, a las pasiones y a las pulsiones que surgen en él, conforma para éste una situación de alienación de sí y de esclavitud. Una situación que el hombre no elige por sí mismo, con pleno conocimiento. Antes bien, es una situación con su propia dinámica interna, que constituye una visión del mundo que el hombre ha hecho propia, llegando a

---

<sup>231</sup> καὶ μόνον τοῦτο ὄντως ἀγαθὸν ἀναφαίρετον, ὃ δὴ περιέχειν συγχωροῦσι τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔννοιαν, οὐδαμῶς μὲν τοῖς τυχηροῖς ὑποτάττοντος ἑαυτὸν κατὰ τοῦτον τὸν βίον τοῦ σπουδαίου, ἀπὸ δὲ τῶν ὑποχειρίων τῇ τύχῃ μάλιστα δὴ πάντων ἑαυτὸν ἐλευθερώσαντος. διὸ καὶ τὸ θαρρεῖν ἐξ ὅλης τῆς γνώμης ἐν τούτῳ διατελοῦντα ἔνεστι τῷ βίῳ. τίνας γὰρ τίς αὐτὸν ἀφαιρήσεται τὸν πάλαι τῶν ἀφαιρηθῆναι οἶων τε ἑαυτὸν ἀλλοτριώσαντα, ἔχοντα δὲ τὸν ὄντως ἑαυτὸν καὶ ζῶντα ἐν τοῖς ἑαυτοῦ καὶ τρεφόμενον ἀπὸ τῶν αὐτοῦ καὶ τῆς ἀμετρήτου ᾧ συνῆπται θεοῦ εὐζωΐας;

conformar su identidad, el campo entero de lo que considera real y relevante. Su experiencia de la realidad ha quedado reducida al ámbito mismo de sus creencias y de sus convicciones, vinculadas a las pulsiones, a los temores y las expectativas que abraza como particularidad. De ahí que este sometimiento, como decíamos al comienzo del presente capítulo<sup>232</sup>, se considere como un hechizo, como una ilusión, en tanto que viene a preagnar la percepción del individuo, sumergiéndole en su propia lógica interna. Esta lógica interna concierne al ámbito entero de la vida psíquica, en el nivel de su estructura particular. De modo que el hombre tiende a asentir de modo natural a las afecciones, a los deseos, a las pulsiones que se dan a este nivel. En este sentido, afirma Jámblico parafraseando el *Fedón* platónico (82 c): “Y comprende la filosofía la rareza singular de la prisión: el propio prisionero, a causa de su deseo está dispuesto a colaborar con su encarcelamiento”<sup>233</sup>.

De este modo, el alma no puede liberarse de la situación en la que está inmersa desde el nivel mismo de percepción que esta situación le impone. Los vínculos que la someten a “la necesidad y al destino” no son algo que se imponga desde el exterior sino el modo mismo en que el alma se ha habituado a ver la realidad. Su dependencia de los acontecimientos exteriores y de los vaivenes de sus pulsiones y de sus pasiones, es una dependencia interior, un apego a aquello que identifica consigo misma. El camino hacia la liberación del alma no tiene que ver con el asentimiento a una construcción predicativa correcta o con un simple cambio de opinión. Tampoco tiene que ver con el rechazo o la represión de las pasiones y de las pulsiones del alma desde el nivel en el que éstas surgen. No requiere de la huída a otro lugar mejor en el espacio, en el que estuviese apartada de sus condicionamientos presentes. Antes bien, el camino hacia la liberación apunta a un cambio de la percepción misma del alma, a su apertura a una experiencia que se cumple desde niveles más hondos de sí, que

---

<sup>232</sup> Cf. supra p. 146.

<sup>233</sup> *Protr.* 68.10 καὶ τοῦ ἔργου τὴν δεινότητα κατιδοῦσα ὅτι δι' ἐπιθυμίας ἐστίν, ὡς ἂν μάλιστα αὐτὸς ὁ δεδεμένος ξυλλήπτωρ εἶη τῷ δεδέσθαι. Es importante notar el sentido que viene asociado al término ἐπιθυμία como referido al deseo del alma en el nivel mismo de su estructura particular, de su facultad desiderativa asociada al ámbito de las necesidades, de las pulsiones y expectativas que el individuo siente en cuanto parte. Ahora bien, hay un deseo propio del intelecto, en tanto que tiende al bien y desea su contemplación. Este deseo es inherente al conocimiento y se da en el alma como impulso que la lleva a desasirse de todo cuanto le es ajeno. La liberación a la que apunta el camino epistémico delimitado por Jámblico no se da como mera impasibilidad del alma, sino como apertura a un deseo mayor por su propio fundamento. A este respecto, cf. epígrafe 7.4 y 7.5 del presente estudio, infra p.189 ss.

atañen a potencias más altas que la potencia lógico-predicativa o la afección al nivel de las pasiones.

Se trata de que la percepción del alma se abra a su identidad más honda, aquella que se halla unida a lo divino en la eternidad. Desde esta experiencia unitiva del intelecto se abre para el alma un espacio de libertad que la desvincula del poder que tenían sobre ella las circunstancias externas o las pulsiones y las pasiones que surgen en ella. Se busca que el alma se abra a un ámbito más profundo de sí, que la liga al principio originario de lo real y de sí misma. En esta experiencia accede a su aspecto universal, anterior ontológicamente a toda fragmentación, en ella el alma se ha despojado de sí misma y de todas las cosas, encontrándose a sí misma y a todas las cosas en un orden unitivo superior.

En este sentido, el camino epistémico que perfila Jámblico persigue un cambio en la disposición del alma, una metamorfosis de su percepción. Un volverse desde el apego por las circunstancias externas hacia el lugar de sí en el que el alma encuentra la libertad profunda que la conforma en la raíz de su ser más hondo, antes de toda fragmentación. El alma seguirá concernida en su estructura particular por “*el vínculo de la necesidad y del destino*” y por “*el vínculo de las pasiones*”, por las pulsiones y afecciones que surgen como resultado del proceso de particularización. En cuanto vida concreta que atraviesa un tiempo concreto, el hombre ha de enfrentarse a los avatares que le reserva el transcurrir de los días. Tras el nacimiento en una determinada familia, el habitar una determinada región, el conocer gente determinada y establecer relaciones de convivencia, de amistad, el ser un hombre rico o un hombre pobre, el ocupar un papel u otro en la sociedad, morir un día. Asimismo, ha de sentir la sed y el hambre, el calor y el frío, las necesidades de su cuerpo, la salud y la enfermedad, las pasiones que surgen vinculadas a determinadas circunstancias y aún por causas desconocidas, las opiniones que intentan imponerse.

Cuando Jámblico apunta a la necesidad de que el alma encuentre la liberación de estos vínculos para acceder a la experiencia de la vida originaria que le pertenece en propio, no pretende apartar al hombre concreto de los procesos que le constituyen como ser particular. Tampoco pretende que el alma viaje a otro lugar en el que por fin estaría alejada del cuerpo y de las afecciones que le están asociadas. Antes bien, pretende

subvertir la percepción del alma, de modo que ésta se abra al centro mismo que la conforma antes de su particularidad, antes de su existencia en un tiempo y en un lugar concreto. Para ello no es necesario ir a ningún lugar sino acceder al ámbito de sí que se halla por naturaleza fuera de todo lugar, expresándose, sin embargo, en este lugar concreto, en esta forma concreta que ha venido a conformar un organismo vivo particular. Se busca abrir la percepción del alma a una identidad que no conoce tiempo ni lugar, que es libre en su esencia misma de todo cuanto pueda acontecer en el exterior y de todas las pulsiones o pasiones que puedan surgir en un momento concreto. Se trata de que el alma encuentre este centro libre dentro de sí, que la pone en conexión con el centro mismo de todos los seres<sup>234</sup>.

Desde esta identidad originaria se inaugura para el alma un nuevo modo de relación con su estructura particular, con los avatares por los que ha de atravesar a lo largo de la vida y con las afecciones y pasiones que surjan en un momento concreto<sup>235</sup>. Este nuevo modo de relación manifiesta la libertad primera a la que ha accedido el alma, aquella en la que habita la infinita plenitud de la vida, más allá de toda limitación temporal o espacial. Tiempo y espacio se dan como una expresión de esta vida primera, que lejos de quedar limitada por ellos, los da de sí como reglas del juego en las que se manifiesta.

El alma, unida a esta vida inconmensurable, experimenta su estructura particular como una manifestación y una expresión de esta potencia creadora que la conforma en

---

<sup>234</sup> La vinculación de la naturaleza profunda del alma con la naturaleza profunda de todos los seres, en su permanencia en el principio originario que les constituye es una constante que se encuentra en todos los pensadores neoplatónicos. Plotino lo expresa de múltiples maneras, una de ellas la encontramos en *En.* VI.9.8.20: “coincidimos por nuestro propio centro con el centro de todas las cosas (συνάπτομεν κατὰ τὸ ἑαυτῶν κέντρον τῷ οἷον πάντων κέντρῳ).”

<sup>235</sup> Plotino apunta también a la manera en que el acceso a la experiencia unitiva del intelecto genera en el hombre sabio un nuevo modo de relación con las afecciones y las pasiones que surgen en él, asociadas a su condición particular. En este sentido, leemos en *En.* I.4.8.4: “Por lo que toca a los dolores del hombre feliz, cuando sean violentos, mientras pueda sobrellevarlos los sobrellevará; pero si son excesivos se lo llevarán. Y no será digno de lástima en medio del dolor, sino que su propio fulgor, el fulgor interior, será como una luz dentro de una linterna mientras fuera sopla el viento huracanado en plena tempestad. [...] Pero es de saber que tales experiencias en ningún caso las ve el hombre de bien con los mismos ojos que los demás y que en ningún caso le llegan hasta adentro, ni las demás ni las más penosas. (Τὸ δὲ τῶν ἀλγηδόνων αὐτοῦ, ὅταν σφοδραὶ ᾧσιν, ἕως δύναται φέρειν, οἷσαι εἰ δὲ ὑπερβάλλουσιν, ἐξοίσουσι. Καὶ οὐκ ἐλεεινὸς ἔσται ἐν τῷ ἀλγεῖν, ἀλλὰ τὸ αὐτοῦ καίει [τῷ] ἔνδον φέγγος, οἷον ἐν λαμπτήρι φῶς πολλοῦ ἔξωθεν πνέοντος ἐν πολλῇ ζάλῃ ἀνέμων καὶ χειμῶνι. [...] Χρῆ δὲ εἰδέναι, ὡς οὐχ, οἷα τοῖς ἄλλοις φαίνεται, τοιαῦτα καὶ τῷ σπουδαίῳ φανεῖται ἕκαστα, καὶ οὐ μέχρι τοῦ εἶσω ἕκαστα οὔτε τὰ ἄλλα [οὔτε ἀλγεῖνὰ] οὔτε τὰ λυπηρά.)”

su núcleo mismo. Ya no reduce su identidad a las afecciones, a las pulsiones, a los avatares por los que atraviesa su ser concreto, sino que ha accedido a una identidad más honda. En la plenitud de esta identidad, que la liga a la eternidad sin límites de la infinita potencia creadora, ha encontrado una libertad que le es esencial. Una libertad que no puede perder aunque todo a su alrededor se desmorone, aunque pierda toda su hacienda y encierren su cuerpo en una prisión. Todo cuanto pueda acontecerle lo acepta con gusto, con la ligereza de quien acepta unas reglas del juego a través de las cuales desarrollar y manifestar su naturaleza primera. Tal hombre deja entonces de estar sometido a todo tipo de preocupaciones por aquello que pueda llegar a acontecerle, y, en este sentido, se hace libre del “*vínculo de la necesidad y del destino*”. Las pulsiones y las pasiones cesan de llevarle de acá para allá, en un sometimiento constante y, en este sentido, se hace libre del “*vínculo de las pasiones*”.

El hombre verdaderamente libre no depende de ninguna circunstancia externa<sup>236</sup> para experimentar una felicidad que le sostiene en su núcleo mismo, antes de la dualidad que sitúa al otro como distinto de sí. En esta libertad el hombre tiene abarcadas todas las cosas en su esencia misma, en la intensidad suprema de la contemplación unitiva del intelecto. Y allí su felicidad es la felicidad del universo entero, experimentándose a sí mismo en cada ser concreto, vinculado a una armonía y a un equilibrio universal.

El hombre que ha accedido a esta identidad suprema, que le une con todos los seres y le liga a la inmensa potencia creadora que le da de sí a él y a todas las cosas, ha dejado de tomar como centro de sí su propia particularidad. Un centro más antiguo y una antigua naturaleza se han revelado como la identidad más honda del hombre. En esta faz de antes de nacer, la vida concreta por la que atraviesa el hombre, cada uno de los avatares que le acontecen, adquiere un nuevo significado. Aquello que acontece en la vida concreta pierde la importancia que se le concede desde el ámbito de los intereses humanos, la pérdida deja de verse como una desgracia sin retorno, la ganancia deja de

---

<sup>236</sup> En este sentido se expresa, asimismo, Plotino, desvinculando la felicidad del hombre sabio de las circunstancias externas. Este ha accedido a la felicidad plena que le sostiene en el centro mismo de su esencia, ninguna circunstancia externa puede añadir ni restar nada a esta experiencia que trasciende toda dualidad. Cf. *En.* I.4.11.10: “Porque la felicidad misma sería imposible, si se supone que las cosas externas son objeto de la voluntad y objeto de la voluntad del virtuoso. (Οὕτω γὰρ ἂν οὐδὲ ὑπόστασις εὐδαιμονίας εἴη, εἰ τὰ ἔξω βουλευτὰ λέγοι καὶ τὸν σπουδαῖον βούλεσθαι ταῦτα.)”

sentirse como algo relevante que añade felicidad a la vida profunda del hombre. Los impulsos y las pasiones pierden poder sobre él y éste es capaz de mirarlos de frente, sin miedo, sin ser arrastrado por ellos.

En esta transformación perceptiva del alma, la vida adquiere un sentido más hondo y una relevancia nueva, es experimentada como expresión de la infinita potencia creadora. De algún modo, al trasladarse el centro de la experiencia del alma, de la estructura particular del hombre a su esencia originaria, su mirada se universaliza, accediendo al sentido originario que da de sí lo real. La experiencia del alma deja de gravitar entorno al complejo de afecciones, pasiones, juicios y opiniones asociados a su condición de parte, y se abre a un ámbito más hondo que la pone en conexión con el principio primero de toda realidad. Podríamos decir que su mirada se ontologiza, se unifica con la armonía y el equilibrio universal que sostiene el ser de todas las cosas. El hombre deja de mirar el mundo y a cuantos le rodean con una mirada “humana demasiado humana”: Éste ha dejado de cifrar su identidad en sus intereses y en su bienestar individual, su felicidad se ha unificado con la felicidad de todos los seres pues los contempla, en la plenitud de su esencia, como una sola cosa consigo mismo. Podríamos referirnos a esta traslación del centro perceptivo del alma como a un “giro copernicano” que subvierte la visión y la experiencia del mundo. Nada ha cambiado en el universo ni en el alma a nivel ontológico y, sin embargo, ésta nace en su mirada a un mundo nuevo. Este nuevo mundo constituye la revelación para el alma de su naturaleza originaria y de la naturaleza originaria del mundo, que se expresa y se manifiesta dando de sí todas las cosas sin un antes y un después.

## 7. EL VÍNCULO UNITIVO EN EL QUE EL ALMA ENCUENTRA SU LIBERTAD: PERSPECTIVA ONTOLÓGICA Y ANTROPOLÓGICA.

A lo largo del *De Mysteriis* encontramos la delimitación semántica de una dinámica en la que se mueve el itinerario epistémico del alma: El “*vínculo de la necesidad y del destino (ὁ τῆς ἀνάγκης καὶ εἰμαρμένης δεσμός)*” señalado en *De Mysteriis* 10.5.10, que, como hemos visto<sup>237</sup>, se asimila al “*vínculo de pasiones (παθῶν δεσμός)*” en *De Mysteriis* 3.20.25, viene a contraponerse al vínculo creador en el que encuentra su equilibrio y su armonía propia el conjunto del universo. Este vínculo creador conforma la raíz misma de la esencia alma: en él, el alma y lo divino son uno en la eternidad, ligados en una unidad simple que atraviesa y plenifica la totalidad de lo real. Este vínculo, lejos de apresar la percepción del alma, es liberador. En él encuentra el alma su naturaleza originaria, anterior a toda fragmentación, en la que no hay nada exterior que pueda encadenarla, nada interior que le vele la plenitud de esta contemplación fundante de lo real y de sí. Este vínculo constituye la fuente de la esencia de todos los seres, la raíz de su naturaleza propia, el lugar mismo que da de sí las razones eternas del alma, en las que son generados en un acto de recepción permanentemente, sin un antes y un después.

El término que viene a significar este vínculo creador, que mantiene en la unidad del principio originario a la infinita variedad de los seres, varía a lo largo del *De Mysteriis*. El término *σύνδεσμος*, que aparece en 1.19.30, 5.10.1 y 5.19.10, entre otros lugares, es el que evidencia más claramente la dinámica que se establece entre el vínculo de las pasiones, como vínculo que mantiene al alma en la ignorancia de sí, y el vínculo creador en el que el alma encuentra su naturaleza propia, liberándose de todo cuanto le es ajeno. Otros términos que vienen a sumarse a esta constelación semántica son *κοινωνία* en 1.10.45, 4.3.5, 4.12.5, 5.19.10 y 5.23.15 o *συμπλοκή* en 1.3.2, 1.19.45 y 4.3.5, entre otros lugares.

---

<sup>237</sup> Cf epígrafe 6.4.1, supra p. 168.

Con el fin de profundizar en el proceso de liberación del alma, en el que ha de incardinarse el sentido mismo de lo simbólico, atenderemos a la cualidad de este vínculo creador, en el que el alma encuentra la fuente misma de su libertad. Este vínculo unitivo, que es referido con expresiones como “la única ligazón indivisible (σύνδεσμον ἓνα ἀδιαίρετον)” en *De Mysteriis* 5.19.10, “la unión simple que nos liga a los dioses (ἡ τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδῆς συμπλοκή)” en 1.3.15 o “la comunión de un amor en concordancia (ἡ φιλίας ὁμοιοητικῆς κοινωνία)” en 4.3.5, es la fuente misma de la que dimana la liberación del alma de la situación de precariedad perceptiva en la que se encuentra, sometida a las pulsiones y pasiones que la ligan a un mundo fragmentado.

Es importante indagar con detenimiento en la naturaleza de este vínculo unitivo como una de las claves de comprensión del proceso epistémico de liberación que abre el símbolo. Éste, como veremos, guarda con él una relación inmanente, que se encuentra a la base de su función mediadora, capaz de atraer al alma hacia este espacio liberador, en el que se encuentra la raíz misma de su ser propio, propiciando el desasimiento respecto de los condicionamientos que la mantienen en la ignorancia de su naturaleza primera.

### **7.1. Primer acercamiento a la naturaleza del vínculo unitivo.**

El vínculo unitivo que confiere armonía y equilibrio al conjunto de lo real, cuyo poder creador da de sí a todos los seres de un modo no dual, es prioritario ontológicamente. Este vínculo se da como una unidad simple anterior a toda dualidad, a toda división entre sujeto y objeto, a toda posibilidad de referencia externa de un sujeto a un objeto como algo distinto de sí. No es un vínculo que una a dos cosas distintas en origen, ya constituidas, que vengan a ligarse posteriormente. Se trata, antes bien, de un vínculo fundante en el que encuentran su unidad todas las cosas, en el núcleo creador que las conforma como una expresión y un símbolo de sí.

En este sentido, es un vínculo constituyente, una inmensa potencia creadora que da de sí la infinita variedad de los seres, estando presente en ellos en el modo de no manifiesto que le es propio. El modo no manifiesto de esta presencia genera el espacio de aparición de la multiplicidad, confirmando a cada ser la plenitud misma de la causa,

su aspecto de eternidad. En esta plenitud convergen todos los seres, estando unidos en la fuente misma que los constituye de un modo no dual.

Asimismo, este vínculo conforma el punto de convergencia de todos los niveles de lo real, la pertenencia de la realidad a sí misma<sup>238</sup> en una unidad profunda que extiende su potencia creadora hasta los confines mismos de lo sensible. En *De Mysteriis* 1.19.30 Jámblico apunta a este vínculo del siguiente modo:

“En efecto, el *vínculo común es indivisible* también (ὁ κοινὸς σύνδεσμος αὐτῶν ἀδιαίρετος) en los actos intelectuales, del mismo modo que lo es en las participaciones comunes de las formas, puesto que nada los separa y no hay nada entre ellos; por otro lado, *la misma esencia inmaterial e incorpórea*, que no está dividida ni por lugares ni por los cuerpos ni delimitada por los límites individuales de las partes, al instante se reúne y aúna en la identidad, la procesión a partir del Uno y el ascenso de todos los seres hacia el Uno”<sup>239</sup>.

La cualidad del vínculo que se da “en los actos intelectuales” y “en las participaciones comunes de las formas” es ἀδιαίρετος, dice Jámblico, no divisible, en la medida en que constituye una unidad simple. No es indivisible en el sentido de que, siendo compuesto, sus partes no puedan separarse unas de otras. Es indivisible en tanto que simple, en tanto que no compuesto. La simplicidad de este vínculo se da en los actos intelectuales porque “nada los separa y no hay nada entre ellos”. La cualidad de este vínculo, en su simplicidad originaria, consiste en que no vincula elementos separados, que hubieran de relacionarse desde la exterioridad, en la linealidad del tiempo, según un antes y un después. Este vínculo es primordial, se da en el ámbito mismo de la semejanza, allí donde las cosas vinculadas se pertenecen en lo más hondo de sí, antes de la separación, antes de que sea posible fragmentación alguna. La multiplicidad de aquello que se liga según este vínculo, reposa en su unidad originaria y la expresa en cada uno de sus perfiles y de sus características propias: En esto consiste

---

<sup>238</sup> La cualidad de esta pertenencia profunda de la realidad a sí misma se encuentra tratada en el epígrafe 5.1, supra p. 120.

<sup>239</sup> Ἔστι μὲν οὖν καὶ κατὰ τὰς νοεράς ἐνεργείας ὁ θνητὸς ζύλδεζκν ο αὐτῶν ἀδηαξείηνο, ἔστι δὲ καὶ κατὰ τὰς τῶν εἰδῶν κοινὰς μετουσίαις, ἐπεὶ οὐδὲν διείργει ταύτας, οὐδ' ἔστι τι αὐτῶν μεταξύ· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ αὐτῆ ἢ ἄπιν ο νύζια θαι ἄζώκαινο, οὔτε τόποις οὔτε ὑποκειμένοις δυσταμένη οὔτε μερῶν μερισταῖς διωρισμένη περιγραφαῖς, εὐθύς συνέρχεται καὶ συμφύεται εἰς ταυτότητα, ἢ τε ἀφ' ἑνὸς πρόοδος καὶ εἰς ἕν τῶν ὅλων ἀναγωγή.

la potencia creadora de este vínculo, que en su plenitud primera crea en sí mismo cuanto crea. Éste se retrae para dar espacio a la infinita multiplicidad de lo real, toda vez que está presente, ligando íntimamente todas las cosas, en la plenitud misma de su esencia.

Este vínculo liga los actos intelectuales confiriéndoles una naturaleza unitiva que los constituye en su núcleo mismo. En esta unidad fundante encuentran su raíz, como expresión y como manifestación de aquello que los liga según su propia simplicidad. Aquel que accede a la contemplación unitiva del intelecto, accede a la simplicidad misma de este vínculo creador que da de sí todas las cosas, dotándolas de armonía y de equilibrio.

Tal vínculo, como decimos, no es un elemento que venga a añadirse como un lazo externo a dos actos intelectuales distintos. Es un vínculo que tiene prioridad ontológica sobre aquello que vincula. Su potencia unitiva deriva de esta prioridad que le confiere una cualidad fundante. De modo que esta potencia unitiva es simultáneamente una potencia creativa y en su potencia creativa reposa su carácter unitivo. Los actos intelectuales, que vienen a ligarse según este vínculo, lo hacen en cuanto que reposan en esta unidad simple, en su núcleo mismo, del cual emergen cada una de sus cualidades propias y de sus perfiles concretos. Se trata de un vínculo unitivo en el que se halla la raíz misma de su esencia, anterior ontológicamente a todo cuanto está ligado en esta potencia unitiva. Toda vez que en la anterioridad ontológica de este vínculo se pone, con él, la anterioridad ontológica de los actos intelectuales, su aspecto intemporal, su condición increada.

Esta unión acontece como una comunidad y como una semejanza anterior a toda multiplicidad, que da de sí toda multiplicidad como una manifestación de su plenitud sin límites. Esta plenitud no es algo externo que genere la multiplicidad como algo frente a sí, sino que se da como la plenitud interior misma de los actos intelectuales, más allá de posibilidad alguna de fragmentación. De manera que este vínculo, lejos de estar dotado de un contenido definido que añadir a los elementos vinculados, consiste precisamente en que “nada los separa y no hay nada entre ellos”. En este ámbito en el que “nada separa” encuentran su comunidad los actos intelectuales como manifestación y expresión de una inmensa potencia creadora. Esta potencia confiere una naturaleza

unitiva a los actos intelectuales precisamente porque, en la inmensidad de su poder creador, no se limita ni se absorbe en nada. Si bien todo cuanto es concreto se constituye como una expresión que permanece abierta infinitamente a este espacio creador.

## **7.2. Vínculo unitivo y comunidad originaria.**

Este vínculo se extiende a todos los niveles de lo real arraigándolos en una comunidad originaria, toda vez que dando de sí la proporción gradual en la que se miden la infinidad de los seres que se hallan en el universo. Tal vínculo indivisible se da también, leemos en este texto de *De Mysteriis* 1.19.30, en “las participaciones comunes de las formas” en las que se constituyen todos los seres en su individualidad propia, en su carácter único. Ello brinda una comunidad indivisible, anterior a toda fragmentación, a cada uno de los seres que participan de las formas. Para ellos el participar de las formas no es ser abarcados en un conjunto exterior, junto con otros miembros de este conjunto. Su participación consiste en estar constituidos en las medidas mismas que las formas dan de sí, como expresión unitiva de lo inteligible. Las formas no son algo que pueda estar en el exterior, proyectando desde algún lugar las medidas de los seres, ni pueden estar en el interior, apegadas a los límites físicos de un organismo vivo. Anteriores ontológicamente a todo lugar, más allá de interior y de exterior, conforman las medidas inextensas e indivisibles que transmiten a cada uno de los seres una comunidad originaria. Simultáneamente, dan de sí la posibilidad misma del surgimiento de la particularidad propia, de los perfiles concretos y únicos que han de caracterizarlos. De este modo, “nada separa las participaciones comunes de las formas”: éstas se hallan más allá de toda división, de toda magnitud, de toda posibilidad de separación, permaneciendo en la unidad misma de lo inteligible. En esta unidad arraigan a cada uno de los seres que han de participar de ellas, vinculándolos, en su esencia misma, en el mismo vínculo indivisible en el que ellas permanecen.

Se establece, así, en este texto de *De Mysteriis* 1.19.30 que venimos comentando, una conexión interna entre este vínculo originario y la comunidad de esencia que lleva a término en sí misma la multiplicidad de lo real. Esta esencia primera transmite la unidad del principio originario a cada uno de los seres que forjan su individualidad propia y su ser concreto en este espacio creador. No se trata de una esencia que impone su propia forma a cada uno de los seres que quedan vinculados en

ella. Antes bien, anterior a toda forma concreta, da de sí todas las formas como una expresión de la inmensa potencia creadora que guarda en sí misma. Esta potencia es conferida plenamente a cada uno de los seres que se constituyen en ella, en un acto de donación permanente. Su unidad consiste en darse plenamente a cada uno de los seres concretos. De modo que cada ser en el universo es único, no sólo en su forma concreta y en su particularidad propia, sino también en su esencia más honda, en la que se hallan contenidas todas las cosas en su fondo increado. De esta esencia primera afirma Jámblico en *De Mysteriis* 1.5.1:

“Existe el bien que trasciende la esencia y el bien que existe según la esencia. Me refiero a la esencia más antigua y más venerable que es incorpórea por sí, propiedad eminente de los dioses, que en todos los géneros relativos a ellos, conserva su propia distribución, su orden y no se aleja de esta característica, sino que es la misma en todo de la misma manera.”<sup>240</sup>

Esta esencia “que es la misma en todo de la misma manera (τὸ αὐτὸ δ' ὁμῶς ἐν ὅλοις ὡσαύτως ὑπάρχον)” se constituye en transmisora de un vínculo indivisible que da unidad a todas las cosas en la raíz misma de su ser propio. La cualidad de su naturaleza lleva a cabo este vínculo, anterior a toda magnitud, en la medida en que “es inmaterial e incorpórea, ni dividida por lugares ni por los cuerpos correspondientes ni delimitada por los límites individuales de las partes (αὐτὴ ἢ ἄυλος οὐσία καὶ ἀσώματος, οὔτε τόποις οὔτε ὑποκειμένοις δισταμένη οὔτε μερῶν μερισταῖς διωρισμένη περιγραφαῖς)” como leemos en *De Mysteriis* 1.19.30<sup>241</sup>. Esta esencia, en su inmensa potencia creativa, da de sí las medidas mismas de la multiplicidad sin fragmentarse. No pertenece a magnitud alguna pero despliega la posibilidad misma de la generación de la magnitud en la que son constituidos los cuerpos. No está encerrada en límite alguno pero da de sí los límites mismos en los que se conforma la multiplicidad.

---

<sup>240</sup> Ἔστι δὴ οὖν τάγαθὸν τό τε ἐπέκεινα τῆς οὐσίας καὶ τὸ κατ' οὐσίαν ὑπάρχον· ἐκείνην λέγω τὴν οὐσίαν τὴν πρεσβυτάτην καὶ τιμιωτάτην καὶ καθ' αὐτὴν οὔσαν ἀσώματος, θεῶν ἰδίωμα ἐξαιρετικὸν καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη τὰ περὶ αὐτοὺς ὄντα, τηροῦν μὲν αὐτῶν τὴν οἰκείαν διανομὴν καὶ τάξιν καὶ οὐκ ἀποσπώμενον ταύτης, τὸ αὐτὸ δ' ὁμῶς ἐν ὅλοις ὡσαύτως ὑπάρχον.

<sup>241</sup> Cf. epígrafe 7.1, supra p. 181.

### 7.3. *Vínculo unitivo e identidad.*

Esta esencia primera, arraiga en su propia unidad simple a todo cuanto ha desplegado su ser propio en la multiplicidad, transmitiendo el vínculo indivisible que da armonía y equilibrio a la totalidad de lo real<sup>242</sup>. De modo que en la naturaleza unitiva de esta esencia primera se halla el aspecto increado de todos los seres, su comunidad originaria. Esta comunidad fundante constituye la identidad anterior a toda diferenciación, la permanencia primordial de todas las cosas en la unidad de la causa primera. Ahora bien, esta identidad, lejos de anular la alteridad o de absorberla en una forma determinada, se conforma en la posibilidad misma de la alteridad y de la multiplicidad: en ella se expresa constitutivamente de un modo no dual. Ésta da de sí la infinita variedad de las formas de lo real como expresión de su inmenso poder creador. Esta identidad es anterior a toda alteridad y la genera eternamente de modo esencial. No es un lazo que ligue a los seres ya constituidos sino la comunidad misma en la que se constituyen y en la que encuentran su sentido propio.

Esta esencia primera “al instante se reúne y aúna en la identidad (εὐθὺς συνέρχεται καὶ συμφύεται εἰς ταὐτότητα) la procesión a partir del Uno y el ascenso de todos los seres hacia el Uno”, como leemos en *De Mysteriis* 1.19.30<sup>243</sup>. Los verbos que Jámblico utiliza para expresar el modo de esta reunión señalan esta anterioridad ontológica: De un lado, συνέρχομαι viene a significar una reunión y un reencuentro, una reconciliación de aquello cuya unidad es anterior. De otro lado, συμφύω apunta a aquello que nace y crece juntamente, a aquello que comparte una misma naturaleza.

De esta manera, la reunión y la unidad que transmite esta esencia primera es una unidad que pertenece ya a los seres en su núcleo mismo. Una comunidad y una identidad que no puede ser generada en el tiempo ni puede ser añadida como un elemento superpuesto a la cualidad misma de cada ser concreto. Sin esta identidad, la

---

<sup>242</sup>La naturaleza de este vínculo creador, en el que se constituye el ser de lo causado, conforma, asimismo, el lazo unitivo que mantiene el equilibrio y la armonía de todas las cosas. De manera que la armonía que vincula lo real es la armonía misma que se halla en la raíz esencial de todos los seres. Su cualidad unitiva consiste, como decimos, en constituir una comunidad originaria, prioritaria ontológicamente. Esta armonía se da en el modo de una trascendencia inmanente, que previa a la noción misma de interior y de exterior, mantiene en su unidad simple a todos los seres, en la raíz misma de su naturaleza. En este sentido, todos los niveles de la realidad se hallan vinculados en una armonía que les es esencial, que no puede ser generada sino que radica en el aspecto increado que manifiestan y desarrollan, que hacen concreto, en cada uno de sus perfiles propios.

<sup>243</sup> Cf. epígrafe 7.1, supra p.181.

alteridad no sería sino un cúmulo de elementos caóticos sin orden ni simpatía que les vinculara en un organismo vivo y en un todo integrado. La alteridad misma encuentra su posibilidad y su origen en una identidad primordial que la dota de sentido: Una identidad sin alteridad, es decir una identidad, que en su inmenso poder creador, no es nada concreto. Esta identidad no constituye un doble de otra cosa, no puede situarse frente a alteridad alguna. Antes bien, en la plenitud de su vacío creador constituye la alteridad, articulada en un vínculo inefable que, en su retraerse, da de sí la infinita variedad de las formas en sí mismo.

La naturaleza de esta identidad, en la que la esencia primera reúne y aúna a todos los seres, delimita el modo en el que ésta acontece. Este modo es significado en este texto de *De Mysteriis* 1.19.30 con el adverbio εὐθὺς, apuntando no a algo que se lleva a cabo en un mínimo de tiempo sino a aquello que se lleva a cabo sin un antes y un después. La naturaleza del instante en el que los seres son reunidos en identidad establece una quiebra del tiempo y de su transcurrir lineal: en este instante originario los seres habitan en la eternidad de su ser más hondo, que se despliega en el tiempo, permaneciendo, sin embargo, arraigado en su propia intemporalidad. El acceso a la identidad en la que son constituidos los seres, en la raíz misma de su esencia, supone el acceso al aspecto intemporal de su naturaleza. Ahora bien, esta cualidad intemporal no se conforma como un contrario del tiempo, como una especie de quedarse quieto de lo que se estaba desarrollando. Esta cualidad intemporal da de sí cada momento del tiempo como una imagen y una expresión de sí, de un modo no dual. Es decir, estando presente en cada momento del tiempo en el modo de la intemporalidad que le es propio. Ello posibilita el irrumpir de la identidad en el instante, en el que el tiempo entero es llevado a plenitud, mostrando aquello que le constituye en su misma matriz.

Así, la esencia primera reúne y aúna en la identidad en “un instante”, εὐθὺς, que arraigando en sí mismo cada momento del tiempo, acontece sin un antes y un después. En este instante originario habita la identidad que conforma a los seres en su núcleo mismo, antes de toda diferenciación temporal.

De este modo, este reunir y este aunar en la identidad “tanto la procesión a partir del Uno como el ascenso de todos los seres hacia el Uno” consiste en la apertura y en el

acceso a una identidad fundante, anterior a toda diferenciación. Esta reunión, que se da como irrupción en una unidad simple, no podría acontecer como algo externo al propio proceso de procesión y de retorno. Nada que no esté unido ya en el origen puede acceder a esta unidad que se da antes de toda composición. Estos pueden ser reunidos en la identidad “en un instante” en la medida en que permanecen en ella según una unidad simple que les fundamenta y les da origen como una expresión y una manifestación de sí.

En este sentido, los tres momentos que vienen a integrar el proceso mismo de la realidad en su constitución, no son momentos que se sucedan en el tiempo. No hay una identidad situada al principio, en algún lugar apartado, de la que emanen los seres posteriormente, en un segundo momento, para después retornar, finalmente, a esta identidad: Procesión y retorno se dan en la identidad misma que les constituye de un modo no dual, permaneciendo en ella como la condición misma de su venir al ser. Así como la identidad da de sí de modo esencial el despliegue en el que se conforma la multiplicidad de lo real como expresión de su infinito poder creador. No hay identidad sin procesión y retorno. No hay procesión y retorno sin identidad. En su proceder en la identidad, los seres permanecen arraigados en ella, habiendo retornado ya a ella en la eternidad. El universo entero, en su aspecto increado, en la raíz misma de su esencia, habiendo venido a la existencia permanece en la eternidad y en esta permanencia ha retornado en su esencia misma: Y en esta permanencia, cada ser, ha venido a la existencia y se ha constituido como individualidad, sin haber abandonado jamás la identidad.

Esta identidad en la que son conformados los seres, en la raíz misma de su esencia, viene a poner de manifiesto el vínculo creador en el permanecen todos los niveles de la realidad. Cada uno de estos niveles se da como manifestación de la plenitud en la que habitan, desplegando una potencia de la que no han salido jamás, a la que pertenecen antes de sí mismos, antes de la constitución de su individualidad propia. Su propia particularidad es concebida como un despliegue, en tanto que expresión, en tanto que faz concreta de un poder creador universal. No es concebida como despliegue por haber salido del principio causal hacia otro lugar: Es este despliegue el que conforma todo lugar como espacio de expresión, como un nivel ontológico nuevo que permanece en la infinita potencia de la causa sin haber salido jamás. Con el venir al ser

de la particularidad no se generan dos espacios, el propio de la unicidad de la causa y el propio de la multiplicidad de lo causado. El espacio en el que se conforma la magnitud de los perfiles de la multiplicidad no guarda simetría con el principio que lo da de sí. Este principio carece de lugar y de magnitud, no se encuentra en espacio alguno, no está delimitado en los perfiles múltiples que da de sí. Esta cualidad define el modo no manifiesto de su presencia como fondo creador que genera eternamente en sí mismo cuanto crea.

#### **7.4. Vínculo unitivo y filia: sensibilidad y deseo.**

El vínculo en el que permanecen todos los niveles de lo real, que se da a través de una comunidad inefable, es llevado a término, es culminado y encuentra su perfección propia en “un único amor que mantiene unido el todo”: “Un único amor, el que mantiene unido el todo, lleva a cabo este vínculo mediante una comunidad *inefable*<sup>244</sup> (φιλίας τε μιᾶς, τῆς τὰ πάντα συνεχούσης, τὸν σύνδεσμον τοῦτον διὰ τινος ἀρρήτου κοινωνίας ἀπεργαζομένης)” leemos en *De Mysteriis* 5.10. 20.

Este amor único conforma la comunidad inefable de todos los seres y de todos los niveles de lo real: en él se hallan reunidos todos los seres en la comunidad misma de su esencia originaria. Este amor que vincula a los seres tiene lugar entre semejantes antes de toda fragmentación<sup>245</sup>. No es un amor que enlace a dos seres desde la

---

<sup>244</sup> Esta comunidad es inefable (ἄρρητος) en la medida en que, anterior a toda diferenciación y a toda particularidad, no puede ser reducida a las categorías que generan la posibilidad de la referencia externa. Esta comunidad, en tanto que comunidad fundante, se halla sustentando el ser de todas las cosas en un ámbito unitivo donde no hay un esto constituido frente a esto otro: trasciende, en la cualidad misma de su naturaleza, la lógica dual de sujeto y objeto. Sin embargo, no es una comunidad indiferenciada, una especie de lugar en el que se encontraran mezcladas todas las cosas sin orden ni concierto. Antes bien, en ella radica la condición de posibilidad de la constitución de la particularidad, hallándose en ella la fuente misma de las medidas en las que son conformados los seres. Su universalidad no es una universalidad vacía ni una suma confusa de infinitos elementos, sino la potencia plena de lo que atraviesa todas las cosas y está presente en todas las cosas, generándolas en sí misma eternamente. Esta universalidad, teniendo en sí la potencia para todas las cosas, se expresa en cada forma concreta de lo real de un modo no dual, dándose a sí misma plenamente. Su universalidad es el reverso mismo de lo particular, su aspecto inefable, que comprende en sí a todos los seres en su esencia misma, expresándose en esta forma concreta, en este ser concreto. Toda vez que arraigándolo en una comunidad que constituye su aspecto unitivo, que lo integra en la totalidad, dotándolo de armonía y de equilibrio.

<sup>245</sup> De la misma manera, Plotino se refiere en *En. VI 7.14.20* a este amor primordial que liga a los seres en la raíz misma de su esencia. Éste, en su cualidad fundante, se da como una afinidad de naturaleza anterior a toda división, que da de sí una armonía y un equilibrio esencial entre todos los seres, integrándolos en un único viviente. En este sentido, establece un contraste fundamental entre el amor que corresponde al mundo humano y el amor unitivo que, en su prioridad ontológica, se da antes de toda división. El primero tiene lugar a partir de una disociación, entre dos seres constituidos como

exterioridad sino un amor que se da antes de toda división como el espacio fundante donde la semejanza da lugar en sí a la infinita variación de lo real: dándola de sí como la expresión en la que se recrea la potencia sin límites de este amor originario que tiene comprendidos en sí mismo a todos los seres.

La cualidad de este amor manifiesta la naturaleza del vínculo creador, que no supone la extirpación de la sensibilidad y del afecto entre los seres. Antes bien, apunta a una intensidad primordial en la que la sensibilidad se abre y se trasciende en un sentir superior, que no siente al otro frente a sí, sino que lo contempla como una sola cosa consigo mismo en la cualidad unitiva de su naturaleza primera.

En este sentido, Jámblico distingue entre el enlace amoroso al que se encuentran abiertos todos los seres en su núcleo mismo, como raíz de la sensibilidad que se despliega en ellos a todos los niveles y el ámbito pasional que está asociado a la condición de parte. El contraste que se establece entre este enlace amoroso que mantiene unido el todo y el ámbito pasional no se basa en la cualidad insensible del vínculo amoroso. Lejos de ello, el amor en el que son constituidos los seres es la fuente misma de la sensibilidad. De este amor primero brota la posibilidad misma de todo sentir y de toda empatía entre los seres. El ámbito mismo de lo pasional es un reflejo de este amor en la visión propia de las partes: el ser constituido como particularidad, en el proceso mismo que lo individualiza y lo dota de una estructura particular, pasa gradualmente a habitar un mundo dividido. La constitución de un yo hace emerger al otro como un tú, la dinámica del objeto y del sujeto en la que se ve sumergida la percepción afecta a todas las facultades anímicas. La sensibilidad misma se fragmenta y pasa a estar tamizada por una percepción dividida.

La sensibilidad, asociada y sometida a esta fragmentación, deja de experimentar la fuente unitiva que le da existencia. En esta desconexión experiencial pierde intensidad, alejándose de la comunidad originaria que liga a todos los seres. Sumida en

---

particularidades separadas. El segundo se asienta en un vínculo originario, anterior ontológicamente a la conformación de la particularidad, que despliega en sí misma la infinita variación de lo real como expresión de una plenitud increada: “Este amor es una imitación, pues es amoroso a partir de una disociación, mientras que el verdadero Amor consiste en que todas las cosas sean una sola y no se disocien jamás (μιμείται γὰρ αὕτη ἐκ διεστηκότων οὐσα φίλη· ἢ δὲ ἀληθὴς πάντα ἔν εἶναι καὶ μήποτε διακριθῆναι).”

este mundo dividido, da la espalda a la plenitud y a la inmensa potencia originaria a la que está abierta en su núcleo mismo. Asociada a una parte aislada del conjunto, queda vinculada a las pasiones y deseos derivados de esta situación. De este modo, la capacidad sensitiva se desvía, inmersa en el espejismo de la fragmentación, quedando apegada a las pasiones y deseos que están asociados a un modo de experiencia que deriva de la estructura particular cerrada en sí misma. En este apego queda encerrada en los límites mismos de la particularidad, perdiendo su capacidad para abrirse a un sentir más hondo<sup>246</sup>, a una percepción universal que siente en sí misma a la infinita multiplicidad de lo real.

Ahora bien, la capacidad misma para el deseo emerge en el alma desde el centro que la vincula a este amor primero. Todo deseo particular, en lo que tiene de deseo, radica su fuerza en esta potencia, aun cuando quede proyectado hacia lo particular por la precariedad de la percepción que le acompaña. La atracción misma de unas partes por otras viene a manifestar en lo particular una unidad amorosa que atraviesa la realidad en su conjunto. Jámblico afirma en *De Mysteriis* 4.12.5:

“Es preciso considerar que el universo es un viviente único. Sus partes son localmente distantes pero en virtud de su naturaleza única se atraen mutuamente. El todo que las reúne y la causa de su mezcla arrastran naturalmente estas partes a una fusión recíproca. [...]Ciertamente, por sí, aquello que las une y esta tensión en torno a todo el cosmos son buenas y causa de plenitud, realizan una armónica comunión, unión, simetría, infunden en la unidad un *principio indisoluble de amor* (*ἔρωτός τε ἀδιάλυτον ἀρχήν*), que sostiene lo que es y lo que deviene. En las partes, por el contrario, a causa del alejamiento entre ellas y de ellas respecto del todo, y porque, *según su naturaleza particular*, son imperfectas, incompletas y débiles, la conexión mutua se hace *con pasión* (*μετὰ πάθους*), de ahí que en la mayoría haya *apetito y pulsión innatos* (*ἐπιθυμία καὶ ἔφρσεις*)”<sup>247</sup>.

<sup>246</sup> Es importante notar que este sentir más hondo, no emerge en la extirpación de la particularidad. Antes bien, se halla en la raíz misma de lo particular dándole existencia y potencia de ser. Se trata de incardinar y abrir lo particular a su fuente misma, allí donde la sensibilidad se abre y se trasciende en la plenitud que la da de sí, intensificándose en este espacio unitivo.

<sup>247</sup> Δεῖ δὴ νοεῖν ὡς ἐν ζῶόν ἐστι τὸ πᾶν. Τὰ δ' ἐν αὐτῷ μέρη διέστηκε μὲν τοῖς τόποις, τῇ δὲ μιᾷ φύσει σπεύδει πρὸς ἀλλήλα. Τὸ δὲ συναγωγὸν ὅλον καὶ τὸ τῆς συγκράσεως αἴτιον ἔλκει μὲν καὶ αὐτοφυῶς τὰ μέρη πρὸς τὴν ἀλλήλων σύμμειξιν. [...] αὐτὸ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὸ καὶ τὸ διατεῖνον ἀπ' αὐτοῦ περὶ ὅλον τὸν κόσμον ἀγαθόν τέ ἐστι καὶ πληρώσεως αἴτιον, *κοινωνίας τε καὶ συνόδου καὶ συμμετρίας* συναρμοστικόν, *ἔρωτός τε ἀδιάλυτον ἀρχήν* ἐντίθησι τῇ ἐνώσει, διακρατοῦσαν τὰ τε ὄντα καὶ τὰ

La potencia de deseo, en su naturaleza originaria, está vinculada internamente al amor primero en el que todos los seres hallan una comunidad inefable. En la raíz misma de cada deseo particular se encuentra la potencia de un deseo más hondo, un deseo de totalidad que se asienta en el amor universal en el que convergen todos los seres. De ahí la naturaleza asimétrica del deseo humano, que no puede ser saciado por ningún objeto concreto. Cuando este objeto es conseguido tiende a proyectarse insaciablemente en otros objetos, sin quedar colmado por nada. Esta dinámica se asienta en la naturaleza del deseo, que en su raíz misma, es deseo de totalidad, pues emerge de un amor universal en el que se ancla la comunidad profunda a la que tiende lo humano. De este modo, el acceso al “amor único que mantiene unido el todo” y la irrupción a este vínculo creador, liberando el alma de su apego a las pasiones, culmina su deseo más íntimo y plenifica la sensibilidad, abriéndola a la intensidad que la genera como una imagen de sí.

No se trata, por tanto, de insensibilizar el alma apartándola de todo deseo. Aquello que busca el camino epistémico perfilado por Jámblico es un refinamiento de la sensibilidad y el emerger del deseo más íntimo del alma. En la liberación de la precariedad perceptiva asociada al apego a las pasiones, el alma se abre paulatinamente a un deseo que no se apega a nada, que es universal en su núcleo mismo. En este deseo el alma está unida a todos los seres en la raíz misma de su naturaleza. Allí donde acontece el emerger de una comunidad originaria que no depende de ningún interés particular, que está más allá de toda competencia, de toda envidia, de toda preocupación, de toda pérdida o de toda ganancia. El deseo por esta comunidad originaria es deseo del ser más hondo del alma, anhelo de conexión con la naturaleza propia. No es un deseo vinculado con nada externo, nada particular lo mueve, nada que pueda ser ganado, nada que pueda ser perdido. Este deseo no encadena a nada exterior, no se mueve en fragmentación alguna, no hay un sujeto que desee un objeto. La naturaleza universal de este deseo está ligada a la libertad misma de la esencia primera que no conoce contrario, al amor único que mantiene unido el todo.

---

γγνόμενα. Ἐν δὲ τοῖς μέρεσι διὰ τὴν ἀπ' ἀλλήλων καὶ τῶν ὅλων ἀπόστασιν, καὶ διότι κατὰ τὴν ἰδίαν αὐτῶν φύσιν ἀτελεῖ τέ ἐστι καὶ ἐνδεῖ καὶ ἀσθενῆ, μετὰ πάθους ποιεῖται τὴν ἀλληλουχίαν· ἀφ' οὗ δὴ καὶ ἐπιθυμία καὶ ἔφρεσις σύμφυτος αὐτῶν τοῖς πλείστοις ἔνεστιν.

En ese deseo profundo, el alma es liberada de todo aquello que la encadena a una percepción fragmentada y apegada a su propia estructura particular.

El acceso gradual a este deseo profundo supone un desapego paulatino de las pulsiones y las afecciones que emergen en el alma al nivel de la estructura particular. En esta dinámica de desasimiento, la sensibilidad va desligándose de su vinculación a una percepción precaria que le presenta un mundo dividido y la reduce a sentir a los seres frente a sí, desde la exterioridad. Con ello adquiere intensidad, abriéndose al sentir desde su fuente, desde la inmensa potencia creadora en la que encuentra su misma raíz. La sensibilidad se amplía, no sintiendo a la infinita variedad de los seres frente a sí, sino como una sola cosa consigo misma, en el núcleo que les conforma. La sensibilidad se abre y se trasciende en una contemplación unitiva que la ensancha más allá de los límites de la particularidad: la universaliza, despertando la potencia de sentir la totalidad presente en cada uno de los perfiles concretos del mundo. Cada forma concreta, cada configuración particular es sentida en su interior como contenida en la infinitud misma del mundo. El sentir accede a una percepción anterior a toda dualidad. En este modo unitivo de percepción la multiplicidad es contemplada sin fragmentación, emergiendo eternamente de una infinita potencia creadora, que se da totalmente en cada perfil concreto del mundo, haciéndolo universal en la raíz misma de su esencia.

### **7.5. *Eros y pasión.***

En este texto de *De Mysteriis* 4.12.5 que venimos de citar Jámblico establece una diferencia fundamental entre la naturaleza del “principio indisoluble de amor (ἔρωτός τε ἀδιάλυτον ἀρχήν)” y la cualidad de la conexión que se establece “con pasión (μετὰ πάθους)”. La naturaleza del principio indisoluble del amor, en la universalidad misma de su condición, se muestra como un vínculo fundante en el que el universo entero encuentra la unidad simple que lo constituye en su misma raíz. En él se asienta el equilibrio y la armonía que mantiene unido el todo, como un equilibrio interior que conforma a los seres en su esencia misma. Tal equilibrio no puede ser impuesto desde la exterioridad a elementos ya constituidos sino que emerge espontáneamente desde la comunidad interna que los liga como semejantes en un amor originario. Este principio de amor es indisoluble (ἀδιάλυτον), en tanto que constituye una unidad simple, anterior a toda división. En la simplicidad de este vínculo amoroso

el universo entero es constituido eternamente como una expresión infinitamente múltiple, cuya multiplicidad es expresión de la fecundidad sin límites de la potencia creadora de este vínculo amoroso primordial.

La naturaleza del “principio indisoluble de amor (ἔρωτός τε ἀδιάλυτον ἀρχήν)”, en su simplicidad, está más allá de la ligazón que se da según la exterioridad del objeto. Este deseo conduce al núcleo mismo de lo real, en el que son constituidos los seres en absoluta simplicidad. Este principio no establece el deseo de una cosa por otra distinta. Antes bien, es un deseo, que en su ilimitada simplicidad, se halla libre de toda fragmentación, mostrándose como un deseo de sí, como un anhelo del aspecto universal en el que se halla arraigado el ser concreto. Este deseo, lejos de encadenar a nada exterior, libera de toda esclavitud hacia otra cosa distinta de sí, así como hacia las pulsiones y deseos que se vertebran en la propia estructura particular. Es un deseo que, en su naturaleza misma, universaliza el alma, abriéndola a un espacio de libertad en el que tiene abrazadas todas las cosas en las medidas mismas que las conforman.

En este espacio, el alma no carece de nada ni tiene nada frente a sí, cada perfil concreto de lo real expresa la potencia inmensa que constituye su deseo más hondo. Ésta contempla cada ser concreto en el principio indisoluble de este amor que la lleva más allá de sí y de todas las cosas, para encontrarse a sí misma y a todas las cosas en la libertad profunda de una naturaleza que no conoce interés, ni competencia, ni pérdida, ni ganancia. En el principio indisoluble de este amor, la felicidad del alma no depende de nada, habiendo arribado a una plenitud que no conoce fragmentación. Este es el amor en el que se vertebra el camino epistémico que perfila la filosofía en su concepción neoplatónica, como un camino hacia la libertad interior y la propia independencia. De ahí que Jámblico afirme que: “La filosofía logra, para el hombre bueno, que todo dependa de él mismo, y lo aparta de las pasiones y de la necesidad externa”<sup>248</sup>.

---

<sup>248</sup> *Protr.* 99.15: “φιλοσοφία εἰς ἑαυτὸν ἀνηρτηῆσθαι ποιεῖ τῷ ἀγαθῷ πάντα, παθῶν δὲ καὶ τῆς ἔξω χρείας ἀφίστησιν”. La concepción de la filosofía como camino hacia la libertad interior y la independencia profunda de las circunstancias externas es compartida por la mayoría de las corrientes de la filosofía clásica. En este sentido, la filosofía, en modo alguno se reduce a una investigación positiva de la realidad o de la psique que pretenda arrojar como resultado un marco predicativo que la describa. Antes bien, el camino epistémico perfilado por la filosofía clásica es inseparable de una alquimia de la percepción del alma, que proporciona gradualmente al hombre un espacio mayor de libertad y una sensibilidad más refinada, como el pilar mismo de toda sabiduría acerca de lo real y de toda ética.

La conexión primordial que se da en este “*principio indisoluble de amor* (ἔρωτός τε ἀδιάλυτον ἀρχήν)” contrasta con el vínculo que se establece “*con pasión* (μετὰ πάθους)”. El vínculo de las pasiones acontece, como vimos, asociado a la conformación particular de un ser concreto, en el apego a una estructura particular que, en su condición de parte, percibe al otro frente a sí. En este proceso<sup>249</sup> se sumerge en un mundo fragmentado que suscita en su interior pulsiones y pasiones vinculadas a su propia supervivencia como parte aislada frente a otras: la preocupación, el temor, el deseo particular referido a objetos o a sujetos particulares que puedan satisfacer las carencias que siente como parte, el deseo de posesión, la competencia, la envidia, la dependencia respecto a lo exterior, el miedo por lo que pueda suceder. Todo ello surge en el alma derivado de su propia estructura particular, del proceso por el que atraviesa en la conformación de una existencia individual. El apego a las pasiones, a las opiniones, a los juicios y los prejuicios que se derivan de esta situación y vienen a legitimarla, genera un vínculo que limita y deforma la experiencia del alma.

Este vínculo de las pasiones, lejos de conformar la identidad primera del alma, es un vínculo que viene a añadirse posteriormente, generando una falsa identidad. Es un vínculo que no constituye la naturaleza propia del alma sino que la enajena de sí, ligándola desde la exterioridad a los objetos, a los sucesos externos, fragmentando su percepción y limitando su experiencia. Somete al alma siempre a otra cosa distinta de sí, sumergiéndola en la dinámica propia de la dualidad. La cualidad de los deseos que se derivan de este vínculo, que liga al alma a una experiencia dividida del mundo, es una cualidad dual, que sitúa al otro frente a sí. Tal modo de deseo se da como una tendencia hacia elementos externos, sujetos u objetos que vienen a cubrir carencias vinculadas a la condición de parte.

En este sentido, Jámblico establece en este texto de *De Mysteriis* 4.12.5<sup>250</sup> una dinámica específica entre la cualidad unitiva del *eros* (ἔρωτος), como vínculo creador en el que los seres encuentran la plenitud que les es propia y la cualidad dual de la pasión (πάθος), como vínculo añadido del que emerge un deseo fragmentado que es

---

<sup>249</sup> A este respecto cf. epígrafe 6.1, supra p. 147.

<sup>250</sup> Citado en el epígrafe anterior, supra p. 191.

significado con los términos de “ἐπιθυμία καὶ ἔφεσις”, que hemos venido a traducir por apetito y pulsión. Mientras que el *eros* atañe al centro mismo del alma, poniéndola en conexión con la profundidad misma de lo real, con su naturaleza unitiva; la pasión deriva de la estructura particular del alma, tendiendo a identificarla con una visión fragmentada de lo real.

El *eros* universaliza el alma, amplía su percepción hasta el espacio mismo en el que ésta contempla en sí misma todas las cosas. La pasión particulariza el alma, fragmentando su percepción y ligándola a la condición exterior del objeto y de los sucesos. En ella se incardina el apetito y la pulsión (ἐπιθυμία καὶ ἔφεσις) como modos de deseo vinculados a lo particular cerrado sobre sí y contrapuestos con el *eros* como deseo unitivo que conduce al alma a su naturaleza propia.

De este modo, en la *epithymía* y en la *éphesis* hay siempre una tendencia hacia el otro en cuanto algo distinto que viene a colmar una carencia. El otro o lo otro se percibe frente a sí, como algo que falta en orden a una necesidad particular del alma. Esta necesidad en cuanto necesidad de algo concreto y esta pulsión apegan al alma a su estructura particular, generando el espejismo de que su identidad se reduce a este ámbito dividido. En cada pulsión por un objeto exterior el alma se identifica como sujeto constituido frente a un objeto, al que temer o al que desear pulsionalmente como algo distinto. Así, tanto en la *epithymía* como en la *éphesis* se da una tendencia hacia otro que genera un vínculo añadido a algo exterior, a algo distinto. Por el contrario, el *eros* viene a ser concebido como un anhelo de sí, como un deseo fundacional que no conoce objeto.

La cualidad unitiva del *eros* no liga a otro distinto sino que, por su misma cualidad, lo hace semejante. Conduce a todo aquel que se abre a este vínculo, al espacio de una comunidad y de una semejanza originaria. Este deseo no viene a cubrir una carencia sino a desvelar el lugar del alma que está libre de toda carencia en la eternidad. El *eros* del alma por los seres no es un deseo por algo exterior, que se da como un vínculo añadido, sino el anhelo de unión al principio indisoluble, en el que ella misma es conformada y, con ella, el universo entero.

De esta manera, el principio indisoluble del *eros* “sostiene lo que es y lo que deviene (διακρατούσαν τὰ τε ὄντα καὶ τὰ γινόμενα)”, constituyendo un vínculo originario en el que habita el ser profundo de todas las cosas. En este vínculo se conforman las leyes mismas de su desarrollo y de su llegar a ser, otorgando armonía y equilibrio a todo el universo. En su apertura a este *eros* primordial, el alma accede al principio originario que la liga a todos los seres en el núcleo mismo de su naturaleza. En la cualidad unitiva de este principio todos los seres son creados en el alma en la eternidad y el alma los contempla como una sola cosa consigo misma: Todo cuanto haga a cada uno de los seres que componen lo real se lo hace a sí misma, todo cuanto otorga se lo otorga a sí misma, todo cuanto sustrae se lo sustrae a sí misma. En este *eros* la sensibilidad del alma se ensancha hasta abrirse y trascenderse en la intensidad sin límites de la contemplación unitiva del intelecto.

En la apertura a este principio indisoluble del *eros* tiene lugar una purificación y una metamorfosis de la experiencia. El alma no deja de estar condicionada por su propia estructura particular que la vincula a una vida concreta, no deja de sentir sed, de percibir las pasiones que puedan suscitarse en ella. Pero ya no está sometida a ellas, no reduce a ellas su identidad, de modo que su experiencia no queda encerrada en su propia particularidad. Antes bien, su particularidad se abre a la universalidad de su contemplación, expresándola y manifestándola en cada uno de sus perfiles propios. En este sentido, el alma es liberada del vínculo de las pasiones y de su identificación con el ámbito de la *epithymía* y la *éphesis*, del deseo dividido que la somete a la exterioridad del objeto.

La estructura particular del alma, en su apertura a la universalidad del *eros*, se ordena y se plenifica. El alma cesa de colapsar en lo particular cerrado sobre la sí su percepción entera. No se trata, por tanto, de eliminar lo particular, ni de apartar al alma de su existencia particular en un espacio concreto, en un tiempo concreto. Antes bien, se trata de abrir la percepción del alma a su identidad más honda que ha de manifestarse y de expresarse en su estructura particular, otorgándole armonía y equilibrio: habitando este tiempo y este lugar concreto desde la eternidad que la conforma en su núcleo mismo. Se busca, por tanto, una purificación del deseo en tanto que *epithymía* y *éphesis*, no para insensibilizar el alma ni para apartarla de su capacidad de deseo. Bien

al contrario, el *telos* mismo de esta purificación es la ampliación y el refinamiento de la sensibilidad y la universalización del deseo del alma, el emerger de su deseo de totalidad, que conforma su naturaleza más íntima.

De este modo, el acceso a este *eros* primordial, como decimos, lejos de insensibilizar el alma, despierta en ella un placer y una alegría independientes, que no dependen de nada exterior, ni se reducen al nivel de la estructura particular del alma. Son un placer y una alegría estables que proceden de su centro mismo, iluminando cada una de sus facultades y potencias, dando equilibrio y armonía a su estructura particular, manifestándose en ella.

La alegría simple que se da en el alma en esta apertura al principio indisoluble del *eros*, nace de la experiencia profunda del propio ser, de la plenitud increada en la que habita. La cualidad unitiva de este placer y de esta alegría no vincula al alma a nada exterior sino que la libera de toda dependencia hacia lo externo. Pues en la plenitud de este espacio increado, no carece de nada, nada le puede ser arrebatado, nada le puede ser añadido. Su unión a la inmensa potencia del *eros* que se expresa en lo real habita en esta alegría originaria y en este placer primordial del alma en la contemplación de su propia naturaleza. A ello hace referencia Jámblico en el contexto de su exhortación a la filosofía:

“Por tanto, la vida placentera y la alegría auténtica pertenece o exclusivamente o en el más alto grado a los filósofos. Pues la actividad de las contemplaciones más auténticas, que se nutre de las realidades superiores y conserva permanentemente de modo estable la perfección recibida, es también la actividad más eficaz de todas para alcanzar el goce.”<sup>251</sup>

En la actividad unitiva de la contemplación, el alma se abre a los principios mismos que rigen lo real y, en ellos, al *eros* primordial que los liga, con prioridad ontológica, en absoluta simplicidad. En esta experiencia unitiva, la realidad se muestra como un eterno juego en el que se manifiestan las leyes mismas del *eros*. Todo cuanto

---

<sup>251</sup> *Protr.* 59.25 τὸ ζῆν ἄρα ἡδέως καὶ τὸ χαίρειν ὡς ἀληθῶς ἦτοι μόνοις ἢ μάλιστα ὑπάρχει τοῖς φιλοσόφοις. ἢ γὰρ τῶν ἀληθεστάτων νοήσεων ἐνέργεια καὶ ἀπὸ τῶν μάλιστα ὄντων πληρουμένη καὶ στέγουσα ἀεὶ μονίμως τὴν ἐνδιδομένην τελειότητα, αὕτη πασῶν ἐστὶ καὶ πρὸς εὐφροσύνην ἀνυσιμωτάτη.

le parecía pesado e importante, en el apego a su propia individualidad, el éxito, la gloria, el reconocimiento, aparece como una locura en la que vive inmerso el mundo humano en su ceguera. La experiencia de la plenitud de lo real colma al alma con los bienes que le pertenecen, más allá de toda posesión, en su esencia misma. La alegría y el placer que emergen en esta apertura revelan la ligereza de la realidad, la confianza en el proceso mismo en el que se expresa una bondad originaria, que no conoce contrario. El alma, en conexión con esta experiencia, muestra un goce y una alegría estables que brotan de su centro mismo y tienen el poder de despojarla de los espejismos en los que vive sumida la preocupación humana<sup>252</sup>.

De este modo, se da una convergencia semántica entre el *eros* como “*principio indisoluble que sostiene lo que es y lo que deviene (ἀδιάλυτον ἀρχήν, διακρατουῦσαν τά τε ὄντα καὶ τὰ γιγνόμενα)*” y la *filía* que “*mantiene unido el todo (τῆς τὰ πάντα συνεχοῦσης)*”. *Eros* y *filía*, en su simplicidad originaria, constituyen el vínculo unitivo que liga a los seres en una semejanza fundante. En este vínculo acontece la liberación del alma del vínculo de las pasiones, en el que tiene lugar el apego a un deseo pulsional que viene a ser significado por la *epithymía* y la *éphesis*. Se establece así una dinámica específica entre el vínculo de las pasiones (*παθῶν δεσμὸν*) y el vínculo que se cumple en el *eros* y *la filía*, este vínculo que se lleva a cabo mediante una comunidad inefable (τὸν σύνδεσμον τοῦτον διὰ τινος ἀρρήτου κοινωνίας ἀπεργαζομένης).

---

<sup>252</sup> El cariz del placer y la alegría a la que el alma accede en la experiencia de la contemplación es señalada también por Plotino en *En. I 4.12.5*. Éste apunta a la cualidad estable del placer y la alegría que brotan en el alma que ha accedido al bien increado que conforma su naturaleza más íntima: “Los placeres que acompañan a bienes presentes y que no consisten en movimientos ni en procesos, porque los bienes están ya presentes, y él mismo está presente a sí mismo. El placer y el goce en este caso son estables. Y así, el hombre de bien se mantiene siempre alegre, y es el suyo un estado de serenidad y un talante envidiable no perturbado por ninguno de los supuestos males, si es realmente hombre de bien. Mas si alguno anda en busca de otra especie de placer en la vida del hombre de bien, es que no anda en busca de la vida del hombre de bien. (τὰς συνούσας παρουσίᾳ ἀγαθῶν οὐκ ἐν κινήσεισιν οὔσας, οὐδὲ γινομένας τοίνυν· ἤδη γὰρ τὰ ἀγαθὰ πάρεστι, καὶ αὐτὸς αὐτῷ πάρεστι· καὶ ἔστηκε τὸ ἡδὺν καὶ τὸ ἕλεον τοῦτο· ἕλεως δὲ ὁ σπουδαῖος ἀεὶ καὶ κατάστασις ἡσυχος καὶ ἀγαπητὴ ἢ διάθεσις ἦν οὐδὲν τῶν λεγομένων κακῶν παρακινεῖ, εἴπερ σπουδαῖος. Εἰ δέ τις ἄλλο εἶδος ἡδονῆς περὶ τὸν σπουδαῖον βίον ζητεῖ, οὐ τὸν σπουδαῖον βίον ζητεῖ.)”

## 7.6. Έλω ζηρ: la unidad que existe eternamente.

El vínculo unitivo en el que se constituye lo real en cada uno de sus perfiles propios y en el que el alma encuentra la liberación del vínculo de las pasiones, en su acceso a una unión primordial, es significado, asimismo, en el *De Mysteriis* con el término *ένωσις*. Este término viene a poner de manifiesto la unidad simple que liga a los seres en su núcleo mismo, desde los principios originarios que los dan de sí. A este respecto, leemos en *De Mysteriis* 1.19.45:

“Cuanto más nos elevemos a la cúspide y a la identidad de los seres primeros según la forma y la esencia y cuanto más ascendamos de lo particular a la totalidad (ἀπό τε τῶν μερῶν ἐπὶ τὰ ὅλα), tanto más descubrimos *la unidad que existe eternamente* (τὴν ένωσιν τὴν ἀίδιον ύπάρχουσαν) y la contemplamos preeminente, soberana, teniendo entorno a sí y en sí la alteridad y la multiplicidad”<sup>253</sup>

Esta “unidad que existe eternamente (τὴν ένωσιν τὴν ἀίδιον ύπάρχουσαν)” conforma el espacio primordial en el que permanece la συμπλοκή que liga a los principios primeros de lo real en los que se conforman los seres en su individualidad propia. Esta unidad es concebida en términos de vínculo originario en que son creados y permanecen todos los niveles de lo real. De modo que a ella remiten y en ella se unifican los términos que hemos analizado en los epígrafes precedentes, a través de los cuales viene a expresarse un determinado aspecto de esta unidad fundante: “El principio indisoluble del *eros* (ἔρωτός τε ἀδιάλυτον ἀρχήν)”, “la *filia* que mantiene unido el todo (φιλίας τε μιᾶς, τῆς τὰ πάντα συνεχούσης)” como instancia en la que se lleva a cumplimiento “el vínculo de una comunidad inefable (τὸν σύνδεσμον τοῦτον διά τινος ἀρρήτου κοινωνίας)”, “la comunidad de la unión indisoluble (κοινωνίαν ἔχει τῆς ἀδιαλύτου συμπλοκῆς)”, son todas ellas expresiones que se acercan a esta unidad originaria en su potencia unitiva.

---

<sup>253</sup> ὅσω δ' ἂν ἀνίωμεν ἐπὶ τὸ ὕψος καὶ τὴν ταυτότητα τῶν πρώτων κατὰ τὸ εἶδος τε καὶ τὴν οὐσίαν, ἀπό τε τῶν μερῶν ἐπὶ τὰ ὅλα ἀναγάγωμεν ἑαυτούς, τοσοῦτω πλέον τὴν ένωσιν τὴν ἀίδιον ύπάρχουσαν εὐρίσκομεν, προηγουμένην τε αὐτὴν καὶ κυριωτέραν θεωροῦμεν καὶ περὶ ἑαυτὴν καὶ ἐν ἑαυτῇ ἔχουσαν τὴν ἑτερότητα καὶ τὸ πλῆθος.

La “unidad que existe eternamente” se muestra en su condición vinculante precisamente por consistir en una inmensa potencia creadora que en su infinito poder no es nada concreto<sup>254</sup>. De ahí que no unifique a los seres desde el exterior, homogeneizando sus cualidades propias. Su unidad consiste en conformar una comunidad y una afinidad de naturaleza que permite la armonía y el equilibrio de lo real, constituyéndolo como una alteridad infinita, enlazada en identidad. Esta comunidad en el *eros* y la *filía* conforma el ámbito de identidad que da de sí toda diferencia como expresión de una plenitud inmensa, que en su infinita riqueza, genera siempre algo diferente.

Cada uno de los seres, en su conformación propia y en su diferencia inalienable, expresa un vínculo originario, una unidad primordial que no tiene forma. Esta ausencia de forma no consiste en una carencia sino en una inmensa potencia que genera eternamente la infinita profusión de las formas. No generándolas para luego retirarse, no hay lugar alguno al que pueda retirarse aquello cuya expresión da de sí todo tiempo y todo lugar como la condición misma de su dinámica creadora. Antes bien, generándolas en sí misma, de modo que se da a sí misma en cada ser que toma forma, otorgándole su unidad, en la raíz misma de su naturaleza. De ahí que se constituya en un vínculo creador en el que todo ser, se abre y se trasciende, en una potencia inmensa, en la que se halla ligado al universo entero, antes de toda necesidad o carencia.

En este sentido afirma Jámblico en este texto de *De Mysteriis* que esta “unidad que existe eternamente” es προηγουμένη, primitiva, originaria, en tanto que anterior ontológicamente<sup>255</sup> a toda diferenciación y a toda particularidad. Este participio no

---

<sup>254</sup> En este sentido leemos en *Myst.* 1.9.60: “Como la nada, por así decirlo, se encuentra lo que rige en lo regido, pues ningún intervalo temporal ni extensión espacial, ni división en partes, ni ninguna otra equivalencia similar se produce en presencia de los dioses (ὡς τὸ μηδέν, ἵνα οὕτως εἶπω, κεῖται ἐν αὐτῷ οὔτε παρατάσεώς τινος κατὰ διάστασιν οὔτε τοπικῆς περιοχῆς οὔτε ἀποδιαλήψεως μεριστῆς οὔτε ἄλλης τοιαύτης ἐν τῇ παρουσίᾳ τῶν θεῶν ἐμφομένης παρισώσεως)”

<sup>255</sup> El vínculo unitario que liga a la infinita variación de lo real es un vínculo anterior ontológicamente a aquello que vincula, vinculándolo en el núcleo mismo de su naturaleza, en su aspecto intemporal. Tal es “la comunidad de una unión indisoluble (κοινωνίαν τῆς ἀδιαλύτου συμπλοκῆς)” en la que es constituida toda particularidad en cada una de sus cualidades propias, que, en su diferencia, permanecen en una identidad primordial. Esta identidad se da en el modo de una Nada que comprende en sí todas las formas en su aspecto increado. Es universal, en tanto que atraviesa la totalidad de lo real en su condición misma de potencia inmensa, más allá de toda forma concreta. No limitándose en los límites y en las

indica una anterioridad en el tiempo sino una anterioridad que, trascendiendo todo tiempo, lo funda como una condición en la que se despliega su potencia creadora. La profusión de las formas siempre renovadas, su ir y venir dando cuerpo a esta infinitud originaria, dan de sí el espacio y el tiempo, como suelo en el que acontece la danza intemporal de las formas. No hay una unidad situada en un principio temporal y un desarrollarse posterior de la multiplicidad. Allí donde acontece la unidad que existe eternamente, en su inmensa potencia, se dota siempre de infinitos cuerpos, siempre nuevos, en los que se expresa su poder creador.

Su soberanía suprema, κυριώτερα, consiste en dar de sí toda alteridad, manteniéndola arraigada en sí misma y vinculada en el espacio creador de su unidad simple. Toda vez que retrayéndose para dar lugar al ser concreto en su individualidad propia, dotándole de las leyes inmanentes mismas de su desarrollo. Este doble movimiento, que conforma la infinita variedad de lo real en una unidad primordial, es expresado en este texto de *De Mysteriis* 1.19.45 que venimos comentando con la utilización consecutiva de dos preposiciones, περί y ἐν<sup>256</sup>. Cada una de ellas marca un aspecto simultáneo, no excluyente, del proceso creador. La alteridad y la multiplicidad permanecen en la unidad del principio: esta permanencia es marcada por la preposición ἐν. Ahora bien, este permanecer es un permanecer creador que extiende su potencia hasta los confines mismos de lo sensible. Cada ser a la vez que permanece en la unidad que existe eternamente prosigue hacia delante: este proseguir hacia delante es marcado por la preposición περί. Esta preposición conlleva una idea de circularidad, que se conforma en la imagen misma de la dinámica creadora<sup>257</sup>. La unidad primordial da de sí la multiplicidad y la alteridad, arraigándola en sí, en su aspecto increado. Toda vez que se retrae generando entorno a sí un espacio de despliegue y desarrollo de lo que se encuentra en sí misma en estado de unificación. Este “en torno a sí” no viene a delimitar un espacio distinto al margen de la unidad primordial. Antes bien, viene a indicar la generación de los distintos niveles de realidad en su dependencia y en su

---

medidas que da de sí, sino comprendiéndolos, de un modo no dual, en su propia ilimitud causal, fuente de todo límite y medida.

<sup>256</sup> “Teniendo en torno a sí y en sí la alteridad y la multiplicidad. (καὶ περί ἑαυτὴν καὶ ἐν ἑαυτῇ ἔχουσιν τὴν ἑτερότητα καὶ τὸ πλῆθος).”

<sup>257</sup> Esta imagen es recurrente en el pensamiento de Plotino, cf. entre otros lugares, *En.* V.1.5.30. Asimismo, es ampliamente utilizada en el platonismo medieval. Nicolás de Cusa en su obra *El juego de las esferas*, (traducción española de R. Martínez, México, 1994) afirma que lo divino “es una circunferencia con el centro en todas partes” (p.103).

permanencia presente en esta unidad, que se manifiesta en tanto que vínculo originario de todos ellos.

Este tener “en sí y en torno a sí la alteridad y la multiplicidad (περὶ ἑαυτὴν καὶ ἐν ἑαυτῇ ἔχουσιν τὴν ἑτερότητα καὶ τὸ πλῆθος)” delimita dos aspectos simultáneos de un mismo proceso que perfila los distintos niveles ontológicos. En estos niveles la realidad adquiere su dinamicidad propia que brinda la condición de posibilidad de expresión de la infinita variación de lo particular en la identidad de una unidad simple: identidad y alteridad, se pertenecen en la raíz misma de su naturaleza, articulándose en las leyes unitivas que dotan de sentido lo real en tanto que universo armónico y equilibrado.

De este modo, la soberanía de esta unidad que existe eternamente no es un poder ejercido desde el exterior que dicte o reprima a algo que se encuentre por debajo. La soberanía de esta unidad primordial es potencia de ser, eterna vida universal que, en su inmensa potencia, despliega el espacio creador en el que se constituye la infinita variación de lo real, desplegándolo en sí misma y llevándolo a plenitud en sí misma. Este poder constituye la naturaleza más honda de lo real, conformando un ámbito de infinita libertad. En este poder se halla el poder creador de la realidad, que sostiene a los seres en su esencia misma, de un modo no dual. En esta soberanía interior cada ser es libre de todas las cosas comprendiendo en sí, en su misma raíz, la totalidad de lo real en su aspecto intemporal. En este sentido, “la unidad que existe eternamente (τὴν ἔνωσιν τὴν αἰδίον ὑπάρχουσαν)” es “soberana en grado sumo (κυριωτέραν)”, sosteniendo en esta soberanía “la comunidad de la unión indisoluble (κοινωνίαν τῆς ἀδιαλύτου συμπλοκῆς)”.

### **7.7. El aspecto antropológico del vínculo unitivo: la unión simple que nos liga a los dioses (ἡ ἠὼλ ζεῶλ ἐμε ζῆε κέλε κνλνειῖη ζκκινθ ἡ).**

La “comunidad de la unión indisoluble (κοινωνία τῆς ἀδιαλύτου συμπλοκῆς)” a la que pertenecen los principios mismos en los que se constituye lo real, es la comunidad misma que conforma al alma en la raíz de su naturaleza primera. En este vínculo originario permanece el centro increado del alma, el espacio primordial en el que se forjan las razones eternas de todas las cosas como expresión de su

contemplación unitiva. En este vínculo creador el alma tiene comprendidas todas las cosas en su aspecto increado, abierta en su núcleo mismo a la armonía eterna del mundo, a su belleza y su equilibrio primordial, generándolos en sí misma en un único acto de contemplación. En este vínculo divino, que genera en sí mismo toda realidad, el alma está divinizada en la eternidad, en él se encuentra “el hombre inteligible capaz de divinización, unido originariamente a la contemplación de los dioses (ὁ θεωτὸς νοούμενος ἄνθρωπος, ἠνωμένος τὸ πρόσθεν τῆ θεᾶ τῶν θεῶν)”.

Este vínculo constituye al alma en lo más íntimo de sí. En este espacio, el alma permanece unida a lo divino, antes de toda diferenciación, antes de posibilidad alguna de fragmentación. Este vínculo es indisoluble, en tanto que sostiene primordialmente, en una unidad simple, el ser más hondo del alma. De este centro originario proceden cada una de sus potencias y la conformación misma de su particularidad. Todas sus facultades y las cualidades propias que la vinculan a una existencia concreta, atravesando un tiempo y un lugar concreto, expresan este centro divino del alma. Este vínculo originario que liga el alma a lo divino en una unidad fundante anterior a todo tiempo es referido, asimismo, por Jámblico en *De Mysteriis* 1.3.2-18 con el término συμπλοκή:

“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 estamos llenos de ella y tenemos lo que somos en el saber contemplativo de los dioses”<sup>258</sup>.

Esta “unión que nos liga a los dioses (ἡ τῶν θεῶν ἐξηρητημένη συμπλοκή)” es “simple (μονοειδής)” en tanto que no liga dos elementos distintos, al alma por un lado

---

<sup>258</sup> ἡ ἡὼλ ζεῶλ ἐμεξῆε κέλε κνλνερῆο ζπκπιν θῆ. Οὐκ ἄρα συγχωρεῖν χρή ὡς δυναμένους αὐτὴν καὶ διδόναι καὶ μὴ διδόναι, οὐδ' ὡς ἀμφίβολον τίθεσθαι (ἔστηκε γὰρ ἀεὶ θαῆ ἐλέξγεπλ ἐλνερῶο), 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 τοὺς θεοὺς εἰδέναι ἔχομεν. Este texto ha sido ya tratado en relación al estudio del estatuto propio del conocimiento en la filosofía de Jámblico. Para un análisis de este texto bajo esta perspectiva remitimos al capítulo 3, epígrafes 3.2-3.5, supra p. 72-83.

y a lo divino por otro. No es una unidad que se dé por composición, desde la exterioridad. Antes bien, es una unión anterior, prioritaria ontológicamente, es una unión fundante, inaugural. En ella el alma y los dioses están unidos en la eternidad, antes de toda dualidad. En ella el alma está divinizada antes de todo lugar y de todo tiempo y en esto consiste su unión simple a los dioses: en estar ligada a ellos en la eternidad no siendo distinta, sino fundando en esta unión toda distinción y toda particularidad como manifestación y como expresión de este núcleo originario. En esta unión simple a los dioses, el alma forja en sí las razones eternas del mundo, interpretando en su potencia creativa la inmensa plenitud de esta contemplación unitiva.

De este centro originario del alma, que habita en la unidad simple de lo divino, proceden todas sus facultades y potencias. Cada una de ellas se da como expresión de esta unidad fundante, anterior ontológicamente a la conformación de la particularidad. Éstas despliegan la potencia unitiva que constituye al alma en lo más íntimo de sí. La posibilidad misma de admitir o no admitir, la propia potencia reflexiva, se conforma como una manifestación ontológicamente ulterior. Por ello no podemos admitirla o no admitirla, pues trasciende el nivel mismo de la reflexión, posibilitándolo, sin embargo, como imagen de sí en el ámbito de la referencia externa.

La unión simple que nos liga a lo divino, en su condición unitiva, se encuentra sosteniendo el ser mismo del alma, antes de toda reflexión, antes de la particularidad que permite situar a un sujeto frente a un objeto. De ahí que “no podamos admitirla o no admitirla, ni considerarla ambigua (διδόναι καὶ μὴ διδόναι, οὐδ' ὡς ἀμφίβολον τίθεσθαι)”. De ahí que “no sea digno examinarla como si fuera atribución nuestra aceptarla o rechazarla (οὐδ' ὡς κυρίου ὄντας τοῦ κρίνειν τε καὶ ἀποκρίνειν οὕτως αὐτὴν δοκιμάζειν ἄξιον)”. Pues en ese mismo movimiento reflexivo el alma coloca a lo divino frente a sí, como algo distinto que pudiera aceptar o rechazar, como algo que pudiera ser aprendido mediante las categorías de la referencia externa que sirven de suelo a toda reflexión.

La unión simple del alma a lo divino, en su naturaleza primordial, trasciende todas las potencias que se conforman al nivel de lo particular. En esta unión no hay un

yo frente a un tú sino una pertenencia fundante anterior a toda alteridad. Desde las categorías en las que se enhebra la reflexión y el razonamiento, desde el nivel de la voluntad particular, el alma proyecta sobre lo divino modos de percepción fragmentada que le ocultan la cualidad misma de lo divino. El acto de la aceptación o del rechazo pertenece a un ámbito donde la voluntad se sitúa frente a un objeto distinto que no le es constitutivo. Imagina y representa lo divino según sus propios modos de comprensión dual de lo real, para posteriormente dictaminar si quiere o no quiere, si acepta o rechaza aquello que imagina según sus propias categorías. Jámblico, a lo largo del *De Mysteriis*, intenta deshacer este equívoco fundamental, de modo que pueda abrirse un espacio teórico en el que articular una apertura actual a lo divino, como potencia inmensa en la que lo real adquiere su propia profundidad. De ahí su insistencia en la irreductibilidad de lo divino a los modos humanos de representación. No para generar una fractura insalvable entre el hombre y lo divino sino para apuntar al modo en que acontece esta unión fundamental. De manera que pueda perfilarse un itinerario operativo de apertura del alma hacia su propia naturaleza primera, ampliando infinitamente su percepción y su capacidad de experiencia. Se trata de “retornar a lo más divino de uno mismo”<sup>259</sup>, de irrumpir a la vida divina del alma, de habitar en el presente esa vida divina y feliz, accediendo a “su dimensión y calidad”<sup>260</sup>.

La vida divina del alma acontece en el espacio originario de la unión simple que nos liga a los dioses (ή τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδής συμπλοκή). Esta vida divina constituye al alma en lo más íntimo de sí, no es una vida superpuesta a la vida cotidiana en la que habita. El alma vive una única vida. Ahora bien, ésta es vivida desde diferentes grados de conciencia, de conexión o de enajenación de esa experiencia vital fundamental. El “vínculo de las pasiones”, las preocupaciones, los miedos, los deseos asociados a lo particular, la percepción fragmentada que ofrecen los sentidos volcados a lo externo, no conforman una vida para el alma. Por el contrario, funcionan como filtros que ocultan y empañan la vida fundamental que habita en la “unión simple (μονοειδής συμπλοκή)” que sostiene el ser mismo del alma en su aspecto increado.

---

<sup>259</sup> *Protr.* 15.1 πρὸς τὸ θειότατον ἑαυτοῦ ἀναδραμεῖν. Cf. epígrafe 10.4-10.5 (infra p. 337 ss.) y apéndice IV, infra p. 452.

<sup>260</sup> *Ib.* 15.11 ὅση τίς ἐστι καὶ ὁποία.

La vida cotidiana expresa la vida divina misma del alma. Cuando Jámblico apunta a la necesidad de que el alma se abra a la “*dimensión y calidad*” de la vida “*divina y feliz*” no pretende señalar una vida que se cumpliría en otro lugar y en otro tiempo. Apunta a la vida divina que le pertenece en propio, antes de todo lugar y de todo tiempo, de la que no puede ser desvinculada, pues constituye su naturaleza propia. Esta vida única es la fuente misma de cada momento concreto de la vida cotidiana, se expresa en él de un modo no dual. Todo cuanto vive el alma lo vive en este espacio originario del que no puede ser desligada, pues la unión que la constituye es originaria, anterior a toda dualidad.

En este sentido, el alma no debe ir a buscar esta unión simple a lo divino a ningún lugar, ni esperarla en otro tiempo. La búsqueda de cualquier otro lugar, distinto del lugar presente mismo en el que se expresa la vida originaria del alma, genera un desplazamiento<sup>261</sup>. Este desplazamiento consiste en una proyección de las categorías propias de la dualidad y de la referencia externa sobre una realidad que las trasciende, por su misma cualidad unitiva. Esta proyección llega a velar al alma la experiencia de su unión actual, primordial a lo divino. Por otro lado, la búsqueda de otro tiempo en el que esta unión sería realizable genera el mismo mecanismo de reducción de lo divino a los modos de la representación dual: Introduce a lo divino en el tiempo, proyectándolo como un elemento ajeno al alma que ésta debiera conseguir como si de un objeto o de una situación devenida se tratara.

No se busca, pues, que el alma vaya a otro lugar mejor en el espacio o que espere en otro tiempo la realización de su plenitud. Se busca la apertura de la percepción del alma a una vida que la sostiene antes de sí misma, que le pertenece antes de la constitución de su propia individualidad. Esta vida única es la vida presente del alma. Allí donde ésta se encuentre, dando de sí la particularidad de un ser concreto, en un tiempo y en un lugar concreto, se encuentra sostenida en la intemporalidad de esta vida divina. Justo en el lugar en el que se encuentra, justo en el momento presente en el que se encuentra, se halla la vida plena del alma. Ésta conforma el aspecto intemporal de todo tiempo, la dimensión increada del presente.

---

<sup>261</sup> A este respecto, cf. epígrafe 10.3.2.b, infra p. 324.

La unión simple en la que habita esta vida divina, por su misma naturaleza, no puede ser admitida o no admitida, no puede ser aceptada o rechazada. En su cualidad unitiva, trasciende el nivel dual en que puede darse la aceptación o el rechazo, constituyendo al alma en su núcleo mismo. “Pues estamos contenidos en ella y estamos llenos de ella (περιεχόμεθα γὰρ ἐν αὐτῇ ἡμεῖς καὶ πληρούμεθα ὑπ’ αὐτῆς)” afirma Jámblico, apuntando con esta afirmación al modo mismo en que acontece la unión simple a lo divino.

Éste establece una correlación semántica entre el verbo περιέχω y el verbo πληρώω<sup>262</sup>, mostrando que no hay lugar alguno en el hombre en el que no penetre esta unión originaria, que trasciende todo lugar. En el primer verbo se contempla esta unión en tanto que abraza y comprende al alma, dándola de sí originariamente como su expresión y su manifestación. Este “estar contenidos en ella” no debe entenderse en términos espaciales. No es que el alma esté incluida en lo divino al modo en que un conjunto más pequeño está comprendido en un conjunto mayor, distinto de sí. Tampoco es que se sitúe en otra cosa, como un elemento ya constituido puede situarse en un espacio concreto. Tal unidad es una unidad constitutiva. El alma es comprendida en lo divino en la unión originaria misma en la que el alma es semejante a lo divino en la eternidad. En esta unión no hay dos sino una unidad simple que se da antes de toda división o de toda composición. Aquello que está comprendido en esta unión lo está en tanto que es una misma cosa con esta unión, sin añadir nada. En esta unión está comprendida el alma en la disposición y la naturaleza originaria misma en la que se encontraba antes de la constitución de su individualidad<sup>263</sup>. En este estar comprendida

---

<sup>262</sup> Cf. nota 73, supra p. 73.

<sup>263</sup> En este mismo sentido apunta Plotino que el alma debe despojarse de todo cuanto le es ajeno para acceder a la experiencia de la unidad simple que la constituye en la raíz misma de su naturaleza más íntima. Esta unidad constitutiva no puede ser añadida sino que se da con prioridad ontológica. Allí donde el alma permanece en lo divino, siendo con ello una sola cosa, y no dos, en la eternidad. Allí se encuentra esta unidad simple, dando de sí el ser mismo del alma como expresión y manifestación capaz de desplegar, en su naturaleza receptiva, las razones primordiales de todas las cosas. No se trata, pues, de añadir nada sino de trascender todo cuanto ha sido añadido al alma en la conformación misma de su estructura personal. En *En.* VI9.4.25 leemos: “Cuando uno se halle en el mismo estado en el que se encontraba cuando salió de aquél, entonces puede ya contemplarlo del modo como aquél es capaz por naturaleza de ser contemplado. [...] Apartándose de todas las cosas esfuércese por estar a solas. (– ὅταν οὕτως ἔχη, ὡς εἶχεν, ὅτε ἦλθεν ἀπ’ αὐτοῦ, ἤδη δύναται ἰδεῖν ὡς πέφυκεν ἐκεῖνος θεατὸς εἶναι – [...] καὶ πειράσθω ἀποστὰς πάντων μόνος εἶναι).” Este estado en el que el alma se encontraba cuando salió de aquél es un estado de unificación anterior a toda diferenciación, que contempla en sí cuanto contempla como una sola cosa consigo mismo. En este estado el alma no añade nada, ni la más mínima

en la unión simple a lo divino el alma encuentra su naturaleza más íntima, el núcleo del cual derivan todas sus potencias.

Esta unión, lejos de añadir nada nuevo al alma, algo de lo que ésta careciese en origen, tiene la potencia de sustraer todo cuanto le es ajeno, todo cuanto le es añadido en la constitución misma de su estructura personal. El “*vínculo de las pasiones*” que tiene lugar en el apego del alma a su propia particularidad no tiene poder sobre el alma en esta unión esencial a lo divino. Ésta, en la desnudez de su naturaleza primera, es comprendida en una unión simple que la desliga de todo cuanto pertenece a la composición y a la estructura dual de la referencia externa, de un sujeto frente a un objeto, de un sujeto frente a otro sujeto.

El alma es comprendida en la unión simple a lo divino, en tanto que está constituida en ella en la eternidad, siendo con ella una sola cosa y no dos, en una semejanza originaria. En esta raíz fundamental permanece todo cuanto el alma despliega en el devenir, estando comprendida en ella en su aspecto intemporal. De esta manera, todo cuanto el alma ha dado de sí, todo cuanto ha desplegado desde esta contemplación unitiva, todas sus facultades y potencias, están comprendidas en esta unión en su aspecto primordial. De ahí que no se trate de extirpar del alma ninguna de sus cualidades propias. Antes bien, se trata de interiorizarlas, de modo que se abran y se trasciendan en una experiencia unitiva fundacional, que alumbra en sí misma todas las facultades y potencias en este comprenderlas en su núcleo mismo.

Así, el sustraer del alma todo cuanto le es ajeno, que es propio de su unión simple a lo divino, es un sustraer que no extirpa nada, sino que lo abre, haciéndolo desembocar en una percepción unitiva superior. Esta separación del alma de todo cuanto le es ajeno se da sin que medie un “no”. En el “no” acontece el movimiento mismo que sitúa a un yo frente a un tú, a un elemento frente a otro distinto. Cuando el alma dice “no” se sitúa frente a otra cosa de la que se quiere diferenciar,

---

fragmentación, ni espacio, ni tiempo, ni sujeto ni objeto. Antes bien, este estado acontece en el “apartar todas las cosas”, de modo que el alma acceda a la experiencia misma de su naturaleza primera, en la que son forjadas las razones intemporales de todas las cosas. Tal es “el modo en que aquél es por naturaleza capaz de ser contemplado”, un modo unitivo en el que el alma no es distinta de aquello que contempla sino que lo contempla en tanto que le es semejante en la eternidad. En esta semejanza el alma no añade nada a lo divino, ninguna cualidad propia, ningún modo de representación dual. En esta semejanza el alma permanece antes de sí misma en lo divino, recibiendo en esta permanencia cada una de sus facultades y potencias.

introduciéndose en la dinámica propia de la fragmentación. La unificación del alma no se da en un movimiento de diferenciación que deja fuera aquello “que no es”, para quedarse con aquello “que es”. La unificación del alma consiste en el acceso a un orden perceptivo superior en el que no hay un “sí” frente a un “no”, ni un “afuera” frente a un “adentro”.

Este orden perceptivo superior tiene lugar en el acceso a la raíz misma del sentido que comprende en sí todas las cosas y las genera en sí mismo intemporalmente. En este espacio originario el alma no está sola frente a otras cosas que la rodean, está sola en tanto que ha accedido a la fuente misma de toda multiplicidad. Es un estar sola que acontece en un estado de unificación que comprende en sí la plenitud increada del mundo, contemplando la infinita variación de lo real como una sola cosa consigo misma. No es un estar sola que aíse al alma sino un estar sola que la unifica plenamente con todas las cosas. Este estar sola no es ya una pertenencia o una propiedad del alma, sino su acceso a la plenitud de una potencia inmensa, anterior ontológicamente al estar solo o acompañado que se da en el nivel dual de la referencia externa.

El segundo verbo utilizado por Jámblico para referir la cualidad de esta unión simple del alma a lo divino, el verbo πληρόω, completa la perspectiva desde la que es contemplada a través del verbo περιέχω. Si éste último apunta al modo en que el alma es comprendida en esta unión simple a lo divino, el verbo πληρόω pone de manifiesto el modo en que esta unión simple llena y plenifica el alma. Ambas perspectivas son dos caras de una misma realidad que constituye al alma en la raíz de su naturaleza primera, en la que no hay ni interior ni exterior. En este espacio originario la unión simple a lo divino comprende y llena al alma en una misma dinámica creadora. Este comprender y este llenar son una misma cosa en este espacio originario que trasciende toda dualidad. Únicamente cambia la perspectiva desde la que es contemplada esta unión simple, en cuya simplicidad no cabe composición alguna.

El verbo πληρόω atiende al modo en que esta unión simple penetra cada una de las potencias del alma, cada una de las cualidades propias de lo humano. “Estamos llenos de ella (πληρούμεθα ὑπ' αὐτῆς)” afirma Jámblico, mostrando que no hay lugar

alguno en el hombre que no esté colmado en esta unión a lo divino. Pone así de manifiesto que esta unión no es algo ajeno a lo humano, que el hombre haya de buscar lejos, en algún lugar apartado de su naturaleza propia. Lo divino llena a lo humano en un doble sentido, que queda implicado en la significación del verbo πληρώω. De un lado, llena a lo humano en tanto que conforma su misma raíz, el lugar mismo del que recibe cada una de sus potencias y de sus cualidades propias, manifestándose en todas ellas, en el modo en que es propio a cada una. De otro lado, este llenar es un llevar a plenitud, un completar la naturaleza de cada una de estas potencias, abriéndolas a su fuente.

La unión simple a lo divino trasciende la función propia de cada de las potencias humanas, no en tanto que las anula, sino en tanto que las abre a una plenitud indiversificada. En esta plenitud, cada potencia se abre y se trasciende en una experiencia unitiva que la conduce al núcleo mismo del sentir del alma. En este núcleo unitivo se halla su aspecto indiviso, el espacio de una semejanza que la realiza y la completa antes de la conformación de su función específica. Toda vez que tiene la capacidad de iluminar y llevar a perfección cada función propia, datándola de la conexión con su fuente.

Esta raíz de todas las potencias del alma se conforma, así, en origen a la vez que en *telos* y en cumplimiento. A ella tiende el refinamiento perceptivo de cada una de las potencias anímicas. De modo que cada una de ellas se torna un camino de mediación hacia la perfección que la origina y la constituye. No se trata, por tanto, como decimos, de extirpar ninguna de las cualidades del alma para poder arribar a esta experiencia unitiva que las trasciende. Se busca su interiorización, de manera que se abran a la fuente que las constituye, encontrando en ella su plenitud en un doble sentido: En tanto que desembocan y se trascienden en un nivel perceptivo superior y en tanto que reciben del mismo la plenitud que les corresponde en su nivel propio.

La conexión del alma con esta experiencia unitiva la llena, en la medida en que no hay lugar alguno en ella en el que no penetre esta unión simple, que se halla sosteniendo cada una de sus funciones propias. A la vez, este llenar es, como decimos, un completar y un llevar a plenitud. En esta unión simple el alma encuentra la raíz de su naturaleza primera, la vida que la constituye en primera instancia. En ella, el alma

está completa, en tanto que está unida a la perfección increada que la da de sí de modo intemporal, siendo con ella una sola cosa. La experiencia de la unión simple a lo divino conlleva la experiencia de su conexión con su identidad más honda. En ella encuentra el alma la liberación de todo cuanto la liga a las pulsiones y a las pasiones que derivan del apego a su particularidad cerrada sobre sí. En esta identidad profunda, el alma se experimenta como una con todas las cosas, comprendiéndolas en la constitución misma de sus razones primordiales. Este espacio originario conforma el *telos* mismo del alma, la realización y la plenitud que se halla sosteniéndola antes de sí misma, antes de la constitución de su particularidad.

De esta manera, la unión simple a lo divino llena al hombre, completándolo y llevándolo a plenitud. En ella se encuentra la identidad más honda de lo humano, la realización que le pertenece en propio. Cuando Jámblico insiste en la incapacidad de la actividad propiamente humana de llegar por sí misma a lo divino no está delimitando una frontera infranqueable entre el hombre y lo divino. Está apuntando al modo mismo en que acontece la conexión del hombre con esta unión simple en la que encuentra su plenitud y su vida más alta. Está perfilando el itinerario que debe seguir el hombre en pos de una experiencia unitiva, que le es más íntima que todo el ámbito pulsional y pasional con el que ha llegado a identificarse. Aquel que le lleva de acá para allá, confundido en una identidad que le oculta su naturaleza más honda. Desde el nivel dual de la referencia externa, en el que el hombre se sitúa como una parte frente al resto, no es posible acceder a una experiencia que trasciende este nivel por su misma condición unitiva. Sin embargo, ello no supone que lo divino sea ajeno al hombre<sup>264</sup>

---

<sup>264</sup> Asimismo, Plotino insiste a lo largo de su obra en el modo en que el hombre ha de acceder a su naturaleza más honda en la cual se halla unido a lo divino en la eternidad. Este camino lleva al alma más allá del razonamiento que se cumple según las categorías de la referencia externa, más allá del vínculo de las pasiones relacionadas con su propia estructura particular. En este sentido, lleva al alma más allá de sí, en un éxtasis que supone una unificación profunda con su raíz más íntima. Plotino, de una manera elocuente, apunta al modo trascendente en que acontece la unión del alma a la raíz misma de su divinidad. Esta unión, dándose por encima de todo conocimiento e incluso de la contemplación unitiva que acontece al nivel de la intelección, no es inalcanzable para el alma. Esta arraiga en ella en la eternidad, en la simplicidad que la conforma. En esta misma simplicidad del alma, que no se aferra a nada, que está por encima de todo conocimiento y de toda intelección, el alma tiene la potencia de recibir la cualidad más alta de lo divino, habiéndola recibido en la eternidad. En *En.* V3.14.5 leemos: “¡Cómo! Si no lo tenemos por el conocimiento, ¿quiere decir que no lo tenemos en modo alguno? Lo tenemos para poder hablar acerca de él, pero no como para poder expresarlo a él mismo. Y es que decimos lo que no es pero lo que es, no lo decimos. Así que hablamos acerca de él a partir de los posteriores. Con todo, no se nos impide que lo tengamos aunque no lo expresemos, sino que del mismo modo que lo endiosados y los posesos pueden llegar a saber ni más ni menos que esto: que tienen en sí mismos algo superior a ellos aun cuando no saben quién es. (Ἡ, εἰ μὴ ἔχομεν τῇ γνώσει, καὶ παντελῶς

sino, antes bien, que el hombre vive enajenado de sí, inmerso en parajes que le presentan una realidad fragmentada.

El hombre está constituido en lo divino en la raíz misma de su naturaleza, de lo divino recibe el ser de modo intemporal. En este espacio creador se forja su esencia y cada una de sus cualidades propias, cada rasgo específico de su carácter expresa esta realidad originaria<sup>265</sup>.

De modo que esta unión simple no está en acto unas veces sí y otras veces no. El hombre no se halla unido a lo divino en un momento concreto y en otro no. Esta unión es constitutiva de lo humano, es prioritaria ontológicamente a la conformación de la particularidad de un ser concreto, en ella se enhebra y en ella se articula. Si dejara de darse dejaría de existir la posibilidad misma de lo humano.

Esta unión simple a lo divino está “siempre en acto a la manera del Uno (ἀεὶ κατ' ἐνέργειαν ἐνοειδῶς)” señala Jámblico en este texto de *De Mysteriis* 1.3.2 que venimos comentando. Apunta con esta afirmación al modo en que se cumple el vínculo unitivo en el que constituye el ser del hombre. Este vínculo se da de modo intemporal, aconteciendo sin que medie movimiento ni proceso. Esta unión simple está “siempre en acto (ἀεὶ κατ' ἐνέργειαν)”, dándose sin contrario. En ella, la actividad no supone la actualización de una potencia latente. De modo que pudiese permanecer

---

οὐκ ἔχομεν; Ἄλλ' οὕτως ἔχομεν, ὥστε περὶ αὐτοῦ μὲν λέγειν, αὐτὸ δὲ μὴ λέγειν. Καὶ γὰρ λέγομεν, ὁ μὴ ἔστιν· ὁ δὲ ἔστιν, οὐ λέγομεν· ὥστε ἐκ τῶν ὕστερον περὶ αὐτοῦ λέγομεν. Ἔχειν δὲ οὐ κωλυόμεθα, κἂν μὴ λέγομεν. Ἄλλ' ὥσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι γενόμενοι ἐπὶ τοσοῦτον κἂν εἶδειεν, ὅτι ἔχουσι μείζον ἐν αὐτοῖς, κἂν μὴ εἰδῶσιν ὅ τι).”

<sup>265</sup> Esta relación del hombre con lo divino, en la interioridad misma de su constitución propia, atraviesa gran parte de las corrientes de la filosofía clásica ya desde los presocráticos. Lo divino no se concibe como algo frente a lo humano. No hay dos elementos constituidos, uno frente al otro. El hombre y lo divino se hallan enlazados en una dinámica creadora que hunde sus raíces en una semejanza originaria que sostiene el ser mismo del hombre. Este expresa en cada uno de sus perfiles propios esta potencia divina de la que recibe el ser de modo intemporal. De esta manera, el itinerario del hombre hacia lo divino acontece siempre a través de su constitución propia, de su conformación concreta y única. Se trata de una labor que se lleva a cabo en medio de la vida cotidiana de un ser concreto con un carácter específico. Cada perfil de este carácter, en su naturaleza propia, muestra la autenticidad misma de la expresión divina. El camino del hombre hacia lo divino comienza en sí mismo, en sus propias pulsiones e inclinaciones y avanza a través de la alquimia laboriosa de su propio carácter en el encuentro con las cualidades mismas que tiene recibidas de lo divino. Cualquier camino que no pase por la vida cotidiana y por la atención al propio carácter, en sus luces y sus sombras, es un camino cegado. En este sentido, leemos en el fragmento 119 que conservamos de Heráclito que “el carácter del hombre es su demon (ἦθος ἀνθρώπων δαίμων)”.

inactiva para volver posteriormente a la actividad. Esta unión simple es anterior ontológicamente a la potencia y al acto que se implican en un proceso mutuo. Esta actividad es la raíz y el origen de toda potencia en el hombre. Se halla sosteniendo intemporalmente cada facultad en el núcleo mismo de su naturaleza.

La unión del hombre a lo divino no puede ser sustraída ni puede perderse por periodos determinados de tiempo ni puede generarse desde una fractura previa. Esta unión simple es increada, anterior a todo cuanto deviene según el orden del tiempo. No es un ámbito del que el alma pudiera ser separada, para que algo viniera posteriormente a suturar esta separación<sup>266</sup>. Todo cuanto el alma es, lo tiene recibido en la eternidad de la unidad simple que la constituye en su aspecto increado. El proceso de particularización por el que atraviesa el alma en la dinámica que la dota de una estructura personal concreta es un proceso que viene a añadirse a su existencia universal primera. En la conformación de esta estructura personal se expresa la inmensa creatividad de la potencia divina en la que habita el ser más íntimo del alma. La naturaleza expresiva de esta estructura personal no puede separar al alma de una

---

<sup>266</sup> Esta unión íntima del alma a lo divino es señalada del mismo por Plotino. El alma, en su naturaleza mediadora, tiene la capacidad de desplegar la unión simple que la constituye, dando de sí las razones de todas las cosas. Esta extiende su potencia hasta los confines mismos de lo sensible, permaneciendo arraigada en lo inteligible como la condición misma de su esencia. El alma vincula, así, todos los niveles de lo real mostrando su pertenencia íntima. A este respecto leemos en *En.* III 4.3.24: “El alma es muchas cosas; es todas las cosas, tanto las de arriba como las de abajo pasando por toda la gama de la vida. Y así, cada uno de nosotros en un universo inteligible. Por las partes inferiores de este universo estamos en contacto con lo sensible, mientras que por las partes superiores de ese mismo universo estamos en contacto con lo inteligible; y permanecemos arriba con la parte restante de dicho universo inteligible, mientras que con la parte ínfima de ese universo estamos encadenados a lo de abajo, transmitiendo a lo de abajo una especie de emanación, o mejor, una actividad procedente de aquella parte sin menoscabo de aquella. (Ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἢ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὐτῆς μέχρι πάσης ζωῆς, καὶ ἑσμέν ἕκαστος κόσμος νοητός, τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῷδε, τοῖς δὲ ἄνω καὶ τοῖς κόσμου τῷ νοητῷ, καὶ μένομεν τῷ μὲν ἄλλω παντὶ νοητῷ ἄνω, τῷ δὲ ἐσχάτῳ αὐτοῦ πεπεδημένοι τῷ κάτω οἷον ἀπόρροιαν ἀπ’ ἐκείνου διδόντες εἰς τὸ κάτω, μᾶλλον δὲ ἐνέργειαν, ἐκείνου οὐκ ἐλαττουμένου)”. (Cf. *asimismo*, *En.* V3.7.25). La desconexión del alma del principio unitivo, en el que se constituye y en el que mantiene arraigado al conjunto de lo real, es una desconexión perceptiva, en ningún caso ontológica. La cualidad de esta unión simple es fundante, en ella se origina el ser mismo del alma, de ella lo recibe, en un acto unitivo de recepción permanente. Cuando se plantea el itinerario que el alma debe seguir en pos de lo divino no se trata de reparar herida alguna. Antes bien, se busca abrir la percepción del alma a la raíz de su naturaleza más íntima en cuya unidad simple no cabe fractura alguna. De ahí que tanto Jámblico como Plotino insistan en que la conversión del alma a lo divino es una conversión hacia su propio fundamento increado. En ella no se da ningún cambio ontológico sino una ordenación y una apertura de la percepción del alma. En este sentido afirma Plotino en *En.* VI 9.7.30 que “quien se conozca a si mismo también conocerá su origen (ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδήσει καὶ ὀπόθεν)” y Jámblico en *Myst.* 10.1.20 que “el conocimiento de los dioses se acompaña de la conversión hacia nosotros mismos y del conocimiento de nosotros mismos (μετὰ τῆς τῶν θεῶν γνώσεως ἢ πρὸς ἑαυτοὺς ἐπιστροφή καὶ ἡ γνώσις ἑαυτῶν συνέπεται)”.

unión a lo divino que le es constitutiva. Esta unión simple es anterior ontológicamente, tiene prioridad sobre todo otro elemento posterior, dándolo de sí como manifestación y expresión de su plenitud unitiva.

El permanecer del alma en este espacio creador no es un permanecer de aquello que pudiera tornarse impermanente ni su quietud un estarse quieto de aquello que se podría mover. Antes bien, se trata de una quietud anterior a todo movimiento y a todo reposo, que genera el movimiento y el reposo como una manifestación y una expresión de sí. Una permanencia anterior a toda permanencia o impermanencia en el tiempo, que genera la infinita impermanencia de los seres como expresión de su fondo increado.

### ***7.8. La dinámica que se establece entre la unión simple que nos liga a los dioses y el vínculo de pasiones.***

Entre “la unión simple que nos liga a los dioses (ή τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδής συμπλοκή)”, como raíz de la esencia más honda del alma y el “vínculo de pasiones (παθῶν δεσμός)”, como elemento añadido a la misma en la conformación de su estructura personal se establece una dinámica epistémica determinada. En la naturaleza propia de cada uno de estos vínculos se juega el itinerario epistémico que ha de atravesar el alma, en el que se lleva a cabo la metamorfosis de su percepción, de su sensibilidad y de su capacidad misma de experiencia. En la medida en que el alma se desapega del “vínculo de las pasiones”, en esa misma medida se hace transparente a la unidad simple que la conforma en su núcleo mismo. Toda vez que de esta unidad simple procede la potencia de desasimiento del alma. En ella, el alma es libre de sí misma y de todas las cosas antes del tiempo. En esta unión simple, nada le es exterior sino que percibe en sí misma cuanto es, y el núcleo mismo de la infinita multiplicidad del universo como una sola cosa consigo misma. En este espacio originario el alma siente sin obstáculo, ampliando infinitamente su capacidad de percepción y de experiencia.

El itinerario epistémico perfilado por Jámblico no busca añadir nada ajeno al alma, ni modificar su naturaleza, ni suturar herida alguna, ni ponerla en contacto con lo divino como algo frente a sí. Antes bien, busca liberar al alma de su apego al “vínculo

de las pasiones”, de las pulsiones, de los temores, de las preocupaciones, en las que ha llegado a conformar una falsa identidad, a través del emerger en su mirada de esa “unión simple que nos liga a los dioses”, en la que se constituye la naturaleza más honda del alma.

Cuando Jámblico afirma en *De Mysteriis* 8.8.21 que: “Lo inferior es liberado por un orden y un poder superior, y del inferior nos liberamos cuando pasamos a una suerte mejor (τάξει τε μείζονι καὶ δυνάμει λύεται τὰ καταδεέστερα, εἰς βελτίονά τε μεθισταμένων ἡμῶν λῆξιν ἀπόστασις γίνεται τῶν καταδεεστέρων)”, apunta al itinerario que ha de seguir el alma en su camino de conocimiento de sí y al modo en que éste acontece. No apela a un orden superior ajeno al alma, que viniera a liberarla en el nivel de la dualidad. Este orden superior se cumple desde la esencia misma del alma, allí donde la contemplación de los dioses y la contemplación del alma son una misma contemplación y un mismo conocimiento. El orden y el poder superior que tiene la capacidad de liberar al alma de la precariedad cognoscitiva y experiencial en que se encuentra es “la unión simple que nos liga a los dioses, siempre en acto a la manera del Uno”, en la que ésta tiene la raíz de su ser originario y su identidad más honda.

El itinerario epistémico que ha de recorrer el alma se debate, así, entre “la unión simple que nos liga a los dioses”, como instancia primigenia en la que hunde sus raíces el principio superior del alma y el “vínculo de las pasiones”, en el que el alma vive inmersa, sujeta a una experiencia que es comparada con un estado de enajenación o locura o privación de vida. Este itinerario, en cada una de sus particularidades y sus perfiles propios, constituye la epopeya del alma en busca de sí, de la experiencia de su propia plenitud. Una plenitud que la unifica con la plenitud misma del cosmos a la que el genio griego daba en llamar divinidad.

El sentido de lo simbólico en el *De Mysteriis* de Jámblico se inserta en el contexto de las reflexiones en torno a la naturaleza del alma y su constitución íntima en lo divino que venimos de delimitar. En el marco de las claves fundamentales que hemos ido desarrollando, iremos enhebrando, en los capítulos sucesivos, el análisis de su función propia desde la perspectiva del proceso de liberación del alma que acontece

a través del símbolo. De este modo, nuestra atención gravitará sobre la relación interna que establece el alma con el símbolo, atendiendo al cariz mismo de esta dinámica. Toda vez, que descartaremos que éste venga a suturar una quiebra entre el alma y lo divino. Veremos cómo la cualidad unitiva de la actividad divina en la que se incardina el símbolo excluye su comprensión como un elemento que viniera a tender un puente entre el alma y la realidad divina, concebida como algo frente a ella. De la misma manera, se dará de lado la posibilidad de que el símbolo tenga como función atraer lo divino hacia el alma, de modo que ésta pueda contener algo de lo que antes carecía.

Analizaremos el proceso de liberación que facilita el símbolo como un proceso asociado a su capacidad de mediación entre la naturaleza más íntima del alma y su situación actual de precariedad cognoscitiva. Éste media entre “la unión simple que nos liga a los dioses” y “el vínculo de las pasiones”, que vela la experiencia que corresponde a esta condición originaria del alma. Su cualidad propia tiene la capacidad de provocar una dinámica de catarsis en el alma. Atenderemos detenidamente a este proceso, que ha de desvelarnos la conexión profunda que liga la constitución del símbolo y la constitución del alma, como elementos dinámicos que recorren cada uno de los niveles de lo real. El camino de purificación del alma ha de pasar por su desasimiento respecto de su propia estructura personal. Esta experiencia es vivida como una muerte íntimamente ligada al proceso de reminiscencia de sí que acontece en la catarsis. Asimismo, iremos analizando al hilo de nuestras reflexiones el modo de metamorfosis que se genera en la percepción como una interiorización de los sentidos capaz de desembocar en una contemplación unitiva superior que conforma la raíz más honda del alma.

De este modo, trataremos el ámbito de lo simbólico bajo un enfoque que lo ubica en el sentido profundo del pensamiento de Jámblico. Este enfoque viene a ser defendido en el *De Mysteriis* frente a las concepciones supersticiosas que ven en el modo simbólico de las prácticas rituales un medio de atraerse los beneficios de la divinidad o de tender un puente hacia lo divino como si de un ente exterior se tratara. En el contexto de la refutación de tales concepciones, se delimita la función del símbolo como un elemento capaz de conectar con el alma del hombre, facilitando un viaje interior hacia su propio fundamento divino, hacia su identidad originaria. En ella encuentra el hombre su verdadera libertad frente a los múltiples condicionamientos

que le vienen impuestos por una percepción fragmentada y limitada por opiniones erradas en torno a lo real. Este conocimiento profundo de sí, que propicia grados crecientes de liberación en el alma, será el referente principal y el polo atractor de las reflexiones que lleva a cabo Jámblico en torno a la función del símbolo. La salud del alma en la libertad que le proporciona la conexión con su propia raíz divina será el pilar que sostenga su noción de lo simbólico.

## 8. LA NATURALEZA UNITIVA DE LA DINÁMICA SIMBÓLICA.

### **8.1. La comunidad de un amor en concordancia y una unión indisoluble de la unidad (ή θηϊαο όκνλνεηφηο θνιης λία θαι ηφ άδιήι πινο ζπικι νθή ηηο έλώζεσο): una comprensión del símbolo más allá de la dualidad.**

En el presente capítulo, partiendo de las bases que hemos establecido en los capítulos anteriores, comenzaremos acercándonos a la cualidad unitiva de la dinámica simbólica con el fin de descartar una mala comprensión básica en la función propia del símbolo: que éste sirva de puente entre el alma y la realidad divina concebida como una alteridad frente a ella.

El modo de liberación que el símbolo facilita en el alma no se cumple desde el ámbito dual de la referencia externa. La dualidad necesaria a una comprensión en la que algo exterior viniera a liberar al alma y a ponerla en contacto con la divinidad como un ser configurado frente a ella, se halla al margen del modo unitivo de la actividad divina, en la que el símbolo encuentra su misma raíz. En este sentido, leemos en *De Mysteriis* 4.3.10:

“En efecto, si la comunidad de un amor en concordancia y una unión indisoluble de unidad mantiene cohesionada la práctica ritual (ή φιλίας όμονοητικης κοινωνία και τις άδιάλυτος συμπλοκή της ένώσεως συνέχει την ίερατικην άπεργασίαν), para que ella sea realmente divina y superior a toda acción conocida común a los hombres, nada que se diga de ella a partir de las acciones humanas se le ajusta (ουδέν τών άνθρωπίνων έργων έπ' αυτης άρμόζει λεγόμενον), ni el modo de llamar que utilizamos cuando intentamos hacer venir a los que están distantes, ni el dar órdenes como las que damos a los que están alejados, cuando pretendemos de otros que hagan otra cosa; por el contrario, la misma actividad del fuego divino que resplandece universalmente de forma espontánea, sin que se le llame o incite, actúa del mismo modo a través de todos los seres conjuntamente, tanto los que la comunican como los que pueden participar de ella.

Mucho mejor, sin duda, es lo que estamos diciendo ahora, que las obras de los dioses no se llevan a cabo por oposición y diferencia (τὸ μὴ δι'ἐναντιώσεως ἢ διαφορότητος ἀποτελεῖσθαι τὰ τῶν θεῶν ἔργα) como las cosas que se generan suelen producirse, sino que la obra divina en su totalidad se realiza rectamente en ellos por identidad, unidad y acuerdo (ταυτότητι δὲ καὶ ἐνώσει καὶ ὁμολογίᾳ τὸ πᾶν ἔργον ἐν αὐτοῖς κατορθοῦσθαι). Así pues, cuando distinguimos entre invocante e invocado, ordenante y ordenado, mejor y peor, trasladamos en cierta forma la oposición del devenir a los bienes no engendrados de los dioses<sup>267</sup>.

En este pasaje Jámblico pone de manifiesto el modo unitivo en que se lleva a cabo la práctica ritual en cuanto que pertenece al ámbito de la actividad divina, en la que hunde sus raíces la dinámica propia que instaura el símbolo. El espacio simbólico, que se despliega en el marco de la práctica ritual, es contenido por “la comunidad de un amor en concordancia y la unión indisoluble de unidad (ἡ φιλίας ὁμονοητικῆς κοινωνία καὶ τις ἀδιάλυτος συμπλοκὴ τῆς ἐνώσεως)”, leemos en este texto de *De Mysteriis* 4.3.10. Esta comunidad y esta unión, son la comunidad y la unión misma en la que encuentran su unidad los principios originarios de lo real: “La comunidad de la unión indisoluble (κοινωνία τῆς ἀδιαλύτου συμπλοκῆς)” a la que se apuntaba en *De Mysteriis* 1.19.45<sup>268</sup> es la misma comunidad en la que permanece la raíz de la que emana la operatividad propia del símbolo<sup>269</sup>. Esta comunidad inefable se halla sosteniendo y fundamentando ontológicamente el orden mismo de la realidad. Se halla,

---

<sup>267</sup> Εἰ γὰρ ἡ φιλίας ὁμονοητικῆς κοινωνία καὶ τις ἀδιάλυτος συμπλοκὴ τῆς ἐνώσεως συνέχει τὴν ἱερατικὴν ἀπεργασίαν, ἴν' ὄντως ἡ θεία καὶ ὑπερέχουσα πᾶσαν τὴν γιγνωσκομένην κοινὴν ἀνθρώποις διάπραξιν, οὐδὲν τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων ἐπ' αὐτῆς ἀρμόζει λεγόμενον, οὔτε τὸ προσκαλεῖν οὕτως, ὡς τὰ ἀφεστηκότα ἡμεῖς προσαγόμεθα, οὔτε τὸ κελεύειν τοιοῦτον ὅποιον τοῖς κεχωρισμένοις, ὡς ἕτερον ἐξ ἐτέρων ἐγχειρίζομεν· ἡ αὐτὴ δὲ τις ἐνέργεια κοινῶς ἀυθαίρετος ἐλλάμπουσα τοῦ θεοῦ πυρὸς ἀυτόκλητός τε καὶ αὐτενέργητος δι' ὅλων ὡσαύτως ἐνεργεῖ τῶν μεταδιδόντων ὁμοῦ καὶ τῶν μεταλαμβάνειν αὐτῆς δυναμένων. Πολὺ δὴ οὖν κρεῖττον ἐστὶ τὸ νυνὶ λεγόμενον, τὸ μὴ δι'ἐναντιώσεως ἢ διαφορότητος ἀποτελεῖσθαι τὰ τῶν θεῶν ἔργα, ὥσπερ δὴ τὰ γινόμενα εἶωθεν ἐνεργεῖσθαι, ταυτότητι δὲ καὶ ἐνώσει καὶ ὁμολογίᾳ τὸ πᾶν ἔργον ἐν αὐτοῖς κατορθοῦσθαι. Ἐὰν μὲν οὖν καλοῦν ἢ καλούμενον ἢ ἐπιτάττον ἢ ἐπιταττόμενον ἢ κρεῖττον ἢ χεῖρον διαιρῶμεν, τὴν τῶν γενέσεων ἐπὶ τὰ τῶν θεῶν ἀγέννητα ἀγαθὰ μεταφερομέν πως ἐναντιότητα.

<sup>268</sup> Cf. epígrafe 7.6 y 7.7, supra p. 199 ss.

<sup>269</sup> De ahí que en *De Myst.* 1.21.14 Jámblico afirme que el ritual realizado según las normas hieráticas: “posee medidas eternas de lo que existe (Ἐχει δὲ μέτρα τῶν ὄντων ἀΐδια)”. Muestra con ello el aspecto ontológico en el ancla su operatividad el ámbito simbólico. Éste no puede entenderse sin la articulación profunda que liga su naturaleza a la naturaleza misma de la realidad. Los principios en los que se constituye y se articula lo real abrazan el sentido del símbolo en su misma raíz y le conceden la fuerza operativa que despliega en el ámbito epistémico.

por tanto, más allá de toda dualidad y de la posibilidad de la referencia externa de un ente a otro ente, desde la alteridad de lo que se ha constituido de manera separada. Esta comunidad se encuentra instaurando originariamente el ser mismo de lo causado, anterior ontológicamente a la conformación misma de la individualidad y del espacio de diferenciación en el que un sujeto puede ubicarse frente a otros sujetos<sup>270</sup>.

Esta comunidad primordial, que conforma el espacio creador en el que son constituidos los seres, delimita el modo de actividad propia de lo simbólico. Todo cuanto tiene que ver con el símbolo parte de esta comunidad fundante y tiene en ella su *telos* mismo. A la hora de comprender la función propia del símbolo hemos de tener presente el modo unitivo de esta comunidad en la que no cabe dualidad alguna. De ahí que no se pueda acceder a ella desde la exterioridad del objeto. Todo ser constituido en su particularidad propia, en tanto que despliega su actividad en orden a esta individualidad cerrada sobre sí, introduciéndose en la lógica de la fragmentación de sujeto y objeto, se halla alejado del modo de actividad de esta comunidad primordial.

El símbolo, en su carácter propio, en tanto que arraigado en el modo unitivo de esta comunidad, tiene la capacidad de mediar en este alejamiento, que, en última instancia, es un alejamiento perceptivo. Ahora bien, esta mediación es interna, se da precisamente desde el ámbito mismo en el que no hay dos términos entre los que mediar. La actividad propia del símbolo no puede establecer un puente entre la alteridad propia de dos elementos diferenciados según un modo separado. Su mediación consiste en descubrir la conexión unitiva, la comunidad primordial, en la que no puede haber dos, sino la unidad simple de un espacio que constituye en sí mismo la infinita multiplicidad de lo real.

Jámblico en este texto de *De Mysteriis* 4.3.10 señala la cualidad de la actividad divina que abraza el símbolo, mostrando insistentemente que ésta no se lleva a cabo a través de los modos duales de la referencia externa. Excluye con ello el modo de comprensión de lo simbólico según el cual éste vendría a poner en conexión dos elementos diferenciados, el alma y la divinidad. A este respecto afirma en este mismo texto que: “si distinguimos entre invocante e invocado, ordenante y ordenado, mejor y

---

<sup>270</sup> A este respecto, cf. epígrafe 7.2, supra p. 184.

peor, trasladamos en cierta forma la oposición del devenir a los bienes no engendrados de los dioses (Ἐὰν μὲν οὖν καλοῦν ἢ καλούμενον ἢ ἐπιτάττον ἢ ἐπιταπτόμενον ἢ κρείττον ἢ χεῖρον διαιρῶμεν, τὴν τῶν γενέσεων ἐπὶ τὰ τῶν θεῶν ἀγέννητα ἀγαθὰ μεταφέρομέν πως ἐναντιότητα.)”. La radicalidad de esta afirmación muestra que en el marco operativo que establece el símbolo, en tanto que vinculado a la actividad divina, no hay una relación de dos términos. No hay una persona que invoque y una divinidad invocada, no hay alguien que ordene y una divinidad a la que se ordene algo, no hay ni mejor ni peor. La proyección de esta oposición sobre el ámbito de lo divino consiste en una traslación de los modos de actividad que se dan desde la exterioridad del objeto a un orden que trasciende, por su propia naturaleza, el nivel de los entes constituidos uno frente al otro.

En este sentido, en este texto, se acentúa que el modo unitivo de la actividad divina no puede ser referido a través de las categorías duales desde las que se aprende la actividad humana. Esta última se desarrolla, en tanto que actividad de un ser particular, en el ámbito dual de la referencia externa, en el que un sujeto actúa sobre un objeto o bien interactúa con otros sujetos. De ahí que en el texto se afirme respecto a la práctica ritual, que se realiza según una comunidad unitiva primordial, que “nada de lo que se diga de ella a partir de las acciones humanas se le ajusta (οὐδὲν τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων ἐπ’ αὐτῆς ἀρμόζει λεγόμενον)”. Jámblico utiliza el verbo ἀρμόζω para poner de manifiesto esta inadecuación al modo unitivo de la actividad divina de las categorías duales en que se mueve el modo humano de actividad. Este verbo apunta a aquello que se ajusta, a lo que se adapta a alguna cosa, a lo que conviene, a lo que guarda armonía o proporción, a lo que está de acuerdo. De este modo, viene a acentuarse la asimetría de la acción divina respecto de la acción humana. Éstas pertenecen a un orden de realidad que no es proporcional: El nivel en el que se lleva a cabo la actividad humana pertenece a aquello que ha desarrollado una particularidad en el tiempo, introduciéndose en el ámbito de los opuestos según esta particularidad concreta. El nivel de la actividad divina se da con prioridad ontológica, según la comunidad inefable que abraza toda oposición desde una unidad primordial.

La actividad divina que fundamenta la práctica ritual, en cuyo seno se despliega la potencia propia del símbolo, es superior (ὑπερέχουσα) a la acción común a los

hombres, afirma Jámblico en este pasaje de *De Mysteriis* 4.3.10. Esta actividad divina no es contraria a la acción humana, no puede formar con ella un par, de modo que en un extremo se encontrara la actividad divina y en el opuesto la actividad humana. La actividad divina trasciende las categorías desde las que se desarrolla la actividad humana en tanto que las supera y no puede ser comprendida desde las mismas. Es la propia actividad divina la que se encuentra fundamentando toda acción en el hombre desde la comunidad originaria en la que todos los seres hallan su fundamento propio. Si la actividad divina no estuviese abrazando y comprendiendo la esencia de lo humano desde su misma raíz, éste no podría desplegar actividad alguna en el orden del tiempo.

La actividad divina se da más allá de toda oposición, incluida la oposición al modo humano de actividad. Es importante comprender que Jámblico no pretende contraponer la actividad humana y la actividad divina como si se tratara de dos modos de actividad que pudieran darse en el mismo nivel de realidad o medirse según las mismas categorías. Éste muestra insistentemente que la distinción que se da entre estos dos modos de actividad consiste en que se despliegan según órdenes de realidad diversos. De ahí que únicamente trascendiendo las categorías duales de la referencia externa se pueda acceder a un modo de actividad que supera estas categorías a nivel ontológico: Mientras el hombre se encuentre reducido a la actividad que tiene lugar en orden a la referencia externa se hallará infinitamente alejado del modo de actividad que propicia el símbolo. Este alejamiento no es, por lo demás, un alejamiento de algo distinto, a lo que pudiera acercarse desde el exterior sino un alejamiento perceptivo de la raíz misma de su esencia, de su identidad más honda. Cualquier modo en que intente comprender la actividad divina desde el marco dual de la referencia externa no hará sino proyectar la cualidad de la actividad en la que vive inmerso sobre el ámbito de lo divino.

**8.1.1. Ni el modo de llamar que utilizamos cuando intentamos hacer venir a los que están distantes (νύηε ηὸ πξνζθαι εἰλ νύησο, ὡο ηὰ ἀθεζεθεθὸηα ἡκειὸ πξνζαγὸκ εζα), ni el dar órdenes como las que damos a los que están alejados (νύηε ηὸ θει εὐεηληνηῶηηλ ὀπνῖνλ ηηνῖο θερσζηζηκ ἔλνηθ).**

En sintonía con lo que venimos afirmando, el texto de *De Mysteriis* 4.3.10 que comentamos, especifica el modo en que no debe ser comprendida la práctica ritual en cuyo marco se despliega la potencia del símbolo. Jámblico explicita que no se ajustan a la práctica ritual “ni el modo de llamar que utilizamos cuando intentamos hacer venir a los que están distantes (οὐτε τὸ προσκαλεῖν οὕτως, ὡς τὰ ἀφεστηκότα ἡμεῖς προσαγόμεθα), ni el dar órdenes como las que damos a los que están alejados, cuando pretendemos de otros que hagan otra cosa (οὐτε τὸ κελεύειν τοιοῦτον ὅποιον τοῖς κεχωρισμένοις, ὡς ἕτερον ἐξ ἑτέρων ἐγχειρίζομεν)”. Con ello viene a aclarar la falsedad de la comprensión que ve en el ámbito simbólico un modo de invocar o de dar órdenes a los dioses como entidades separadas que estuviesen distantes y alejadas.

La cualidad propia de lo simbólico, y la relación a lo divino que propicia, no guarda analogía con el modo de llamar que un hombre utilizaría para hacer venir a alguien que se encontrara distante. El símbolo despliega su actividad en orden a aquello que constituye la raíz de la naturaleza del hombre, “la unión simple que nos liga a los dioses (ἡ τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδῆς συμπλοκή)”. Esta unión está ya fundamentando el ser del hombre, antes de que éste tenga la capacidad de llamar a otro como a alguien frente a sí. En esta unión no hay nada frente al hombre, en ella, éste habita en la contemplación de lo divino, abrazando en esta contemplación todas las cosas en su unidad originaria. Lo divino no es algo frente al hombre sino la raíz más honda de su misma esencia. No tiene, pues, sentido comprender la función propia del símbolo como un modo de llamar a los que están distantes. Pues ni lo divino está distante ni puede ser aprendido con las categorías duales desde las que se lleva a cabo el llamar humano.

Del mismo modo, es una concepción errada la que ve en el símbolo un medio para dar órdenes a los dioses con el fin de provocar un cambio en determinadas circunstancias adversas o de generar determinados beneficios. Esta comprensión

concibe a los dioses como artífices caprichosos del mundo y de la vida de los hombres. Artífices que rigen el mundo desde el exterior, como algo creado frente a sí, en lo que gobiernan a través de una voluntad que se concibe por analogía con la voluntad humana. Desde esta voluntad mandarían al hombre castigos o recompensas. Así, de la misma manera que se puede coaccionar la voluntad particular de un hombre se podría coaccionar la voluntad de los dioses para apartar aquello que los hombres consideran males o atraer aquello que consideran bienes.

Lejos se halla la cosmovisión perfilada por Jámblico de este modo de concebir lo divino a la manera de una entidad separada del hombre y de la constitución misma del cosmos. Lo divino no es algo frente al hombre o algo frente al mundo, que posea una voluntad referida al exterior. En lo divino se conforman las medidas mismas del mundo<sup>271</sup>. Todo cuanto ha llegado alguna vez a la existencia hunde sus raíces en la potencia creadora de lo divino, permaneciendo en esta potencia en la eternidad y siendo con ella una sola cosa, en el fondo originario mismo de su esencia. La voluntad divina, en su unidad íntima, anterior ontológicamente a la conformación de la multiplicidad, crea en sí misma todas las cosas. En este crear todas las cosas, las arraiga en sí misma, en el espacio primordial en el que no hay dos, uno que quiso crear y otro que resultó de esta voluntad. La voluntad divina no se refiere a nada distinto de sí sino que consiste en un único acto de contemplación, anterior al orden mismo del tiempo. En esta contemplación de lo divino son creadas las medidas mismas de todos los seres. En ella, lo divino contiene la plenitud misma del mundo como una sola cosa consigo mismo. La voluntad de esta plenitud no se refiere al exterior sino que contiene en sí misma el aspecto increado de todos los seres.

Así, la concepción que ve en la potencia simbólica que se despliega en los ritos místéricos un medio de dar órdenes a los dioses, coaccionando su voluntad para conseguir determinados beneficios es una concepción errada en todos los sentidos. No sólo porque concibe la naturaleza misma de lo divino de un modo inadecuado, así como su relación con el hombre y con el mundo, sino porque, además, en el marco de estas mal comprensiones básicas, proyecta el modo en que un hombre daría una orden a otro sobre un ámbito ajeno a esta dualidad. Tal es el error que viene a señalar

---

<sup>271</sup> Cf. entre otros textos *Myst.* 1.7.32, 1.8.38 ss. o 1.9.1 ss.

Jámblico en este texto de *De Mysteriis* 4.3.10, afirmando que no se ajusta a la cualidad de la práctica ritual “el dar órdenes como las que damos a los que están alejados, cuando pretendemos de otros que hagan otra cosa (τὸ κελεύειν τοιοῦτον ὅποιον τοῖς κεχωρισμένοις, ὡς ἕτερον ἐξ ἑτέρων ἐγχειρίζομεν)”.

Éste acentúa el ámbito de alteridad en el que se lleva a cabo el acto de dar órdenes entre los hombres con la expresión “ὡς ἕτερον ἐξ ἑτέρων”. De un lado, en la orden, se pretende algo de otros (ἐξ ἑτέρων). Esto es, se da una orden a alguien distinto, constituido frente al que da la orden, en el marco de la dualidad propia de dos seres conformados según su propia particularidad separada. De otro lado, se pretende que este otro haga otra cosa (ἕτερον). Ambos modos de alteridad son ajenos a la actividad divina, que se da sin contrario, en el espacio unitivo donde no cabe hablar de dos particularidades conformadas una frente a otra. Así como no cabe hablar de lo divino y de su actividad en términos duales. Lo divino no puede concebirse como un sujeto que actuara de una manera o de otra, de tal manera que haciendo una cosa pudiese hacer otra.

### **8.1.2. La misma actividad del fuego divino (ἢ αὐτῆ δέ ἡο ἐλέξεγεη ηνῶ ζεῖνπ ππζῶο): el marco de constitución de la naturaleza del ámbito simbólico.**

La actividad divina pertenece a lo divino de modo simple, siendo con ello una sola cosa. La simplicidad de lo divino confiere una unidad primordial a su esencia y a su actividad, no referida a nada exterior<sup>272</sup>. En la unidad simple de la actividad divina

---

<sup>272</sup> A este respecto afirma Jámblico en *De Mysteriis* 1.4.30 en relación a los géneros superiores: “En ninguno de ellos, en efecto, se da la oposición entre acción y pasión, y algunas de sus actividades, son consideradas absolutas e inmutables, sin relación con lo opuesto; en consecuencia no admitimos en este ámbito los movimientos provenientes del agente o del paciente. En absoluto, pues, en cuanto al alma aceptamos el movimiento autónomo proveniente del motor o del movido, sino que suponemos que es un movimiento simple, esencial y propio, sin relación con otro (Οὐδενὶ γὰρ αὐτῶν ἢ τοῦ δρᾶν καὶ πάσχειν ἔνεστιν ἐναντίωσις, ἀπόλυτοι δέ τινες αὐτῶν καὶ ἄτρεπτοι καὶ ἄνευ τῆς πρὸς τὸ ἀντικείμενον σχέσεως θεωροῦνται αἱ ἐνέργειαι· ὅθεν οὐδὲ τὰς τοιαύτας κινήσεις τὰς ἐκ ποιούντος καὶ πάσχοντος ἐπ’ αὐτῶν παραδεχόμεθα. Οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τὴν ἀπὸ τοῦ κινουῦντος καὶ κινουμένου προσιέμεθα αὐτοκινήσιαν, ἀπλὴν δέ τινα κίνησιν οὐσιώδη αὐτῆς ἑαυτῆς οὔσαν, καὶ οὐ πρὸς ἕτερον ἔχουσαν σχέσιν)”. En este movimiento esencial del alma se constituye su potencia creativa. Esta da de sí las medidas de todos los seres, no como quien realiza algo distinto de sí, sino en tanto que despliega en ellas su propia contemplación primordial de lo divino. De este modo, la espontaneidad es connatural al movimiento propio de la vida que es anterior ontológicamente a los modos de oposición que se dan en el razonamiento. La prioridad de los movimientos internos de la vida, en su orden y su equilibrio esencial, sobre el ámbito de la discursividad predicativa es una nota común a las reflexiones que se llevan a cabo en el Neoplatonismo. Plotino habla, en este sentido, en *En.* 6.2.21.37 de “las razones anteriores al

no hay ni interior ni exterior sino el espacio creador mismo en el que es constituida la multiplicidad infinita del mundo. La espontaneidad de la actividad divina consiste precisamente en la simplicidad de lo que no conoce contrario sino que se despliega según su propia naturaleza, desarrollando en ella las medidas de todas las cosas. Ésta es prioritaria ontológicamente, se da allí donde no cabe hablar separadamente de alguien que hace, de su acción y de la obra resultante. Esta espontaneidad constituye el espacio creador que origina todas las cosas y las mantiene en su ser. A este modo de espontaneidad se refiere Jámblico en este pasaje de *De Mysteriis* 4.3.10 al afirmar que “la misma actividad del fuego divino resplandeciendo universalmente de forma espontánea (ἢ αὐτὴ δὲ τις ἐνέργεια κοινῶς αὐθαίρετος ἐλλάμπουσα τοῦ θεοῦ πυρὸς)”.

Este resplandecer de forma espontánea (αὐθαίρετος) pertenece a una actividad centrada en sí misma, no porque se dé sin referencia a otras cosas que se encontraran frente a ella. Se trata de una actividad centrada en sí misma porque acontece antes de toda distinción, generando en sí misma las medidas mismas de toda distinción y de toda multiplicidad. Allí donde se da la actividad espontánea del fuego divino se halla el fondo primordial de todas las cosas. En este sentido, “actúa del mismo modo a través de todos los seres (δι' ὅλων ὡσαύτως ἐνεργεῖ)”, sosteniéndolos en sí misma en este acto estable, centrado en sí mismo. De ahí que no esté condicionada por nada exterior, ni en su finalidad ni en su origen. De ahí que, en la simplicidad pura de su naturaleza, no quepa la fragmentación entre la voluntad, la acción y la obra, de modo que pudiera sufrir algún obstáculo.

---

razonamiento (ἐν τοῖς λόγοις πρὸ λογισμοῦ)”, refiriéndose a las razones constitutivas de la vida como pertenecientes a un espacio creador unitivo capaz de desplegar su potencia de modo esencial y espontáneo. De algún modo, la acción propia del hombre, en tanto que ser particular inmerso en un mundo fragmentado, se lleva a cabo con esfuerzo, precisamente por su desconexión perceptiva respecto de los movimientos espontáneos de la vida, que pertenecen al alma del hombre en lo más hondo de sí. El retorno del hombre a este fondo de su propia vida anímica está, de este modo, vinculado a la recuperación de una acción espontánea que se acompasa a los movimientos mismos de la vida del cosmos. Así leíamos en *En.* V8.7.30: “Y parecíame a mi que si nosotros fuéramos modelo, esencia y forma a la vez que la forma operante en este mundo fuera nuestra propia esencia, también nuestra actividad creativa prevalecería sin esfuerzo (Ἐδόκει δέ μοι, ὅτι καί, εἰ ἡμεῖς ἀρχέτυπα καὶ οὐσία καὶ εἶδη ἅμα καὶ τὸ εἶδος τὸ ποιοῦν ἐνταῦθα ἦν ἡμῶν οὐσία, ἐκράτησεν ἂν ἄνευ πόνων ἢ ἡμετέρα δημιουργία)”. Cf. supra nota 210.

De esta manera, se viene a demarcar un contraste fundamental entre el modo en que tiene lugar la acción del hombre, en tanto que ser particular inmerso en el marco categorial que posibilita la referencia externa, y el modo en que acontece la actividad divina, en cuyo seno se despliega la potencia del símbolo. Mientras que la acción humana, como el modo de llamar o de dar órdenes, se vincula a la alteridad con el uso enfático de la expresión “ὡς ἕτερον ἐξ ἑτέρων”, la actividad divina queda vinculada insistentemente a términos que acentúan su identidad estable, su potencia centrada en sí misma. Así, afirma en este pasaje de *De Mysteriis* que venimos analizando que “**la misma actividad del fuego divino (ἡ αὐτῆ) δέ τις ἐνέργεια) que resplandece de forma espontánea (αὐζαίξις ἔστιν), auto reclamándose y auto actualizándose (αὐτηόθιη ἰσχύει αὐτελέξις ἔστιν), actúa del mismo modo (ὡς αὐτῆ) a través de todos los seres conjuntamente**”. Jámblico quiere manifestar de modo claro que la identidad estable de la actividad divina, en su simplicidad, es siempre la misma (αὐτῆ) y actúa del mismo modo (ὡς αὐτῆ), referida a sí misma (αὐτηόθιη ἰσχύει αὐτελέξις ἔστιν). Con ello excluye expresamente la viabilidad de la concepción que ve en la potencia del símbolo el modo de propiciar una relación con lo divino como algo distinto del hombre en lo éste pudiese influir de alguna manera.

Lo divino no pertenece al ámbito de la alteridad sino que lo trasciende, en una identidad originaria, sin relación con lo opuesto. Esta identidad originaria no es otro ni puede hacer otra cosa. En su no ser otro, no constituye una entidad frente al hombre ni frente al cosmos sino que “actúa del mismo modo a través de todos los seres”. Esta identidad originaria el hombre jamás podrá encontrarla frente a él, desde las categorías propias de la referencia externa. El símbolo, en su capacidad mediadora, no conduce al hombre a algo frente a sí, ni le pone en relación con nada distinto, ni le permite dar órdenes a algo distinto para que actúe de otra manera, más acorde con sus propios intereses. La actividad divina no pertenece al orden de los intereses particulares de un individuo concreto. Ésta contiene la plenitud propia de lo humano en tanto que, trascendiendo todo interés, universaliza el alma y la unifica con el fondo mismo de toda realidad. Allí nadie posee nada ni atiende a su propio interés sino que se ha unificado con la raíz de todas las cosas y su interés es el interés mismo del conjunto.

De este modo, la operatividad propia de lo simbólico no se desarrolla en orden a la vinculación de dos elementos, el alma y lo divino, por un tercero, el símbolo. La dinámica que el símbolo propicia en el alma viene posibilitada por la comunidad originaria en la que ambos se constituyen. Es este estar contenidos de modo esencial en “la comunidad de un amor en concordancia y una unión indisoluble de la unidad (ἡ φιλίας ὁμοιοτητικῆς κοινωνία καὶ τις ἀδιάλυτος συμπλοκὴ τῆς ἐνώσεως)” lo que presta al símbolo su operatividad propia y lo que genera la posibilidad de que inaugure en el alma un viaje hacia su propio fundamento divino. Si el alma no estuviese ya unida a lo divino en la raíz misma de su esencia, nada podría provocar esta unión. Pues en su simplicidad, esta unión no puede ser constituida desde una dualidad y en su intemporalidad, no puede ser generada.

La función propia del símbolo no se da a modo de enlace entre dos elementos constituidos uno frente al otro. Tampoco como sutura de una quiebra primordial entre el alma y lo divino. La dinámica que instaura lo simbólico se da según la cualidad divina de la unidad que sostiene y conforma lo real. Jámblico utiliza la imagen del fuego<sup>273</sup> para referirse a la inmensa potencia creadora que atraviesa lo real

---

<sup>273</sup> La imagen del fuego, referida a la potencia creativa del principio originario de lo real, atraviesa toda la filosofía neoplatónica. En este sentido, cf. entre otros textos, *En.* IV 8.3.19-25 donde Plotino compara el alma del cosmos con una gran hoguera, de la que provienen las almas humanas como hogueras más pequeñas: “Es como si del fuego universal proviniesen, de un lado, una hoguera grande y, de otro, unas hogueras pequeñas; más la esencia universal del fuego es la del fuego universal, o mejor, aquella de la que proviene aun la del fuego universal (Ἡ ὡς ἐκ τοῦ παντός πυρός τὸ μὲν μέγα, τὸ δὲ μικρὰ πῦρ εἶη· ἔστι δὲ ἡ πᾶσα οὐσία ἢ τοῦ παντός πυρός, μᾶλλον δὲ ἀφ’ ἧς καὶ ἡ τοῦ παντός)”. La utilización de la imagen del fuego continúa una larga tradición que se remonta a los presocráticos y deja su huella en la filosofía de Platón. Éste, como es sabido, señala al sol como hijo del Bien en los libros centrales de la *República*. En el texto del *De Mysteriis* que nos ocupa, resuena el eco del fg. 22 B 30 de Heráclito: “fuego eterno que se enciende y se apaga según medida (πῦρ αἰεζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα)”. Es ésta una de las imágenes más queridas para Jámblico, en ella se pone de relieve el carácter activo y unificador del principio primero de lo real. El modo unitivo en que el principio originario sostiene y conforma lo real en su misma raíz viene a ser señalado con esta imagen, en *De Mysteriis* 2.4.65, aquí leemos: “El fuego de los dioses brilla indivisible, inexpresable y llena totalmente las profundidades del mundo (τὸ μὲν τῶν θεῶν πῦρ ἄτομον ἀφθελκτον ἐκλάμπει, καὶ πληροῖ τὰ ὅλα βάθη τοῦ κόσμου)”. El carácter transformador del camino epistémico, que persigue la contemplación de este principio originario que “llena las profundidades del mundo”, se pone de manifiesto de modo privilegiado en la naturaleza del fuego. Este camino epistémico no se agota en el ámbito predicativo sino que busca la asimilación del que contempla y de lo contemplado, en una transformación operativa que conduce al alma al lugar mismo de la semejanza. De la misma manera que el fuego, en su naturaleza purificadora, unifica consigo mismo todo cuanto se acerca a su potencia. En este sentido, Jámblico, se refiere a los teúrgos como “los verdaderos atletas del fuego (τῶν ἀληθινῶν ἀθλητῶν περὶ τὸ πῦρ)” en *De Mysteriis* 2.10.43. Muestra con ello el carácter activo del conocimiento, concebido al modo platónico como asimilación a la divinidad. Asimismo, pone de manifiesto que en este itinerario de transformación juega un papel importante el valor, que permite acometer con arrojo este camino a través del fuego purificador. En él, el alma es despojada de todo aquello en lo que ha

arraigándolo en sí misma. En este fuego creador no hay diferencia entre el que comunica y el que recibe, en ambos, todo cuanto resplandece recibe su luz de este principio. De este modo, la dualidad misma que se establece entre un ser que da y otro que recibe es una dualidad proyectada desde categorías cuyo ámbito de despliegue es posterior.

En la cualidad unitiva de la actividad divina el que comunica y el que recibe lo hace en tanto que arraigado en el fondo mismo de la divinidad. El que comunica la actividad divina la ha recibido en el lugar en el que él mismo es igual y semejante a lo divino en la eternidad. El acto mismo de comunicarla se da como imagen de la generosidad increada de esta actividad, que extiende su potencia hasta los confines mismos de lo sensible. Asimismo, el que la recibe ha de recibirla en el lugar en el que

---

forjado una falsa identidad, llegando a descubrir su unión profunda con el fuego de los dioses que “llena las profundidades del mundo”. De este modo, el camino de contemplación de lo divino lleva al alma a la unificación con su propia profundidad, que es la profundidad misma en la que habita el orden del mundo. La imagen del fuego es, además, muy querida para Jámblico por su fuerte presencia en los *Oráculos Caldeos*. En ellos esta imagen es utilizada en la misma línea que traza la filosofía desde Heráclito, incardinando esta comprensión en la tradición de los oráculos que, en época helenística, habían integrado naturalmente la sabiduría oriental tan admirada por los griegos ya desde los orígenes de la filosofía. En los *Oráculos Caldeos* la filosofía platónica viene a servir de planta teórica sobre la que se declina esta formulación oracular que pone de relieve el carácter operativo del conocimiento. La imagen del fuego señala la profunda unidad de lo real y su articulación inmanente con la naturaleza creadora del alma en conexión con el intelecto. En este sentido, leemos en el fg. 10: “Todas las cosas han nacido de un fuego único (εἰσὶν πάντα ἐνὸς πυρὸς ἐκγεγαῶτα)” y en el fg. 39: “El intelecto paterno engendrado por sí mismo sembró en todas las cosas el lazo cargado de fuego del amor (πατρικὸς νόος αὐτογένεθλος πᾶσιν ἐνέσπειρεν δεσμὸν πυριβριθῆ ἔρωτος)”. Asimismo, el alma es ubicada en un lugar mediador en tanto que transmite la potencia del principio originario a la infinita variedad de lo real, conteniendo en sí misma la plenitud del mundo. En el fg. 96 leemos: “Porque el alma, que es como un fuego brillante por la potencia del padre, permanece inmortal, es señora de vida y contiene las plenitudes de los múltiples senos [del mundo] (Ὅτι ψυχῆ, πῦρ δυνάμει πατρὸς οὔσα φαιερὸν, ἀθάνατός τε μένει καὶ ζωῆς δεσπότης ἐστὶν καὶ ἴσχει <κόσμου> πολλῶν πληρώματα κόλπων)”. La imagen del fuego viene, así, a conformarse en la manifestación privilegiada del itinerario que el alma ha de seguir en pos de su propio fundamento divino en el que habita el fundamento divino mismo de la realidad. “Es necesario que te aproximes hacia la luz y hacia los esplendores del padre, desde donde te ha sido enviada el alma vestida con un intelecto múltiple (Χρή σε σπεύδειν πρὸς τὸ φᾶος καὶ πρὸς Πατρὸς ἀυγᾶς, ἔνθεν ἐπέμφθη σοι ψυχῆ πολλὴν ἐσσαμένη νοῦν)” leemos en el fg. 115 o en el fg. 121: “Porque el mortal que se ha aproximado al fuego tendrá la luz de dios (τῷ πυρὶ γὰρ βρότος ἐμπελάσας φᾶος ἕξει)”. Proclo también se hará eco de esta formulación que expresa la comprensión del camino del conocimiento como camino de transformación incardinado en la filosofía platónica. Ésta es considerada como un marco teórico privilegiado capaz de articular y dar sentido a las prácticas místicas del helenismo. En su comentario a los *Oráculos Caldeos* 2.20 leemos: “Consagremos pues a dios este himno: abandonemos la sustancia que fluye; vayamos hacia el verdadero fin la asimilación con él (cf. *Teeteto* 176. b.1) [...] hagámonos fuego, caminemos a través del fuego. Tenemos camino libre hacia el ascenso. Un Padre conduce habiendo abierto caminos de fuego para que a causa del olvido no fluyamos como una sustancia abyecta (Ὑμνον οὖν τῷ θεῷ τοῦτον ἀναθῶμεν· καταλίπομεν τὴν ῥέουσαν οὐσίαν· ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν ἀληθῆ σκοπὸν, τὴν εἰς αὐτὸν ἐξομοίωσιν·[...] πῦρ γενώμεθα, διὰ πυρὸς ὀδεύσωμεν. Ἔχομεν εὐλύτον ὁδὸν εἰς ἀνέλευσιν· Πατὴρ ὀδηγεῖ πυρὸς ὁδοῦς ἀναπτύξας μὴ ταπεινὸν ἐκ λήθης ῥεῦσωμεν χεῦμα.)”

es semejante a lo divino, antes de la constitución de su individualidad. De esta manera, en esta recepción recibe su ser mismo, abierto infinitamente al fondo creador de la divinidad.

La actividad del fuego divino, en su simplicidad, no se da a nada distinto sino que en el acto de darse lo hace semejante a sí mismo en la eternidad. De ahí que el fuego, en su capacidad de asimilación, sea tomado como imagen de esta potencia inmensa que atraviesa todas las cosas, conformándolas en sí misma. El pilar del marco en el que se desarrolla la operatividad propia del símbolo se incardina en el modo de constitución de lo real en la actividad unitiva de este principio originario: El símbolo está arraigado, en su núcleo mismo, en el modo unitivo de esta actividad y en este estar arraigado conecta con la profundidad de la realidad. En este fondo insondable, que dota de una unidad fundante a lo real, no se puede hablar de dos sino de una inmensa potencia creadora que da de sí la posibilidad misma de la multiplicidad como una totalidad en orden y equilibrio.

De este modo, la operatividad propia del símbolo, su capacidad de mediación, trasciende todo marco dual de referencia. El sentido mismo de lo simbólico procede del carácter unitivo de la actividad divina en la que no cabe hablar de dos. La actividad divina no puede ser invocada por nada distinto, nada distinto puede unirse a ella. Ésta, en su condición fundante, *se auto reclama y se auto actualiza* (ἀυτόκλητός τε καὶ αὐτενέργητος), llevando al acto en sí misma a todas las cosas y conteniéndolas en sí misma en su aspecto increado. Nada que se halle inmerso en las categorías duales, propias de la fragmentación del devenir, puede invocar, desde las mismas, a esta actividad estable del fuego divino, que se encuentra ya actuando a través de todos los seres, sin un antes y un después. Aquel que desee invocar a la actividad divina ha de acceder al lugar mismo de la semejanza del que recibe su ser, en el que ésta se invoca eternamente a sí misma y se actualiza a sí misma.

### **8.1.3. Por identidad, unidad y acuerdo (ἡαὐτόηε ἡιδὲ θαὶ ἐλώζη θαὶ ὀκνὶ νγία).**

Jámblico insiste de nuevo, en el texto de *De Mysteriis* 4.3.10 que estudiamos, en el contraste entre el modo dual en que acontece la acción humana y el modo unitivo en que se cumple la actividad divina. Éste insiste una y otra vez en esta diferenciación,

con el fin de poner en evidencia el error de la concepción que comprende la práctica ritual como una manera de establecer un puente o de invocar a lo divino como algo distinto, desde la exterioridad en la que se mueve la acción humana. Al contraste que hemos analizado entre la alteridad propia de la acción humana y la identidad propia de la actividad divina, se une el contraste paralelo entre la oposición y la diferencia (ἐναντιώσεως ἢ διαφορότητος) propia del ámbito del devenir y la identidad, la unidad y el acuerdo (ταυτότητι δὲ καὶ ἐνώσει καὶ ὁμολογίᾳ) propio de la obra divina. De este modo se afirma en este texto que: “las obras de los dioses no se llevan a cabo por oposición y diferencia (τὸ μὴ δι'ἐναντιώσεως ἢ διαφορότητος ἀποτελεῖσθαι τὰ τῶν θεῶν ἔργα) como las cosas que se generan suelen producirse (ὥσπερ δὴ τὰ γιγνόμενα εἴωθεν ἐνεργεῖσθαι), sino que la obra divina en su totalidad se realiza rectamente en ellos por identidad, unidad y acuerdo (ταυτότητι δὲ καὶ ἐνώσει καὶ ὁμολογίᾳ τὸ πᾶν ἔργον ἐν αὐτοῖς κατορθοῦσθαι)”.

Con la noción de ἐναντιώσις se alude a aquello que se opone, que está en frente de algo o bien que está en desacuerdo. La noción de διαφορά marca la diferencia, la diversidad propia del ámbito del devenir. Ambas nociones pertenecen al marco en que acontece aquello que llega a venir a la existencia según su propia particularidad separada. Es precisamente este aspecto de individualidad el que se despliega en el devenir, según el orden mismo del tiempo. Todo aquello que ha venido a la existencia y se ha constituido como particular en ella está afectado por las categorías que permiten la articulación misma de la multiplicidad. En este marco la acción queda delimitada en el ámbito de la oposición: Alguien particular llama a alguien particular en tanto que tiene frente a él a un ser distinto con el que desea relacionarse. O bien ordena algo a alguien en tanto que ese alguien distinto puede hacer otra cosa acorde con la voluntad del que ordena. Éste puede actuar en un sentido o en otro, en la medida en que su acción no deriva de modo espontáneo de su esencia.

La actividad divina, en su cualidad increada, trasciende las categorías propias del devenir. No a la manera del que se opone a ellas, sino a la manera del que las precede desde un orden ontológico superior, que conforma la fuente misma de todo cuando ha de devenir en el tiempo, según su propia particularidad. Frente a aquello

que se genera (τὰ γιγνόμενα), los bienes de los dioses son no engendrados (τὰ τῶν θεῶν ἀγέννητα ἀγαθὰ). Este contraste, sin embargo, no implica una oposición que establezca una dualidad y una quiebra entre aquello que se genera y lo que está más allá de toda generación. Los bienes de los dioses, siendo no engendrados, constituyen la plenitud de todo aquello que se ha generado en el tiempo, así como su *telos* último. De algún modo, todo cuanto ha llegado a la multiplicidad del devenir halla su aspecto increado en los bienes no engendrados de los dioses.

De esta manera, “la actividad divina en su totalidad se realiza rectamente por identidad, unidad y acuerdo (ταυτότητι δὲ καὶ ἐνώσει καὶ ὁμολογίᾳ τὸ πᾶν ἔργον ἐν αὐτοῖς κατορθοῦσθαι)”. Esta identidad, unidad y acuerdo (ταυτότητι δὲ καὶ ἐνώσει καὶ ὁμολογίᾳ) trasciende la oposición y la diferencia (ἐναντιώσεως ἢ διαφορότητος) que se da en el orden del devenir, no en tanto que se opone al devenir, sino en tanto que es anterior ontológicamente. Esta identidad<sup>274</sup> de la actividad divina se da más allá de toda dualidad, en el espacio creador que da de sí las medidas mismas de la multiplicidad de aquello que ha de devenir en el tiempo.

## **8.2. En el carácter simbólico de la invocación divina nadie invoca a nada distinto.**

La práctica ritual y la potencia propia del símbolo, en tanto que comprendida en esta unidad divina, trasciende ella misma, como venimos viendo, la oposición que se da en la acción humana y no puede ser entendida desde estas categorías. Cualquier modo de comprensión del ámbito simbólico desde el marco dual propio de la actividad humana genera una proyección de categorías ajenas que velan la dinámica misma que acontece en este ámbito. Como hemos visto en el epígrafe anterior, en el marco de la actividad divina no cabe distinguir “entre invocante e invocado, ordenante y ordenado, mejor y peor (καλοῦν ἢ καλούμενον ἢ ἐπιτάττον ἢ ἐπιταττόμενον ἢ κρείττον ἢ χεῖρον)”. En este sentido leemos nuevamente en *De Mysteriis* 9.10.4:

“No asemejes, pues, las invocaciones divinas a las humanas ni las inefables a las expresables (μηδὲ τὰς ἀρρήτους ταῖς ῥηταῖς), ni compares las que preceden a toda determinación y a todo modo indeterminado con las órdenes determinadas o

---

<sup>274</sup> A este respecto cf. epígrafe 7.3, supra p. 186.

indeterminadas que se dan entre los hombres (μηδὲ τὰς πρὸ παντὸς ὅρου καὶ παντὸς ἀορίστου τρόπου ταῖς παρ' ἀνθρώποις παράβαλλε ὠρισμέναις ἢ ἀορίστοις προστάξεσιν). Pues lo relativo a nosotros no tiene nada en común con el género en su conjunto ni con lo que nos supera en todo orden y gobierna toda nuestra esencia y naturaleza. Pero entonces es cuando sobre todo los hombres incurren en los errores más grandes, cuando a partir de la debilidad humana sacan conclusiones acerca de la autoridad demoníaca, y por lo que es pequeño, sin importancia y dividido conjeturan lo que es grande, importante y perfecto.”<sup>275</sup>

De nuevo Jámblico atiende en este texto a una clave fundamental a la hora de perfilar la comprensión de la dinámica propia del ámbito simbólico. Éste insiste en que los modos humanos de representación no pueden ser proyectados sobre la cualidad propia de lo divino. Ésta cualidad los trasciende, en su anterioridad ontológica y en su condición instauradora. Las invocaciones divinas, en su carácter simbólico, no pueden ser delimitadas con categorías que le son ajenas. Mientras que las invocaciones que tienen lugar entre los hombres son expresables (ῥηταῖς), las invocaciones divinas son inexpressables (ἀρρήτους). Las primeras pertenecen a la lógica propia de la discursividad predicativa, que se mueve en el marco de las categorías que posibilitan la referencia externa de un sujeto a otro sujeto. Las segundas trascienden el orden del discurso y las categorías desde las que éste se lleva a cabo. En este sentido, son inexpressables, en tanto que no pueden ser reducidas al orden de la expresión discursiva ni a un despliegue categorial que es posterior ontológicamente a su orden propio. Este ser inexpressables no consiste en que sean un contrario de la expresión sino en que “preceden a toda determinación y a todo modo indeterminado (πρὸ παντὸς ὅρου καὶ παντὸς ἀορίστου τρόπου)”. Esto es, son anteriores ontológicamente a los modos de delimitación y de oposición en los que se despliega la naturaleza de la representación humana.

---

<sup>275</sup>Μὴ τοῖνον 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 ὅλῳ γένει καὶ καθ' ὅλην τὴν τάξιν ὑπερέχουσιν ἡμῶν καὶ τοῖς ὅλης τῆς οὐσίας ἡμῶν καὶ φύσεως ἐπάρχουσιν· ἀλλ' ἐνταῦθα καὶ μάλιστα σφάλματα συμβαίνει τοῖς ἀνθρώποις τὰ μέγιστα, ἡνίκα ἂν ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας συλλογίζωνται τι περὶ τῶν δαιμονίων ἐπιστασιῶν, καὶ τοῖς μικροῖς καὶ οὐδενὸς ἀξίοις καὶ διηρημένοις τὰ μεγάλα καὶ ἀξιόλογα καὶ τέλεια τεκμαίρονται.

Las invocaciones divinas acontecen según la naturaleza de lo divino y toman, ellas mismas, su carácter propio. Lo divino, no está delimitado al modo en que un ente posee maneras de delimitación y de definición, que lo sitúan como una particularidad definida frente a otras. Asimismo, no atiende a la indeterminación que se da por privación de medida y de forma, al modo de una carencia. Lo divino es anterior ontológicamente a toda medida, en tanto que da de sí las medidas de todos los seres, sin delimitarse a sí mismo en ninguna de ellas. Toda vez que arraigándolas en sí mismo en su aspecto increado. A este respecto, leemos en *De Mysteriis* 1.7.15 que a lo divino: “Le pertenece el ser más elevado, superior a toda medida, sin forma en el sentido de que no está definido por ninguna forma”<sup>276</sup>.

Esta condición de lo divino no tiene nada en común, dice Jámblico en este texto de *De Mysteriis* 9.10.4, con “lo que pertenece a nuestro ámbito (τὰ παρ' ἡμῖν)”. Es decir, con los modos de distinción, de oposición, de determinación o de indeterminación que atañen al ámbito de lo humano en tanto ser que cifra su identidad en una individualidad propia definida frente a otras.

Ahora bien, lo divino supera las condiciones propias de la particularidad humana no porque no tenga nada que ver con el hombre o porque se encuentre alejado, en otro lugar. Bien al contrario, lo divino, en su trascender los modos de oposición que se dan en el orden cotidiano de la percepción humana, trasciende el espacio mismo en el que se da el estar distante o alejado<sup>277</sup>. Pues “ningún intervalo temporal ni extensión espacial ni división en partes ni ninguna otra equivalencia similar se produce en la presencia de los dioses (οὔτε παρατάσεως τινος κατὰ διάστασιν οὔτε τοπικῆς περιοχῆς οὔτε ἀποδιαλήψεως μεριστῆς οὔτε ἄλλης τοιαύτης ἐν τῇ παρουσίᾳ τῶν θεῶν ἐμφομένης παρισώσεως)”, leemos en *De Mysteriis* 1.9.60.

---

<sup>276</sup> ὑπάρχει τὸ ἀκρότατον καὶ ἀπερίληπτον, κρεῖττον τε παντὸς μέτρου, καὶ ἀνείδεον οὕτως ὡς ὑπ' οὐδενὸς εἶδους περιωρισμένον.

<sup>277</sup> En este sentido leíamos en *Myst.* 4.3.10 que no se le ajusta: “ni el modo de llamar que utilizamos cuando nosotros intentamos hacer venir a los que están distantes (οὔτε τὸ προσκαλεῖν οὕτως, ὡς **ἡὰ ἀθεξ ἡεθό ἡα** ἡμεῖς προσαγόμεθα), ni el dar órdenes como las que damos a los que están alejados (οὔτε τὸ κελεύειν τοιοῦτον ὅποιον **ἡνῖο θερσ ξῖξ κέλνῆρ**)”.

La relación entre el hombre y lo divino acontece más allá de límite temporal o espacial alguno, se da allí donde lo divino mismo “gobierna toda nuestra esencia y naturaleza (ὅλης τῆς οὐσίας ἡμῶν καὶ φύσεως ἐπάρχουσιν)”, leemos en el pasaje que venimos comentando. Este gobernar<sup>278</sup>, como hemos visto, tiene lugar antes de toda dualidad, no consiste en que algo ajeno gobierne desde el exterior la esencia y la naturaleza humana. Antes bien, consiste en un recibir el ser arraigado en lo divino, en un acto eterno de recepción permanente. Este lugar, en el que el hombre halla la raíz misma de su esencia, trasciende los modos de oposición en los que el hombre vive inmerso según su propia particularidad separada. Sin embargo, no por ello le es ajeno sino que constituye su identidad más honda, anterior a toda dualidad.

La invocación divina, en su carácter simbólico, atiende a este espacio unitivo que, trascendiendo todo modo de alejamiento o de oposición, constituye la raíz de la esencia más íntima del hombre. Su cualidad propia es ajena al marco mismo que viene exigido por la invocación que se lleva a cabo desde las categorías de la referencia externa. De modo que su operatividad no consiste en generar una cercanía entre el hombre y lo divino que antes no existiera ni una relación de la que antes carecía. En la invocación divina nadie invoca a nada distinto, ni se pretende suturar una quiebra original entre el alma y lo divino. Esta comprensión de la potencia del ámbito simbólico incurre, como estamos viendo, en el error de proyectar la manera en que se desarrolla la acción humana y sus modos de oposición sobre la actividad divina. Se vela, con ello, el carácter propio de lo divino, reduciéndolo a categorías que pertenecen a un orden de despliegue posterior. En este sentido afirma Jámblico en este texto de *De Mysteriis* 9.10.4 que: “entonces es cuando sobre todo los hombres incurren en los errores más grandes, cuando de la debilidad humana deducen la autoridad demónica, y por lo que es pequeño, sin importancia y dividido conjeturan lo que es grande, importante y perfecto (ἐνταῦθα καὶ μάλιστα σφάλματα συμβαίνει τοῖς ἀνθρώποις τὰ μέγιστα, ἥνικα ἂν ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας συλλογίζονται τι περὶ τῶν δαιμονίων ἐπιστασιῶν, καὶ τοῖς μικροῖς καὶ οὐδενὸς ἀξίοις καὶ διηρημένοις τὰ μεγάλα καὶ ἀξιόλογα καὶ τέλεια τεκμαίρονται)”.

---

<sup>278</sup> En torno a la noción de soberanía divina, cf. el epígrafe 7.6, supra p.200.



καὶ ἀπὸ τῶν παρ' ἑαυτοῖς τὰ θεῖα τεκμαίρονται). En verdad, yerran doblemente sobre los dioses, tanto porque caen lejos de lo divino como porque, al no alcanzarlos, los hacen descender a las pasiones humanas (ἐπὶ τὰ ἀνθρώπινα αὐτὰ πάθη καθέλκουσιν). *En cuanto a los actos dirigidos por igual a dioses y a hombres -por ejemplo, prosternaciones, adoraciones, dones, ofrendas- creo que sería oportuno no interpretarlos del mismo modo en ambos casos, sino tratar a cada uno por separado según su diferente dignidad: glorificar a los unos como divinos y desdeñar a los otros como humanos; atribuir la realización de unos a las pasiones de quienes los realizan y de aquellos a quienes van dirigidos (pues son humanos y corpóreos), y honrar de modo especial la realización de los otros, llevada a cabo por un procedimiento asombrosamente inmutable y una estabilidad augusta, con gozo intelectual y conocimiento firme (διὰ θαύματος ἀτρέπτου καὶ σεμνῆς καταστάσεως νοεράς τε χαρᾶς καὶ βεβαίας γνώμης ἀπεργαζομένων), puesto que están dirigidos a los dioses*<sup>280</sup>

En el presente texto se insiste en los modos de proyección que alejan al hombre del conocimiento de lo divino. Nuevamente se apunta al error de intentar allegarse a este saber a través de los modos de oposición desde los que se cumple el razonamiento, así como de trazar una comprensión de lo divino a partir de las disposiciones pasionales propiamente humanas. Tal comprensión atribuiría a lo divino las mismas pasiones que surgen en el hombre vinculadas a su propia condición particular. Así, los dioses entrarían en cólera o tendrían pulsiones de venganza o ansias de ser complacidos. De manera que los actos que se llevan a cabo en el contexto del ritual hierático serían comprendidos como un modo de aplacar la cólera de los dioses, de apartar un castigo o de conseguir de ellos algún beneficio.

---

<sup>280</sup> Ἀδύνατοι γὰρ ὄντες αὐτῶν οἱ ἄνθρωποι λογισμῷ τὴν γνῶσιν ἐπιλαβεῖν νομίζοντες δ' εἶναι δυνατόν φέρονται ὅλοι πρὸς τὰ οἰκεῖα ἑαυτῶν τὰ ἀνθρώπινα πάθη, καὶ ἀπὸ τῶν παρ' ἑαυτοῖς 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 τιθεῖν ἑκάτερα, καὶ τὰ μὲν ὡς θεῖα ἀποσεμνύνειν, τὰ δ' ὡς ἀνθρώπινα ἡγεῖσθαι εὐκαταφρόνητα, καὶ τῶν μὲν πάθει διδόναι τὴν ἀπεργασίαν τῶν τε ποιοῦντων καὶ πρὸς οὓς γίνονται (ἀνθρώπινα γὰρ ἐστὶ καὶ σωματοειδῆ), τῶν δὲ διὰ θαύματος ἀτρέπτου καὶ σεμνῆς καταστάσεως νοεράς τε χαρᾶς καὶ βεβαίας γνώμης ἀπεργαζομένων τιμᾶν διαφορόντως τὴν ἐνέργειαν, ἐπειδὴ τοῖς θεοῖς ἀνατίθεται.

Jámblico viene a refutar esta comprensión errónea, afirmando expresamente que los actos dirigidos a los dioses, en el contexto de las prácticas místicas, no pueden ser comprendidos desde el marco en que tienen lugar los actos dirigidos a los hombres. En el caso de aquellos que se dirigen a los hombres, como las prosternaciones, las adoraciones, los dones o las ofrendas, la realización de los mismos es atribuida a una pasión (πάθει). Mientras que los actos dirigidos a los dioses se realizan a través de “un procedimiento asombrosamente inmutable y una estabilidad augusta, con gozo intelectual y conocimiento firme (διὰ θαύματος ἀτρέπτου καὶ σεμνῆς καταστάσεως νοερᾶς τε χαρᾶς καὶ βεβαίας γνώμης ἀπεργαζομένων)”. Estos, lejos de estar vinculados a pasión alguna, adquieren la cualidad propia de lo divino. Su cumplimiento atiende a la naturaleza del intelecto, dándose de manera inmutable y estable, a través de un conocimiento firme. La firmeza de tal conocimiento consiste en que no está inmerso en los modos de oposición desde los que se desarrolla el razonamiento predicativo ni está referido a nada externo que pudiera cambiar de naturaleza: Este conocimiento trasciende la dualidad de conocedor y conocido, en cuya distancia puede darse la duda o la incertidumbre. Los actos dirigidos a los dioses están dirigidos a ellos en la medida en que toman su misma cualidad y su naturaleza, dándose de modo unitivo. En ellos, las prosternaciones no son inclinaciones hacia otro distinto que se halle separado de aquel que se inclina. Estos gestos están vinculados a la contemplación misma de lo divino, que acontece antes de toda división o fragmentación.

De este modo, el sentido propio de estos actos no consiste en servir de instrumento para propiciar una relación con los dioses, concebidos como entidades alejadas del hombre. En ellos no hay dos términos, uno frente al otro, sino que se dan en el trascender mismo de la dualidad que permitiría concebirlos como un medio para establecer una relación con lo divino como algo extraño. En estos gestos, consagrados a lo divino, no hay intencionalidad alguna, no están dirigidos a otra cosa. Antes bien, se dan como manifestación de una experiencia unitiva que hunde sus raíces en la contemplación del intelecto.

En este sentido, se llevan a cabo sin un porqué separado, teniendo su causa en sí mismos. Su estabilidad augusta consiste precisamente en que no tienden a nada

distinto, en que, ejecutándose sin un por qué, están centrados en sí mismos y tienden a sí mismos, como expresión de lo divino. De esta condición unitiva deriva su carácter simbólico, éstos manifiestan lo divino y conducen a la experiencia de lo divino en tanto que están arraigados en lo divino en su núcleo mismo, siendo con lo divino una sola cosa. Nada que no esté unido a lo divino en su origen mismo puede estar dirigido a los dioses. Ya que, como venimos viendo, nada puede dirigirse a ellos como a algo distinto, sino en tanto que procede de ellos y permanece en ellos, en lo más hondo de su naturaleza, de un modo no dual. A este respecto leemos en *De Mysteriis* 1.15.70 que “nada está emparentado con los dioses ni un instante a no ser que los dioses estén ya presentes en ello y unidos a ello (οὐδὲ γὰρ ἐστὶ τι τῶν κατὰ βραχὺ προσφκειωμένων τοῖς θεοῖς, ᾧ μὴ πάρεισιν εὐθὺς οἱ θεοὶ καὶ συνάπτονται)”.

De la misma manera, en este texto de *De Mysteriis* 1.21.10, es importante notar, una vez más, la dinamicidad propia de los diversos niveles de realidad a la que corresponde una dinamicidad en el orden epistémico, que dota al lenguaje de esta misma condición dinámica. La significatividad del lenguaje está marcada por el sentido interno a cada uno de los órdenes de realidad. De ahí que un mismo término varíe su significación según esté referido a un orden u otro. Ello dota al lenguaje de una condición hermenéutica que es intrínseca a su naturaleza. Ésta condición no se da por convención ni se reduce a una mera equivocidad sino que responde a la dinamicidad de la realidad y de la capacidad de experiencia del alma. De ahí que la confusión mayor provenga de una interpretación errónea, que proyecta sobre un orden de realidad la lógica propia de un orden inferior y sobre un modo de experiencia la lógica propia de un modo de experiencia inferior. En este sentido, advierte Jámblico que los actos como prosternaciones o adoraciones, dependiendo de si están dirigidos a los hombres o a los dioses, no deben interpretarse del mismo modo en ambos casos (μὴ τὸν αὐτὸν ὑπολαμβάνειν τρόπον ἐπ' ἀμφοτέρων). A este respecto leemos en *De Mysteriis* 3.25.40:

“En el ámbito de lo divino todas las obras son diferentes. Como los géneros superiores, en efecto, trascienden a todos los demás, así también sus acciones no se asemejan a nada de lo que existe. De forma que, cuando hablas de enajenación

divina, suprime al punto los extravíos humanos. Y si les atribuyes una sobriedad sagrada, no consideres ya que la sobriedad humana es similar a ella.”<sup>281</sup>

#### **8.4. El símbolo no atrae lo divino hacia el hombre.**

El rito místico no puede ser comprendido a partir de la lógica propia de las acciones humanas. Su carácter simbólico trasciende los modos de oposición y división requeridos por el marco que posibilita la referencia externa de un ente a otro ente: Tal es la constante que guía a Jámblico una y otra vez en sus reflexiones. Éste en *De Mysteriis* 3.19.15 se refiere a otro malentendido que adolece de la misma confusión. Se trata de la noción que parte de la posibilidad de que lo divino sea atraído hacia el hombre. De modo que los dioses podrían hacerse presentes en el nivel propio de la individualidad humana a un hombre concreto, siendo contenidos por éste en el orden mismo de su particularidad:

“Yo me río cuando escucho lo siguiente, que la divinidad está espontáneamente presente en algunos o bien por un ciclo de generaciones o por otras causas. En efecto, el ser superior no será ya el no generado, si es conducido por el ciclo de las generaciones, ni primordialmente será causa de todo, si por otras causas también él es situado en el rango de algunos seres. Todo ello, pues, es tan indigno de la noción sobre los dioses como ajeno a las obras que tienen lugar en la teúrgia”<sup>282</sup>.

En el presente texto se viene a señalar la imposibilidad de que la divinidad pueda ser atraída hacia algunos a través de determinadas causas. Ello implicaría que ésta puede ser conducida hacia el ámbito del devenir, relacionándose con un hombre determinado según sus propios parámetros. Esta suposición es “indigna de la noción sobre los dioses” afirma Jámblico. La noción de lo divino no queda referida a un ente concreto que estuviese en algún lugar desde el que pudiera ser llamado. Antes bien, lo divino hace referencia a los principios primeros en los que se constituye lo real en su

---

<sup>281</sup> ὡς ἄρα ἐπὶ τῶν θεῶν πάντα τὰ ἔργα ἐξήλλακται. Ὡσπερ γὰρ ἐξήρηται τὰ κρεῖττονα γένη παρὰ πάντα τὰ ἄλλα, οὕτω καὶ τὰ ἐνεργήματα αὐτῶν οὐδενὶ τῶν ὄντων προσέοικεν. Ὅστε ἂν εἴπῃς θεῖαν παραφορὰν, ἄφελε πάσας εὐθύς τὰς ἀνθρωπίνας παρατροπὰς. Καὶ ἐὰν νῆψιν αὐτοῖς ἱερατικὴν ἀποδῶς, μηκέτι σκόπει τὴν ἀνθρωπίνην νῆψιν ὡς οὖσαν ἐκείνη παραπλησίαν.

<sup>282</sup> Γελῶ δ' ἔγωγε καὶ τοῦτο ἀκούων, ὡς αὐτόματός τισιν ὁ θεὸς πάρεστιν ἤτοι διὰ γενέσεως περίοδον ἢ δι' ἄλλας αἰτίας. Οὐ γὰρ ἔτ' ἔσται τὸ ἀγέννητον τὸ κρεῖττον, εἰ ἡ περίοδος αὐτὸ ἄγει τῆς γενέσεως, οὐδὲ πρῶτος αἴτιον τῶν ὄλων, εἰ κατ' ἄλλας αἰτίας καὶ αὐτὸ τισὶ συντάττεται. Ταῦτα μὲν οὖν ἀνάξια καὶ τῆς περὶ θεῶν ἐννοίας ὑπάρχει καὶ τῶν ἐν τῇ θεουργίᾳ γιγνομένων ἔργων ἀλλότρια.

núcleo mismo. Su universalidad consiste en que atraviesa a cada uno de los seres en su constitución, conformando la fuente misma de la que reciben su esencia<sup>283</sup>. Lo divino se halla ya siempre presente en el modo causal que le es propio, no en un lugar sí y no en otro, sino en el espacio mismo que antecede ontológicamente a todo lugar y que posibilita su misma conformación. En este sentido afirma Jámblico en *De Mysteriis* 5.23.11 que: “La abundancia del poder de los seres más elevados les hace siempre por naturaleza ser superiores a todos en esto, en estar presentes en todo del mismo modo sin obstáculo (Πέφυκεν ἀεὶ τῶν ἀκροτάτων ἢ περιουσία τῆς δυνάμεως καὶ ἐν τῷδε ὑπερέχειν τῶν ὅλων, ἐν τῷ παρεῖναι πᾶσιν ἐξ ἴσου τὴν αὐτὴν ἀνεμποδίστως)”.

La naturaleza causal de lo divino da de sí las medidas mismas en las que se constituye la infinita variedad de lo real, siendo en sí mismo no engendrado. Esto es, da de sí la multiplicidad de las formas de lo real como su misma expresión, no limitándose a sí mismo en los límites mismos en los que se manifiesta. La cualidad de su presencia se constituye, así, en un espacio creador que arraiga en sí mismo a todos los seres<sup>284</sup>. Este espacio creador, en la universalidad de su potencia inmensa, permanece no engendrado, toda vez que constituye la raíz misma de todo cuanto ha de ser engendrado en el tiempo. El modo de su presencia no puede ser limitado en las formas y los perfiles de un ser concreto, ni puede ser traído y delimitado en un lugar concreto o en un hombre concreto<sup>285</sup>. Esta presencia atraviesa universalmente todas las cosas, conformando el aspecto de eternidad de todo cuanto deviene en el tiempo. De ahí lo absurdo de suponer que lo divino pueda ser atraído hacia algunos hombres, cuando constituye la raíz más honda del alma humana, no para unos sí y para otros no, sino para la universalidad del género humano en su conjunto.

En este sentido, apunta Jámblico en este pasaje de *De Mysteriis* 3.19.15 que la falsa comprensión que concibe la posibilidad de atraer a lo divino hacia algunos

---

<sup>283</sup> “Actúa el mismo modo a través de todos los seres” leíamos en *Myst.* 4.3.10 (cf. epígrafe 8.1 supra p. 219). Cf. asimismo, *Myst.* 1.8.40-58.

<sup>284</sup> Cf. cap. 7, supra p. 180.

<sup>285</sup> A este respecto leemos en *Myst.* 1.8.100: “Pero nada de ello es sensato, pues ni los dioses son retenidos en partes concretas del mundo, ni las cosas de la tierra están privadas 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 ser en la totalidad de los dioses. (Ἄλλ' οὐδέν ἐστι τούτων ὑγιές· οὔτε γὰρ οἱ θεοὶ κρατοῦνται ἐν τισὶ τοῦ κόσμου μέρεσιν, οὔτε τὰ περὶ γῆν ἄμοιρα αὐτῶν καθέστηκεν. Ἄλλ' 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)”

hombres incurre en un doble error. De un lado, concibe a lo divino como engendrado, de modo que pueda ser influido por la generación. De otro lado, desvincula a lo divino de su condición de causa universal, en tanto que, afectado por otras causas, puede ser atraído hacia algunos, reduciéndose a los condicionantes de un ser concreto. En ambas suposiciones subyace una mal comprensión fundamental de la naturaleza de lo divino, de su universalidad y de su orden propio. Asimismo, se malentiende la naturaleza misma de lo real y el modo de su vinculación profunda con lo divino. Se olvida que lo real, en su dinamicidad propia, se encuentra abierto a lo divino en la raíz misma de su fundamento más hondo, de esta apertura recibe su ser eternamente, desde ella se conforman cada uno de sus perfiles propios y de sus formas concretas. En este orden propio de lo real y en el modo de su vinculación con lo divino, es absurdo suponer que lo divino pueda ser influido por la generación. No porque se marque una dualidad y una distancia insalvable entre la generación y la cualidad no engendada de los dioses sino, bien al contrario, porque no hay dualidad posible entre lo divino y la generación. La generación no constituye un doble de lo divino, de modo que desde ella se pudiera influir en los dioses. Antes bien, lo divino rige todo aquello que ha de ser engendrado, sosteniendo su mismo ser y su sentido, antes de toda dualidad. Allí donde lo real se relaciona con los dioses, es semejante a ellos en la eternidad, en la raíz misma de su esencia, no relacionándose con ellos desde la alteridad sino desde la identidad misma de su cualidad unitiva.

Asimismo, es absurdo suponer que lo divino pueda ser atraído hacia algunos, poniéndose a su servicio. Lo divino constituye el espacio creador que contiene universalmente todo en sí mismo, arraigándolo en su aspecto increado y otorgándole su *telos* propio y su plenitud. La divinidad trasciende infinitamente las categorías que permiten hablar de un yo y de un tú separado, de la atracción de algo definido a algún lugar concreto, de todo cuanto se da según la dualidad y la referencia externa. Trasciende estas categorías en tanto que las precede desde un orden ontológico superior que no puede ser aprehendido desde las mismas. A este respecto leemos en *De Mysteriis* 3.17.20:

“Pues <esta opinión> suponiendo las obras de los dioses a medida de los hombres, pone en duda la forma en que tienen lugar [...] por ello erróneamente presume que también el poder de los dioses está al servicio de quienes son

dirigidos por ellos; pero ni en la creación de los mundos ni en la providencia sobre la generación ni en la adivinación al respecto desciende nunca al nivel de los participantes, sino que hace a todos partícipes de sus bienes y hace a todo semejante a sí, ayuda sin envidia a sus administrados, y cuanto más permanece en sí tanto más está lleno de su perfección propia. No pertenece a los que participan, sino que hace propios a los que participan de él y los preserva por completo; permanece en sí mismo perfecto y los comprende a la vez en sí, sin ser dominado ni contenido por ninguno de ellos”<sup>286</sup>

---

<sup>286</sup> ὡς γὰρ ἐπ' ἀνθρώπων ὑποθεμένη τῶν θεῶν τὰ ἔργα, οὕτω διαμφισβητεῖ περὶ αὐτῶν πῶς γίγνεται. [...] διὰ τοῦτο κακῶς εἰκάζει καὶ τὴν τῶν θεῶν δύναμιν ὑπηρετικὴν εἶναι τοῖς ὑπ' αὐτῶν κατευθυνόμενοις· ἢ δ' οὔτε ἐν τῇ ποιήσει τῶν κόσμων οὔτε ἐν τῇ προνοίᾳ τῆς γενέσεως οὔτε ἐν τῇ περὶ αὐτῆς μαντεία καθέλκεται ποτε εἰς τὰ μετέχοντα, ἀλλὰ μεταδίδωσι μὲν πᾶσι τῶν ἀγαθῶν καὶ παραπλήσια πρὸς ἑαυτὴν τὰ ὅλα ἀπεργάζεται, ὠφελεῖ τε τὰ διοικούμενα ἀφθόνως, μένει δὲ ὡς πολὺ μᾶλλον ἐφ' ἑαυτῆς τοσοῦτω μᾶλλον τῆς οἰκείας τελειότητος πεπλήρωται. Καὶ αὕτη μὲν οὐ γίγνεται τῶν μετεχόντων, τὰ δὲ μεταλαμβάνοντα ἴδια ἑαυτῆς ἀπεργάζεται καὶ σώζει μὲν αὐτὰ παντελῶς, μένει δὲ ἐν ἑαυτῇ τελεία καὶ συλλαμβάνει μὲν αὐτὰ ἅμα ἐν ἑαυτῇ, ὑπ' οὐδενός γε μὴν ἐκείνων οὔτε κρατεῖται οὔτε περιέχεται.

## 9. SÍMBOLO Y CONTEMPLACIÓN: LA LIBERACIÓN DE LA MIRADA DEL ALMA.

Como hemos visto en el capítulo precedente, la función propia de la práctica ritual y el carácter simbólico vinculado a la misma no pueden ser concebidos como un medio para establecer una relación con los dioses como algo distinto. De modo que se pudiera influir en ellos poniéndolos al servicio de los hombres, apartando circunstancias adversas o generando aquello que los hombres consideran beneficios. Tampoco puede ser considerado como un instrumento para hacer descender a los dioses, provocando su presencia en algún lugar determinado o en algún hombre determinado. Todo ello, afirma Jámblico, “es tanto indigno de la noción sobre los dioses como ajeno a las obras que tienen lugar en la teúrgia (Ταῦτα μὲν οὖν ἀνάξια καὶ τῆς περὶ θεῶν ἐννοίας ὑπάρχει καὶ τῶν ἐν τῇ θεουργίᾳ γιγνομένων ἔργων ἀλλότρια)”<sup>287</sup>.

Asimismo, como hemos venido estudiando, el símbolo no puede ser considerado como un modo de suturar una quiebra original entre el alma y lo divino. Pues ni la unión a lo divino puede ser generada, ya que tiene lugar en absoluta simplicidad antes de toda dualidad, ni el alma está desvinculada de lo divino, sino que la raíz misma de su esencia se halla en “la unión simple que la liga a los dioses, siempre en acto a la manera del Uno (ἡ τῶν θεῶν ἐξηρημένη μονοειδῆς συμπλοκή ἔστηκε γὰρ ἀεὶ κατ' ἐνέργειαν ἐνοειδῶς)”. En esta unión simple a lo divino se incardina “el principio propio de conversión a lo inteligible (ἔχει γὰρ ἀρχὴν οἰκείαν ἡ ψυχὴ τῆς εἰς τὸ νοητὸν περιαγωγῆς)”<sup>288</sup> que el alma posee en propio, no como algo extraño sino siendo una misma cosa con su esencia más honda.

Cabe entonces preguntarse por el sentido y la función propia del símbolo. Si éste no puede generar una unión inengendrada a lo divino, que precede a la naturaleza particular misma del alma y la fundamenta en sí misma, si el alma posee el principio

---

<sup>287</sup> *Myst.* 3.19.15. Cf. epígrafe 8.4, supra p. 241.

<sup>288</sup> *Myst.* 8.7.3. Cf. epígrafe 10.1, infra p. 295.

propio de conversión a lo inteligible, si nada puede venir desde el exterior a producir en ella una unión que le es consustancial y que abraza su misma esencia de modo intemporal. Si todo ello es así, tal como expresa Jámblico a lo largo del *De Mysteriis*, ¿Cuál es la naturaleza del símbolo? ¿Cuál es su función propia?

Ésta ha de ser interpretada desde un cambio de perspectiva que tome en cuenta las numerosas afirmaciones que Jámblico lleva a cabo a lo largo del *De Mysteriis*, en orden a deshacer los múltiples equívocos que, como hemos visto<sup>289</sup>, pueden generarse en éste ámbito. La perspectiva que proponemos pasa por comprender lo simbólico atendiendo simultáneamente a las reflexiones que se llevan a cabo a propósito de la naturaleza de lo divino, de la naturaleza del alma y de la naturaleza del símbolo. Estos parámetros se enlazan y se pertenecen desde su misma matriz. En la filosofía de Jámblico, como hemos venido mostrando, no tiene sentido hablar del alma al margen de su profunda constitución divina<sup>290</sup>, como no tiene sentido hablar de lo simbólico sin poner en un primer plano su vinculación íntima con lo divino y con la naturaleza divina misma del alma.

### **9.1. El símbolo: un arte del giro.**

La función del símbolo ha de ser comprendida en relación a la tarea fundamental propuesta por Jámblico: abrir un camino hacia la plenitud del alma que emerge en su acercamiento a la contemplación de lo divino. Tal es el lugar en el que se incardina el sentido de lo simbólico, más allá de las malas comprensiones que venimos de analizar en el capítulo anterior, contra las que el *De Mysteriis* previene insistentemente: No se trata de que el alma se ponga en contacto con algo distinto o de que se encuentre una vía para influir de algún modo en el destino de los hombres, en la divinidad o en la realidad. Se trata de encontrar un modo de liberar la percepción del alma de los múltiples impedimentos<sup>291</sup> que velan la experiencia primordial que la conforma en su intimidad más honda. Se trata, como leemos en *De Mysteriis* 10.5.20 de la necesidad de “examinar cuál es su liberación y su evasión de estos vínculos (Σκοπεῖν δὴ δεῖ τίς αὐτοῦ γίνεται λύσις καὶ ἀπαλλαγὴ τῶν δεσμῶν)” a través del conocimiento de lo divino que el símbolo es capaz de propiciar en el alma de un modo específico: No

---

<sup>289</sup> Cf. capítulo 8, supra p. 219 ss.

<sup>290</sup> Cf. epígrafe 7.7, supra p. 203.

<sup>291</sup> Cf. capítulo 6, supra p. 145 ss.

infundiendo en ella algo que le fuera extraño sino promoviendo su apertura hacia un conocimiento profundo de sí, que revela su unión primordial, inengendrada, a lo divino.

Este proyecto liberador no es ajeno a la filosofía platónica sino que hunde en ella su misma raíz. La comprensión del *telos* de toda *paideia* como una liberación del alma de los vínculos a los cuales queda encadenada en su asociación a una estructura particular, a un cuerpo concreto, lleva inmediatamente a investigar en el modo en que tal liberación puede ser propiciada. Toda la filosofía de raigambre platónica puede ser interpretada en esta clave, como una búsqueda del método y de las posibles mediaciones que pueden facilitar el emerger de la naturaleza divina del alma. Un texto paradigmático en este sentido es el de *República* 518 c que es parafraseado por Jámblico en *Protréptico* 82.15 del siguiente modo:

“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 οἱ ἔδει, τοῦτο δεῖ μηχανήσασθαι.).”<sup>292</sup>

---

<sup>292</sup> τὴν παιδείαν οὐχ οἷόν τινες ἐπαγγελλόμενοι φασιν εἶναι, τοιαύτην καὶ εἶναι. φασὶ δὲ πού 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 δυνατόν ἦν ἄλλως ἢ ζῆν ὄλω τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτως ζῆν ὄλη τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γινομένου περιεκτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ' εἶναι φάμεν τὰγαθόν. τούτου τοίνυν αὐτοῦ τέχνη ἂν εἴη, τῆς περιαγωγῆς, τίνα τρόπον ὡς ῥᾶστά τε καὶ ἀνυσιμώτατα μεταστραφήσεται, οὐ τοῦ

Este giro de la visión que es necesario idear constituye un arte de liberación del alma de las múltiples ataduras que la ligan a una percepción fragmentada. Ésta, como hemos visto<sup>293</sup>, en la situación de enajenación de sí en la que se encuentra, es llevada de aquí para allá por todo tipo de pulsiones y pasiones en las que ha llegado a forjar su identidad: “Si se viera libre de cargas y se orientara hacia la verdad (εἰ ἀπαλλαγὴν περιστρέφετο εἰς τὰ ἀληθῆ)” continúa afirmando Jámblico en su paráfrasis de Platón. Si esto fuera así, acontecería en el alma un despertar a aquello que la constituye en su núcleo mismo, aquello que es capaz de llevar a plenitud la visión del alma y con ella su vida y su felicidad más alta.

Este giro liberador es concebido en toda la tradición platónica, a la vez, como un retorno a lo divino y como una vuelta del alma a su naturaleza originaria, en la que se halla su condición divina, su unión constitutiva a lo divino: “Ahí está, pues, la contemplación de la verdad y de la ciencia intelectual, y el conocimiento de los dioses se acompaña de la conversión hacia nosotros mismos y del conocimiento de nosotros mismos (ἐνταῦθα δὴ οὖν καὶ ἡ τῆς ἀληθείας πάρεστι θεά καὶ ἡ τῆς νοερᾶς ἐπιστήμης, καὶ μετὰ τῆς τῶν θεῶν γνώσεως ἢ πρὸς ἑαυτοὺς ἐπιστροφή καὶ ἡ γνῶσις ἑαυτῶν συνέπεται)”, leemos en *De Mysteriis* 10.1.1. No se trata, pues, de buscar puente alguno hacia una realidad distinta, ni de añadir nada ni de generar nada que no estuviese ya fundamentando eternamente el ser del alma, sino de idear este giro, precisando cómo producirlo de la manera más fácil y eficaz (τίνα τρόπον ὡς ῥᾶστά τε καὶ ἀνυσιμώτατα μεταστραφήσεται).

## **9.2. Símbolo y contemplación del universo.**

En esta tarea fundamental de la filosofía, en su comprensión platónica, se incardina el sentido íntimo del símbolo. Platón muestra la belleza del cosmos, su orden y su equilibrio, como una mediación privilegiada, capaz de facilitar este giro liberador. Jámblico, en su ansia de restablecer la fuerza de un orden helenístico que se desplomaba ante sus pies, extiende este medio de contemplación y de apertura del

---

ἐμποιῆσαι αὐτῶ <τὸ> ὄραν, ἀλλ' ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ οὐδὲ βλέποντι οἱ ἔδει, τοῦτο δεῖ μηχανήσασθαι.

<sup>293</sup> Cf. capítulo 6, supra p. 145.

alma atribuyéndolo a los símbolos operativos que despliegan su potencia en el marco del ritual pagano. La comprensión del símbolo a la que asistimos en el *De Mysteriis*, lejos de toda irracionalidad o superstición, constituye una permanente hermenéutica de los mismos a la luz de la filosofía platónica. Jámblico desea la estructuración y la depuración de la religión pagana en el marco teórico del platonismo. Por lo demás, a este marco teórico, nunca le fue ajeno el entorno operativo asociado a las prácticas místicas, como mostraremos más adelante<sup>294</sup>.

Jámblico no abandona las mediaciones que perfila la obra platónica en orden a idear este giro. No deja de lado los métodos de liberación del alma y de apertura a la contemplación de lo divino que se encuentran en ella. Antes bien, los asume en su núcleo mismo, extendiendo su sentido interno al valor propio de lo simbólico. La contemplación del universo como medio privilegiado de ordenación del alma, que encontramos en el *Timeo*, constituye para Jámblico un pilar fundamental. De modo que la operatividad propia del símbolo es interpretada a partir del proceso que propicia en el alma su apertura al orden primordial del universo, a su armonía y equilibrio. Toda vez que el universo mismo adquiere un valor simbólico, como manifestación y expresión del orden divino, que tiene la potencia de facilitar el giro liberador del alma hacia su propio fundamento y hacia el fundamento divino de toda realidad. En *Protréptico* 31.10 Jámblico cita el *Timeo* platónico y continúa con una paráfrasis de la *República*<sup>295</sup> afirmando que:

“Existe un único cuidado de todo para todos, dar a cada parte los alimentos y movimientos propios; hay movimientos connaturales con lo divino que hay en nosotros, a saber, las contemplaciones y revoluciones del Todo. En consecuencia es necesario que cada uno, acomodándose a éstas, enderece nuestras revoluciones –destruidas en la cabeza en el momento de nacer–, por medio del estudio de las armonías y revoluciones del Universo. Y *debe asemejar lo que contempla a lo contemplado, de acuerdo con la naturaleza originaria* (τῷ κατανοουμένῳ δὲ τὸ κατανοοῦν ἕξομοιωῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν) y, una vez que se realiza la semejanza, alcanzar la culminación de una vida excelente, propuesta a los hombres por los dioses para el presente y para el futuro.

---

<sup>294</sup> Cf. capítulo 11, infra p. 351.

<sup>295</sup> *Ti.* 90 c.6-d.7. La segunda parte del texto (a partir del punto y aparte) es una paráfrasis de *R.* 588 e.

Porque, ciertamente, tratándose del deseo, no es de utilidad atiborrar la poderosa fiera multiforme y robustecerla, ni tampoco merece la pena alimentar y robustecer en nosotros el león y lo inherente al león cual elemento fogoso del ánimo, y al hombre, es decir, al *logos*<sup>296</sup>, matarlo de hambre y debilitarlo, de modo que lo arrastren adonde cualquiera de aquellos dos lo lleve, y no se habitúe lo diferente a lo diferente ni hagan amistad. Mucho más, *hay que hacer que el hombre divino que hay en nosotros* (τὸν ἐν ἡμῖν θεῖον ἄνθρωπον ποιητέον) sea dueño del ser de múltiples cabezas, a fin de alimentar y amansar las formas dóciles de nuestros deseos e impedir que las salvajes se desarrollen, haciéndose aliado de la disposición natural del ánimo, preocupándose por igual de todos, consiguiendo relaciones amistosas entre ellos y consigo mismo, y de ese modo logrará alimentarlos”<sup>297</sup>.

La contemplación del Universo constituye un medio privilegiado para proporcionar al alma un orden y un equilibrio que ha perdido, en su asociación a una estructura particular. Esta asociación, como hemos visto<sup>298</sup>, produce en ella su sometimiento al “vínculo de las pasiones”, esos “procesos terribles pero necesarios” de

---

<sup>296</sup> Tal es el aspecto de lo humano al que Platón se refirió como “hombre interior” en *R.* 589b, en contraste con las pasiones y los diversos modos de desequilibrio perceptivo asociados a esos procesos “terribles pero necesarios” por los que el alma atraviesa en su ascensión de una estructura individual. A este mismo “hombre interior” apunta Plotino al diferenciar dos sentidos en la utilización del término “nosotros” en *En.* I.1.10.10. De un lado, la identidad forjada en la asociación a las pulsiones y las pasiones que surgen en la dinámica de particularización del alma. De otro lado, la identidad más honda que atiende a la contemplación unitiva del alma, en la que ésta encuentra una libertad anterior a todo vínculo pasional. Este es “el hombre verdadero” en cuyo despertar se halla la posibilidad misma de plenitud de lo humano. Asimismo, Porfirio apuntará en *Sobre la Abstinencia* I.30.4 a la necesidad de regresar a “una identidad sin color ni cualidad” en la que se encuentra “nuestra propia esencia”.

<sup>297</sup> θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἐκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδίδοναι τῷ δ' ἐν ἡμῖν θεῖῳ ξυγγενεῖς εἰσι κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί. ταύταις δὴ οὖν ζυνεπόμενον ἕκαστον δεῖ τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦν, διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ δὲ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον. οὐ γὰρ δὴ λυσιτελεῖ τὸ παντοδαπὸν θηρίον ὡσπερ τὴν ἐπιθυμίαν εὐωχοῦντας ποιεῖν ἰσχυρόν, οὐδὲ τὸν λέοντα οἶον τὸν θυμὸν καὶ τὰ περὶ τὸν λέοντα τρέφειν ἄξιον καὶ ἰσχυρὰ ποιεῖν ἐν ἡμῖν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ὡσπερ τὸν λόγον λιμοκτονεῖν καὶ ποιεῖν ἀσθενῆ, ὡς ἔλκεσθαι ὅπῃ ἂν ἐκείνων ὁπότερον ἄγῃ, καὶ μηδὲν ἕτερον ἑτέρῳ συνθετίζειν μηδὲ φίλον ποιεῖν· ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὸν ἐν ἡμῖν θεῖον ἄνθρωπον τοῦ πολυκεφάλου θρέμματος ἐγκρατῆ ποιητέον, ὅπως ἂν τὰ μὲν ἡμέρα τῶν ἐπιθυμιῶν εἶδη τρέφῃ καὶ τιθασσεύῃ, τὰ δὲ ἄγρια ἀποκωλύῃ φύεσθαι, σύμμαχον ποιησάμενος τὴν τοῦ θυμοῦ φύσιν καὶ κοινῇ πάντων κηδόμενος, φίλα ποιησάμενος ἀλλήλοις τε καὶ ἑαυτῷ, οὕτως αὐτὰ θρέψει.

<sup>298</sup> Cf. epígrafe 6.1, supra, p. 147.

los que hablara Platón en el *Timeo*<sup>299</sup>. Tales vínculos alteran los movimientos y revoluciones naturales del alma, subvirtiendo el orden natural de su percepción. Ésta ha dejado de contemplar la infinita variación de lo particular abierta a la unidad que la da de sí. Al centrar su mirada en su estructura personal, se ha encadenado a sí misma, perdiendo su libertad y velando en esta mirada fragmentada su capacidad más honda de experiencia.

De este modo, “nuestras revoluciones se destruyen en la cabeza en el momento de nacer (τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους)” afirma Jámblico en este texto. El alma a través del nacimiento ha llegado a identificarse con la percepción que le ofrecen los sentidos volcados hacia lo externo, creyendo que es cierta la fragmentación que le presentan. En lugar de percibir el devenir desde su causa, desde las razones eternas que el alma despliega en sí misma, llega a percibir el devenir desde sí mismo, olvidando la contemplación más alta que le pertenece en propio. En este olvido, el devenir se presenta huérfano de un sentido profundo, de su *logos* íntimo. Al tiempo que el alma es llevada de acá para allá, encadenada a las pulsiones y las pasiones que derivan de esta visión, que subvierte su orden natural. Esta es la equivocación de nuestras revoluciones en el momento de nacer, en esto se cifra el desorden y la falta de armonía que encadenan al alma a una visión fragmentada, que vela su sentido más hondo: El alma se somete y se sumerge en la lógica de un devenir desvinculado de la eternidad de su causa primordial, en lugar de habitarlo en la contemplación de las razones de todas las cosas que posee en sí misma. Aquellas que tienen la potencia de iluminar el devenir conectándolo con su *logos* íntimo.

La contemplación del Universo, en su armonía y equilibrio, tiene la potencia de suscitar en el alma su orden primordial, de propiciar su liberación de los vínculos que velan su constitución divina. En la apertura del alma a ésta contemplación, tiene lugar la ordenación de sus revoluciones, destruidas al nacer, a imagen de la armonía y el equilibrio de las revoluciones del Alma de Universo. Ésta rige el devenir con “descansada potencia”<sup>300</sup>, como diría Plotino, no sometándose a él, ni perdiendo en él

---

<sup>299</sup> Cf. 69 d.

<sup>300</sup> Cf. *En.* 4.8.2.50. “Está siempre aplicada a los inteligibles ordenando este universo con descansada potencia (ἔστιν ἀεὶ πρὸς ἐκείνοις ἀπράγμωνι δυνάμει τόδε τὸ πᾶν κοσμοῦσα)”.

la libertad<sup>301</sup>. En las contemplaciones del Alma del Universo encuentra el devenir su causa primordial, recibiendo de ellas su orden y su sentido propio. Ésta no se apega a una estructura particular, percibiendo fragmentariamente a su través, sino que, percibiendo en sí misma cuanto es, da de sí las medidas de la infinita variación de lo particular, generando en su contemplación primera la contemplación de todas las cosas.

En ello consiste la solicitud del devenir que lleva a cabo el Alma universal<sup>302</sup>, en regirlo descansadamente en la libertad intemporal de su contemplación firme en lo divino. De esta contemplación recibe el Universo entero su armonía propia y su equilibrio. De ahí que el alma, abriéndose a esta armonía, rememore en sí misma esta contemplación, capaz de liberarla de su sometimiento y apego al devenir, de una percepción precaria y fragmentada de lo real, de su encadenamiento a pulsiones y a pasiones de todo tipo.

---

<sup>301</sup> A este respecto, cf. epígrafe 6.2, supra p.151.

<sup>302</sup> Plotino hace referencia al modo en que el Alma del universo rige el mundo en su conjunto, suministrándole las medidas mismas en las que se conforma la infinita variedad de sus formas y perfiles propios, dotándolo de armonía y equilibrio. Ésta rige el cuerpo del mundo no apeándose a una forma particular y encerrando en ella su percepción, sino manteniéndose unida a la contemplación universal del intelecto y desplegando las razones eternas de todas las cosas, como manifestación y expresión de esta experiencia unitiva. Asimismo, incide en que la causa de los males del alma particular no consiste en el hecho de regir y de suministrar las razones a un organismo (Cf. *En.* IV 8.2.25). Antes bien, consiste en el modo en que se asocia a él, apeándose a éste e identificándose con la percepción que le ofrecen los sentidos volcados a lo externo, creyéndose una parte frente al resto y subvirtiéndose así el orden natural de su percepción. En este sentido leemos en *En.* IV 8.4.1-30: “Síguese que las almas particulares que echan mano de un deseo intelectual en su retorno al principio del que provinieron, pero que tienen además capacidad para actuar en el mundo de aquí –como la luz, que por arriba está suspendida del sol, pero que no escatima el suministro a la zona inferior-, permanecen ilesas si se quedan en la región inteligible, en compañía del Alma total [...] Pero si cambian pasando de ser algo total a ser algo parcial [...] deja de dirigir su mirada a lo inteligible, se aísla convertida en algo parcial [...] Y se dice que está <sepultada> y que está <en una cueva>, pero que si retorna a la intelección se va desligando de las ataduras y ascendiendo cuando toma de la reminiscencia su punto de arranque para contemplar los seres (Τὰς δὴ καθέκαστα ψυχὰς ὀρέξει μὲν νοερᾶ χρωμένας ἐν τῇ ἐξ οὐ ἐγένοντο πρὸς αὐτὸ ἐπιστροφῇ, δύναμιν δὲ καὶ εἰς τὸ ἐπὶ τὰδε ἐχούσας, οἷά περ φῶς ἐξηρητημένον μὲν κατὰ τὰ ἄνω ἡλίου, τῷ δὲ μετ’ αὐτὸ οὐ φθονοῦν τῆς χορηγίας, ἀπήμονας μὲν εἶναι μετὰ τῆς ὅλης μενούσας ἐν τῷ νοητῷ [...]) Μεταβάλλουσαι δὲ ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι [...] μὴ πρὸς τὸ νοητὸν βλέπει, μέρος γενομένη μονοῦται[...]τεθάφθαι τε λέγεται καὶ ἐν σπηλαίῳ εἶναι, ἐπιστραφεῖσα δὲ πρὸς νόησιν λύεσθαι τε ἐκ τῶν δεσμῶν καὶ ἀναβαίνειν, ὅταν ἀρχὴν λάβῃ ἐξ ἀναμνήσεως θεᾶσθαι τὰ ὄντα)”. Esta liberación de las ataduras del alma de su apego a las pasiones y a las pulsiones que tienen lugar en su asociación a una estructura particular acontece en su apertura al Alma universal. En *En.* IV 8.2.20 leemos: “Por eso (dice Platón) que también nuestra alma si se junta con ella, que es perfecta, hecha perfecta ella misma viaja por las alturas y gobierna todo el cosmos (Διὸ καὶ φησι καὶ τὴν ἡμετέραν, εἰ μετ’ ἐκείνης γένοιτο τελέας, τελεωθεῖσαν καὶ αὐτὴν μετεωροπορεῖν καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖν)”.

Por otra parte, esta liberación del devenir no consiste en una huída del mismo, hacia otro lugar en el que todo es eterno, sin devenir alguno<sup>303</sup>. Esta liberación consiste en un reequilibrio de la percepción del alma, en el restablecimiento del orden natural de sus movimientos internos. De modo que ésta llegue a desasirse de todo cuanto la apega al devenir como un ámbito cerrado en sí mismo, desconectado de su *logos* íntimo. En este desasimiento, el alma accede a la libertad originaria de su contemplación intemporal en la que el devenir mismo encuentra su sentido inmanente. Ésta llega a percibir el devenir desde la mirada divina que le pertenece en propio, antes de toda división, dotando de unidad y armonía a todas las cosas. A este respecto afirma Jámblico en *De Mysteriis* 8.8.30 que: “Lo mismo que en el todo el devenir y este universo están enlazados con la esencia intelectual, así también en el orden de las almas están en concordancia la liberación del devenir con la solicitud del devenir (Ὡσπερ γὰρ καὶ ἐν τῷ παντὶ τῆ νοεῖα οὐσία ἢ γένεσις καὶ τὸ πᾶν τόδε συνήρηται, οὕτω καὶ ἐν τῆ τῶν ψυχῶν διακοσμήσει τῆ περὶ γένεσιν αὐτῶν ἐπιμελεία συμφωνεῖ καὶ ἡ ἀπὸ γενέσεως λύσις)”.

La liberación del devenir, lejos de apartar al alma de la realidad, la conduce a su profundidad intelectual, al espacio creador en el que tiene lugar el cuidado íntimo del devenir, libre de todo apego, anterior a toda división. En este sentido, allí donde el alma se libera del devenir, allí cuida de él. El encadenamiento del alma al devenir tiene lugar en el nivel de su asociación a una estructura particular, de su sometimiento a las pulsiones, a las pasiones, a las preocupaciones, a los intereses, a la fragmentación de objeto y sujeto, que viene dada por su percepción volcada hacia el exterior e identificada con una parte frente al resto. En esta condición, el alma percibe el reino

---

<sup>303</sup> La utilización de la noción de eternidad en los textos neoplatónicos no queda marcada por su oposición al devenir. Ésta no es un contrario del devenir, en el que todo devenir quedase suprimido a la manera de una negación de una cierta característica. De tal modo que la eternidad quedase concebida como una congelación del movimiento que se percibe en los fenómenos. Antes bien, la eternidad constituye un orden ontológico superior, en el que todo devenir tiene la condición de posibilidad misma de su existencia. La eternidad es anterior ontológicamente al devenir y, en este sentido, lo trasciende, a la vez que lo sostiene y lo fundamenta como una expresión de sí. De ella pende el devenir y en ella permanece en lo más hondo de su constitución, en el espacio originario donde habita el aspecto eterno de todas las cosas. Allí donde se da la eternidad de la esencia intelectual, ésta despliega su inmensa potencia creativa, dando de sí las medidas mismas de todos los seres que acontecen en el devenir, arraigándolos en sí misma como la condición originaria de su darse en el tiempo. De ahí que el acceder a la eternidad no suponga la huída del devenir sino el acceso a su núcleo mismo y a su sentido más íntimo, que permanece enlazado de modo no dual con la esencia intelectual. Así, la liberación del devenir, en el acceso al aspecto eterno de lo real, va de la mano del cuidado mismo del devenir desde su causa intelectual, en la que éste encuentra su plenitud y su sentido propio.

entero del devenir a través de sus deseos e intereses. Ello lleva consigo un comportamiento dañino para el mismo devenir, que es percibido desde el exterior y privado de su propia dignidad divina, de su enlace con la esencia intelectual. La liberación del devenir (ἡ ἀπὸ γενέσεως λύσις) no va, pues, acompañada de la huída o el desprecio del devenir. Antes al contrario, va acompañada de un verdadero cuidado del devenir (τῆ περι γένεσιν αὐτῶν ἐπιμελεία), de un cuidado desinteresado del alma que ha accedido a la contemplación interior que la constituye en lo más íntimo de sí, en la que se forjan las razones eternas de todas cosas, en la que habita la plenitud intemporal del mundo.

La contemplación del orden del Universo, propicia, así, la liberación del alma, propiciando el equilibrio perceptivo que ha sido subvertido en su asociación y su apego a una estructura particular: En la dinámica que suscita la contemplación de la armonía y el equilibrio del Universo, la propia estructura anímica particular llega a abrirse a la potencia más alta de contemplación del alma. El alma corrige así sus revoluciones destruidas al nacer asemejándose al Alma del mundo. En este itinerario, el alma se unifica gradualmente al Alma universal, compartiendo una misma contemplación unitiva que da de sí las razones de todos los seres como despliegue espontáneo de esta potencia inmensa.

De este modo, el camino de liberación, que se cumple a través de la contemplación del Universo, es un camino de unificación del alma. Ésta, en la apertura a la armonía y el equilibrio propios de los movimientos internos del Alma Universal, adquiere la semejanza con ella, recobrando su orden primordial, aquel que le pertenece en propio. El alma, a través de la contemplación del Universo, se torna semejante al Alma del mundo: “Y debe asemejar lo que contempla a lo contemplado, de acuerdo con la naturaleza originaria (τῷ κατανοουμένῳ δὲ τὸ κατανοοῦν ἑξομοιωῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν)” leemos en este texto de *Protréptico* 31.10 que venimos analizando.

Esta semejanza consiste en una vuelta a la naturaleza originaria del alma, a su orden primordial, anterior a la conformación misma de su estructura particular: Antes de su asociación a la percepción fragmentada que le presentan los sentidos volcados a

lo externo, antes de su sometimiento a las pasiones y a las pulsiones que se derivan de esta cualidad fragmentada, se encuentra el lugar mismo de la semejanza divina en el alma. Esta semejanza no es la creación en ella de un orden nuevo sino su retorno al orden primordial que le es connatural. En el camino hacia esta semejanza divina acontece la alquimia de las pasiones del alma, la unificación de su percepción. De manera que ésta retorna a la contemplación universal, que le es más íntima que todo cuanto le ha sido añadido en el tiempo.

Esta es la alquimia de la percepción que procura la contemplación del Universo: la apertura del alma en su desasimiento de todo cuanto la vincula a una parte frente al resto, de todo cuanto la somete a la estructura dual de sujeto y objeto. En este desasimiento acontece la semejanza misma de contemplador y contemplado, tal como corresponde a la naturaleza primera del alma: aquella naturaleza originaria que la penetra a ella misma y, a su través, a todas las cosas. El alma llega entonces a contemplar el devenir desde las razones originarias en las que éste se constituye, como expresión y manifestación de la experiencia unitiva del intelecto. Esta visión, liberada de todo apego por el devenir, lleva a plenitud el orden mismo del mundo, el cuidado originario de todas las cosas. En ella el alma se ha unificado con la contemplación misma del Alma del mundo, recuperando el orden primero y la armonía de su percepción originaria.

En este sentido, es interesante notar la lectura conjunta que Jámblico lleva a cabo de *Timeo* 90 c.6-d.7 y de *República* 588 e, en este texto de *Protréptico* 31.10. Esta lectura conjunta vincula el orden originario que acontece en el alma, en su contemplación de la armonía y el equilibrio de las revoluciones del Universo, con el ordenamiento mismo y la armonización de todas las facultades anímicas: El reequilibrio de las revoluciones del alma supone la ordenación y el reequilibrio de sus movimientos internos, de sus pasiones, de sus deseos, de sus impulsos. Éstos toman su armonía y su orden propio del *logos* que se preocupa por igual de todos “consiguiendo relaciones amistosas entre todos y consigo mismo”.

En la contemplación del Universo encuentra el *logos* mismo del alma su alimento propio. De modo que, fortalecido por la visión de aquello que le es semejante, deja de ser arrastrado por las pulsiones y las pasiones que habían llegado a velar su identidad,

sumiéndole en un olvido de sí. Al contemplar el *logos* que rige en el Universo se reconoce a sí mismo. Esta visión resuena en él y despierta su recuerdo como una actualización presente de su potencia más alta. Esta experiencia de su naturaleza originaria le desvincula de todo cuanto le ha sido añadido en la asociación a una estructura particular. Esta desvinculación tiene lugar en el orden mismo de la percepción: Una visión primordial se ha mostrado a los ojos del alma, con la potencia de deshacer el espejismo en el que vivía sumida, encadenada a un remedo de vida.

Este desasimiento respecto a su propia particularidad supone un cambio en el centro de experiencia del alma. De modo que emerge una identidad más honda y más antigua. El alma, en contacto con su núcleo más íntimo, deja de reducir su experiencia a aquello que le presentan sus pulsiones y sus deseos, deja de forjar en ellos su identidad. En ese mismo instante comienza un proceso de ordenación y armonización de las facultades anímicas. Las inferiores no velan ya la potencia superior del alma sino que gravitan en torno a ella y hacia ella se orientan, retomando cada una sus movimientos propios. No se propone, pues, extirpar del alma ninguna de sus potencias. Antes bien, se trata de ordenarlas y de armonizarlas, de modo que cada una de ellas encuentre su plenitud en la experiencia desinteresada del intelecto.

Tal es “la culminación de una vida excelente propuesta a los hombres por los dioses” que se señala en este texto: la realización de cada una de las tareas de la vida de acuerdo a la contemplación universal del intelecto. De esta experiencia emana la felicidad para el hombre y la justicia para la sociedad en su conjunto. En esta disposición interior, el alma, unificada con la contemplación del Alma universal, contempla en sí misma todas las cosas y las abraza en sus razones primordiales, en su aspecto intemporal y en su plenitud originaria. Su interés no se cifra ya en la satisfacción de sus propias pulsiones y pasiones sino que, incardinada en su centro más íntimo, cuida de todas las cosas, en una mirada que no conoce el interés que se forja en la fragmentación de objeto y sujeto. Este cuidado de todas las cosas se acompaña de un verdadero cuidado de sí, también de la vida concreta por la que atraviesa en este momento concreto y en este lugar concreto. Armoniza, así, su propia estructura particular, equilibrándola y generando en ella una buena integración a través de la amistad de todas las potencias, orientadas a la potencia suprema de contemplación del alma. De este modo, tiene lugar una purificación del *eros* que, más allá de todo apego,

se abre al deseo más íntimo del alma, la unificación con la contemplación universal, en la que cifra su ser, antes del tiempo.

Jámblico muestra que en la contemplación del Universo, en la apertura a su armonía y a su equilibrio, se alimenta al *logos* divino, que constituye la identidad más honda del hombre. De modo que, fortalecido por esta visión originaria, firme en su propio centro, transmite orden y armonía al conjunto, propiciando la amistad de las potencias inferiores entre sí y con el *logos* mismo del alma. De esta manera, la tarea planteada por *Timeo* 90 c.6-d.7, la de corregir las revoluciones equivocadas del alma a través de la contemplación y la semejanza con el Alma del Universo, es leída a la luz de *República* 588.e.2-588.b.5. Pasaje en el que se manifiesta la necesidad de fortalecer el *logos* del alma, de modo que emerja el orden y la armonía de todas sus potencias.

Así, “el dar a cada parte los alimentos y movimientos propios (τὰς οικείας ἐκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι)” a través de la contemplación del Universo se acompaña de una ordenación de las pulsiones y las pasiones del alma a través de la apertura a su potencia contemplativa. Esta potencia contemplativa es referida por Platón, en este pasaje de *República*<sup>304</sup> como el “hombre interior (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος)”, al que hay que fortalecer en orden a propiciar el equilibrio y la armonía correcta del alma. Este es el *telos* mismo de la contemplación de Universo, del “asemejar lo que contempla a lo contemplado de acuerdo con la naturaleza originaria (τῷ κατανοουμένῳ δὲ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν)”: el despertar “al hombre divino que hay en nosotros (τὸν ἐν ἡμῖν θεῖον ἄνθρωπον)”, propiciando, en su mirada, la ordenación y la integración de todas las potencias del alma.

### **9.3. Símbolo natural y símbolo teúrgico.**

La comprensión en el *De Mysteriis* del proceso que abre el símbolo no se aparta, en ningún caso, de este camino de apertura del alma a la contemplación. Este proceso es interpretado a partir de la dinámica de unificación de la mirada que son capaces de propiciar el orden y la armonía universal en tanto que expresiones de las razones eternas del alma. La tarea de ordenación y apertura del alma del hombre a la

---

<sup>304</sup> 589.b.1.

plenitud de lo divino que plantea Platón en el *Timeo*, situando como mediación privilegiada la contemplación del Universo, se halla en la raíz misma de la hermenéutica del símbolo que lleva a cabo Jámblico. Éste extiende el sentido íntimo de esta mediación al valor de la operatividad que despliega el símbolo. De modo que la dinámica de unificación que despierta en la visión del alma el símbolo teúrgico se interpreta a partir de la dinámica de unificación que propicia en ella la contemplación del Universo. Y, a la inversa, el Universo mismo en su constitución toma un valor simbólico, en tanto que expresión y manifestación de la semejanza divina, a la que es capaz de conducir, a través del orden y la armonía de sus perfiles y movimientos propios. En este sentido, podríamos hablar del Universo como de un símbolo natural que el símbolo teúrgico busca reflejar en el orden del ritual, imitando su potencia y el proceso que es capaz de propiciar en el alma del hombre, en su belleza y su equilibrio inmanente.

A este respecto es clarificador el texto que encontramos en *De Mysteriis* 7.1.4<sup>305</sup> en el que se muestra expresamente la fuerte vinculación que guarda el símbolo teúrgico con la naturaleza misma del Universo, a la que el teúrgo imita en su anhelo de propiciar la semejanza de los seres a lo divino:

“<Los egipcios> imitando la naturaleza universal y la demiurgia divina, muestran, también ellos, por medio de símbolos, ciertas imágenes de las intelecciones místicas, ocultas e invisibles, del mismo modo que la naturaleza ha modelado también de una cierta manera por medio de símbolos las razones invisibles bajo formas visibles y que la demiurgia divina ha esbozado la verdad de las ideas a través de las imágenes visibles. Sabiendo, pues, que todos los seres superiores gozan con la semejanza de los inferiores y queriendo, por tanto, colmarlos de bienes mediante la imitación en cuanto es posible, reproducen también ellos con razón el modo apropiado de la mistagogía oculta en los símbolos”<sup>306</sup>

---

<sup>305</sup> Este texto ha sido tratado en nuestro primer acercamiento a la semántica del símbolo en el contexto de la analogía existente entre la demiurgia y la actividad teúrgica. Cf. epígrafe 1.4, supra p. 38.

<sup>306</sup> Οὗτοι γὰρ τὴν φύσιν τοῦ παντός 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 εἶδεσι τοὺς ἀφανεῖς λόγους διὰ συμβόλων τρόπον τινὰ ἀπετυπώσατο, ἡ δὲ τῶν θεῶν δημιουργία τὴν ἀλήθειαν τῶν ἰδεῶν διὰ τῶν φανερῶν εἰκόνων ὑπεγράψατο. Εἰδότες οὖν χαίροντα πάντα τὰ κρεῖττονα ὁμοιώσει τῶν ὑποδεεστέρων καὶ βουλόμενοι αὐτὰ ἀγαθῶν οὕτω πληροῦν διὰ τῆς κατὰ τὸ δυνατὸν μιμήσεως, εἰκότως καὶ αὐτοὶ τὸν πρόσφορον αὐτῆς τρόπον τῆς κεκρυμμένης ἐν τοῖς συμβόλοις μυσταγωγίας προφέρουσιν.

La potencia generadora de la naturaleza es comprendida en este texto como un proceso simbólico de producción de formas, que manifiestan y expresan razones invisibles, no manifiestas. Esta potencia se despliega a través del símbolo, en la convergencia misma entre aquello que es visible y manifiesto y aquello que, en su invisibilidad y su no manifestación, funda y constituye la infinita variación de las formas naturales. Esta dinámica simbólica que despliega la naturaleza del Universo en su potencia creadora, es imitada por la cualidad simbólica de la teúrgia. Ésta, a través del símbolo busca, “mostrar ciertas imágenes de las intelecciones místicas, ocultas e invisibles (τῶν μυστικῶν καὶ ἀποκεκρυμμένων καὶ ἀφανῶν νοήσεων εἰκόνας τινὰς διὰ ζῆλοιο λ ἐκφαίνουσιν)”. El símbolo viene a manifestar y a dar forma expresiva a la contemplación no manifiesta de lo inteligible, a su carácter propiamente místico. Este carácter místico no se refiere a una cualidad extraña o sobrenatural en un sentido supersticioso. Antes bien, alude al carácter trascendente de los principios divinos de lo real. Éstos, en su capacidad de conformación de la realidad, son ontológicamente anteriores a las formas que vienen a medir su inmensa potencia creadora. Aquella que permanece como no manifiesta en su misma manifestación, generando, en una permanente donación de sí, la esencia de todo cuanto viene a la existencia. Su condición mística alude a este carácter no manifiesto, al carácter callado de su inmenso poder creador<sup>307</sup>.

El proceso que abre el símbolo viene así a incardinarse en la potencia creadora de lo real y en su doble movimiento: De un lado, da de sí la inmensa riqueza de las formas naturales como manifestación de los principios inteligibles. De otro lado, este dotar de manifestación a los principios inteligibles constituye una vía abierta de retorno desde todos los niveles de lo real a su propio fundamento divino. El equilibrio, el orden y la belleza de las formas que constituyen la faz visible de este Universo están conformados, en su fondo mismo, en la belleza inteligible. Cada una de ellas atrae

---

<sup>307</sup> El silencio como característica propia de los principios mismos de lo real, en su condición trascendente, prioritaria ontológicamente, es una constante en el Neoplatonismo. Este silencio establece el secreto en el que es conformado lo real, no como un secreto que pudiera ser revelado en el orden del discurso, sino como un secreto creador que da de sí la infinita multiplicidad de lo real como revelación y epifanía. Cf. entre otros textos *En.* V 8.7.25. De ahí que la demarcación del silencio como marco necesario para el contacto con el principio divino sea uno de los pilares de la epistemología neoplatónica. Plotino en *En.* VI.6.8-10 afirma que el modo de acercamiento al principio divino se da en un “οὐ λόγῳ” apuntando con ello a la necesidad de trascender el ámbito predicativo. En consonancia con esta comprensión, Jámblico afirma en *Myst.* 1.3.7-8 que el Uno “es venerado solo en silencio”.

hacia sí la visión del alma, generando en ella un juego de tensiones y armonías que la ordena y la equilibra, propiciando su apertura a la contemplación de los principios inteligibles de lo real: Aquella contemplación unitiva que habita en el lugar mismo donde ella es semejante a esos principios en la eternidad.

#### **9.4. Símbolo y semejanza.**

El proceso de apertura a la contemplación que busca propiciar en el alma el símbolo teúrgico es concebido como un camino de semejanza (ὁμοίωσις) a lo divino a través de la imitación (μίμησις): “Sabido, pues, que todos los seres superiores gozan con la semejanza de los inferiores y queriendo, por tanto, colmarlos de bienes mediante la imitación en cuanto es posible (Εἰδότες οὖν χαίροντα πάντα τὰ κρείττονα ὁμοιώσει τῶν ὑποδεεστέρων καὶ βουλόμενοι αὐτὰ ἀγαθῶν οὕτω πληροῦν διὰ τῆς κατὰ τὸ δυνατόν μιμήσεως), reproducen también ellos con razón el modo apropiado de la mistagogía oculta en los símbolos (εἰκότως καὶ αὐτοὶ τὸν πρόσφορον αὐτῆς τρόπον τῆς κεκρυμμένης ἐν τοῖς συμβόλοις μυσταγωγίας προφέρουσιν)”, acabamos de leer en *De Mysteriis* 7.1.4.

Esta semejanza (ὁμοίωσις), como venimos viendo<sup>308</sup>, no constituye una dinámica de asimilación de dos cosas distintas sino el retorno del alma a su propio fundamento divino. Nada puede hacerse semejante a lo divino si no procede de lo divino y permanece en lo divino en la raíz misma de su constitución. Esta semejanza es anterior a la constitución de la individualidad, en ella tiene el alma la fuente de todas sus potencias, de ella recibe eternamente su ser propio<sup>309</sup>. El proceso por el cual el alma se asemeja a lo divino no consiste, pues, en un cambio de naturaleza o en la generación en ella de algo no existente previamente que venga a añadirse a su naturaleza primera. Este proceso consiste en un giro del alma hacia su propia naturaleza divina y a la naturaleza divina de lo real.

Tal es la mistagogía que está oculta en los símbolos (τῆς κεκρυμμένης ἐν τοῖς συμβόλοις μυσταγωγίας), tanto en el símbolo teúrgico como en el símbolo natural: la

---

<sup>308</sup> Cf. epígrafe 9.2, supra p. 248.

<sup>309</sup> A este respecto, cf. epígrafe 7.7, supra p. 203.

iniciación del alma a la contemplación de la cualidad divina de su naturaleza propia y de la naturaleza profunda de lo real, que hunde sus raíces en la divinidad del Alma del Universo. El símbolo tiene la potencia de atraer al alma al lugar mismo de su semejanza a lo divino, en esto consiste su carácter mediador. No en mediar entre dos realidades distintas sino en propiciar una vuelta del alma a su unión inaugural a lo divino, en “asemejar lo que contempla a lo contemplado de acuerdo con la naturaleza originaria”.

Este camino que abre el símbolo hacia el emerger de la semejanza primordial del alma a lo divino viene facilitado por la imitación (μίμησις), en tanto que realización efectiva del alma de su semejanza con los principios superiores. La imitación no debe ser comprendida como una emulación de un sujeto, en este caso la divinidad, por otro sujeto, el alma. Pues ni lo divino puede ser comprendido en las categorías de un ente conformado frente a otros entes ni el alma puede ser concebida al margen de su constitución esencial en lo divino, en lo más íntimo de su naturaleza. La imitación consiste en ir haciendo efectiva la realización del orden propio de lo divino en el alma, de modo que emerja en ella su potencia de contemplación: A través de la imitación del orden y el equilibrio propio de los principios superiores, el alma va forjando una disposición firme que favorece su vuelta a la experiencia de su semejanza originaria con estos principios.

De este modo, la imitación que propicia el símbolo en el alma consiste en ir facilitando en ella una disposición divina. Aquella que refleja, en el orden y el equilibrio de las potencias anímicas, el orden y el equilibrio que emana eternamente de los principios divinos de lo real. Esta realización efectiva del ordenamiento divino en el alma, la conduce gradualmente a una contemplación unitiva en la que lo que contempla es semejante a lo contemplado. La imitación no consiste, pues, en una emulación exterior sino que se constituye como camino de unificación, como proceso de desvelamiento en el alma de su unión primordial a lo divino.

Esta capacidad de la mimesis de despertar en el alma la unificación con aquello que se imita, a través de la potenciación de una determinada disposición interior, se halla ya implicada en las reflexiones que, sobre ella, lleva a cabo Platón. De ahí su insistencia en que no deben emularse caracteres mezquinos ni cobardes, con el fin de

no promover un desequilibrio que genere una distorsión en la correcta ordenación y equilibrio de las potencias anímicas<sup>310</sup>.

Así, la imitación como dinámica que suscita la semejanza con aquello que se imita se halla ya presente en la obra platónica. Platón viene a calibrar los peligros que pueden derivarse para la pedagogía del alma de un mal uso de la mimesis, precisamente por su fuerte poder asimilador. La mimesis genera la disposición en el alma, se adentra en ella, propiciando una determinada ordenación o un determinado desequilibrio. De ahí la importancia de aquello que se imita y del fin mismo con el que se lleva a cabo. Pues la imitación constituye un itinerario de realización efectiva de lo imitado. Aquello que se imita conforma el espejo en el que se mira el alma y viene a despertar y a promover en ella aquello mismo en lo que se mira.

El símbolo natural y el símbolo teúrgico son, en este sentido, un espejo de la correcta ordenación del alma, de su plenitud y de su equilibrio. Buscan resonar en ella propiciando su apertura a la semejanza primordial a lo divino que la constituye en lo más íntimo de sí. La imitación que promueven en ella es la imitación misma de su orden primordial, de su naturaleza propia. De ahí que esta imitación no sea la imitación de nada distinto sino un retorno gradual a su propia esencia divina a través de la reasunción paulatina de sus movimientos propios.

La contemplación del Universo, comprendido como símbolo natural, actualiza en el alma su semejanza con el Alma universal, la asimila con ella, universalizando la visión del alma. La libera, así, de los desequilibrios a los que ha sido sometida en su asociación a una estructura personal, de su sometimiento a las pulsiones y las pasiones vinculadas con su identificación con una parte frente al resto. El símbolo teúrgico busca imitar este proceso en el ámbito del ritual, generando un orden y un equilibrio afín al equilibrio primordial del alma, de modo que resuene en ella, propiciando su retorno a su orden propio. Aquel en el que se libera la visión más honda del alma, en la

---

<sup>310</sup> En este sentido, afirma Tomás Calvo en *La crítica de Platón a la poesía y el arte* (p.6) que: “Platón es un profundo conocedor del alma humana y sabe que cuando la imitación se realiza en serio, la distancia entre el personaje y el actor desaparece. El actor tiende a pensar como el personaje, a hablar como el personaje, a sentir como él. En suma, se identifica con el personaje. Para explicar la mimesis, Platón recurre a verbos como ἀφομοιοῦθαι (“asemejarse” a otro), ἀπεικάζειν ἑαυτὸν (“hacerse igual” a otro)”.

que está comprendida la realidad entera en sus razones primordiales, en su plenitud intemporal.

En este sentido, el carácter simbólico del ritual teúrgico, en su imitación de la naturaleza universal, tiene como *telos* primordial la ordenación y el equilibrio del alma. Busca generar un marco operativo capaz de propiciar una alquimia de la disposición del alma, de modo que llegue a abrirse a la ordenación propia de los principios divinos que rigen lo real. El itinerario perfilado por el símbolo teúrgico es un itinerario hacia la universalización de la mirada del alma, hacia la apertura a la semejanza divina en la que se halla su plenitud propia y su vida más alta.

### **9.5. El símbolo: itinerario de ordenación y equilibrio del alma.**

Jámblico extiende, así, el poder ordenador que tiene sobre el alma el equilibrio y la armonía del Universo, ya presente en el *Timeo* platónico, al ámbito simbólico del ritual. Esta potencia de ordenación del alma está íntimamente ligada al emerger de su vinculación con los principios divinos que rigen lo real. De modo que la constitución interior del alma es acordada con la totalidad del orden divino. En *De Mysteriis* 5.23.5 leemos:

“Las variedades del culto sagrado purifican (ἀποκαθαίρει) algunas de las cosas que hay en nosotros o en torno a nosotros, perfeccionan (τελειοῖ) otras, reducen otras a proporción y orden (εἰς συμμετρίαν καὶ τάξιν καθίστησι), liberan otras del error de los mortales (ἀπολύει τῆς θνητοειδοῦς πλημμελείας) y ponen todos los aspectos de acuerdo con la totalidad de los seres superiores a nosotros (πάντα δὲ προσήγορα τοῖς ὅλοις κρείττοσιν ἡμῶν ἀπεργάζεται)”<sup>311</sup>.

El modo simbólico del ritual es comprendido en este pasaje en sintonía con el *telos* mismo de la contemplación del Universo. Ésta, como hemos visto<sup>312</sup>, tiene la potencia de equilibrar la mirada del alma, de darle orden y proporción a sus movimientos propios, abriéndola y poniéndola de acuerdo con la divinidad del Alma

---

<sup>311</sup> Ὁ τοῖνυν ποικίλος τρόπος τῆς ἐν ταῖς ἱερουργίαις ἀγιστείας τὰ μὲν ἀποκαθαίρει, τὰ δὲ τελειοῖ τῶν ἐν ἡμῖν ἢ περὶ ἡμᾶς ὄντων, τὰ δὲ εἰς συμμετρίαν καὶ τάξιν καθίστησι, τὰ δὲ ἄλλως ἀπολύει τῆς θνητοειδοῦς πλημμελείας, πάντα δὲ προσήγορα τοῖς ὅλοις κρείττοσιν ἡμῶν ἀπεργάζεται.

<sup>312</sup> Cf. epígrafe 9.2, supra p. 248.

universal. Del mismo modo, el carácter simbólico del ritual busca otorgar al alma proporción y orden (εἰς συμμετρίαν καὶ τάξιν καθίστησι), poniendo todos los aspectos de acuerdo con la totalidad de los seres superiores a nosotros (πάντα δὲ προσήγορα τοῖς ὅλοις κρείττοσιν ἡμῶν ἀπεργάζεται).

A este respecto, hemos de tomar en cuenta que cuando Jámblico se refiere a “todos los seres superiores (τοῖς ὅλοις κρείττοσιν)” no pretende apelar a ente alguno separado del hombre, ubicado en algún lugar apartado. Éste apunta a los principios mismos en los que está constituida el alma, en lo más íntimo de su naturaleza. En este “poner todos los aspectos de acuerdo con la totalidad de los seres superiores a nosotros” todas las potencias del alma, cada una de sus facultades y de sus perfiles propios, son acordados con lo divino, equilibrando sus movimientos internos y abriéndose a la armonía divina que rige el orden mismo del cosmos.

En esta vuelta del alma a su cualidad primordial se halla su *telos* más alto, el emerger de sus potencias más elevadas y de la perfección que le pertenece en propio. En este retorno, el alma es llevada a cumplimiento, en su apertura a la familiaridad y la intimidad con lo divino, que la conforma en lo más hondo de su esencia. En este sentido, es interesante notar la significación asociada al verbo ἀπεργάζομαι, que Jámblico utiliza en este pasaje de *De Mysteriis* 5.23.5 para apuntar a este acto de poner todos los aspectos de acuerdo (πάντα προσήγορα ἀπεργάζεται). Este verbo significa el modo mismo en que algo es llevado a cumplimiento, en que es conducido a su perfección propia: Este “poner todos los aspectos de acuerdo con la totalidad de los seres superiores a nosotros” constituye la perfección originaria del alma.

Esta perfección se da, pues, a modo de integración y de apertura a la totalidad. El alma no encuentra su perfección de modo aislado, potenciando la percepción dual que le corresponde en su vinculación a una estructura personal: Cuanto más perfecta se hace en el nivel de la particularidad por la que atraviesa cerrada sobre sí misma, tanto más queda sometida a la ilusión de ser una parte frente al resto. La perfección del alma a este nivel la sumerge en el espejismo de su propia autosuficiencia, incidiendo en el desequilibrio de sus movimientos propios. Se trata de acordar el alma con la universalidad misma de la contemplación del alma universal, que no conociendo

ningún yo ni ningún tú, genera en sí misma las razones de todas las cosas. Este equilibrio consiste en una apertura de la particularidad misma del alma a la universalidad de su percepción originaria. Aquella en la que se halla unida a lo divino, sin un antes ni un después, antes de toda particularidad desplegada en el tiempo.

Así, a través del itinerario simbólico que se despliega en el ritual, todas las potencias del alma encuentran su perfección propia, no de manera aislada sino en su apertura a la totalidad del orden divino. Cada una de ellas en el nivel que le es propio, permitiendo su apertura y su trascenderse en un orden superior, que cada una refleja según su medida. La perfección del alma, que busca propiciar tanto la contemplación del Universo como el orden simbólico del ritual, consiste, pues, en una reordenación y una restauración de sus movimientos propios, en su apertura a lo divino: Esta apertura se da a modo de vuelta a la familiaridad y la intimidad de todo cuanto hay en ella con el orden divino en el que está constituida de modo esencial.

En este sentido, afirma Jámblico en este texto de *De Mysteriis* 5.23.5 que la cualidad simbólica de la teúrgia “pone todos los aspectos de acuerdo con la totalidad de los seres superiores a nosotros” o de dicho de otro modo, facilita la intimidad de todos los aspectos de nuestro ser con los primeros principios. A esta intimidad se refiere el adjetivo προσήγορος, que viene a significar aquello que tiene intimidad y familiaridad con algo. Esta intimidad supone un acceso del alma al lugar originario de su unión a lo divino, un compartir con lo divino una misma mirada y una misma contemplación<sup>313</sup>, que abraza la multiplicidad infinita de lo real desde la unidad de los principios íntimos en los que se constituye, de un modo no dual.

De cara a comprender este proceso es importante incidir en que el equilibrio y la armonía que el símbolo facilita en el alma no es algo añadido a un desorden previo: Se trata de un retorno a un orden y un equilibrio primordial. Lo que ha sido añadido a la armonía y al equilibrio inmanente a la naturaleza primera del alma es el desorden y el desequilibrio que ha generado en ella su identificación con las pulsiones y las pasiones que derivan de su vinculación con una estructura particular. Esta identificación con una parte frente al resto, la fragmentación de la mirada que

---

<sup>313</sup> Cf. entre otros textos, *Myst.* 1.3.30.

promueve la percepción de los sentidos volcados a lo exterior, el ser llevada de acá para allá por deseos, por intereses, por preocupaciones, que ésta llega a considerar como propios. Todo ello viene a añadirse a la simplicidad fundamental del alma, a su equilibrio primordial, a su unificación con la contemplación estable del alma universal.

El equilibrio que pertenece a la naturaleza primera del alma es increado, en el sentido de que antecede ontológicamente al proceso de encarnación por el que ésta atraviesa. Este equilibrio, en su cualidad fundante, en su carácter intemporal no puede ser generado por el símbolo. No puede ser creado como algo nuevo, añadido a la naturaleza fundamental del alma. La restauración de su equilibrio esencial se da en el modo de una sustracción, de una purificación de los desórdenes que ocultan el equilibrio originario en el que habita la esencia más honda del alma, de modo intemporal. Este equilibrio originario tiene la potencia de dar proporción y orden a todos los ámbitos y facultades anímicas, de tornarlas transparentes a la contemplación primordial del alma, de modo que la reflejen a todos los niveles de lo real.

De esta manera, la potencia operativa del símbolo consiste en sustraer y no en añadir, en purificar (*ἀποκαθαίρει*), en “liberar del error de los mortales (*ἀπολύει τῆς θνητοειδοῦς πλημμελείας*)”, se afirma en este texto de *De Mysteriis* 5.23.5. El término *πλημμέλεια*, que Jámblico utiliza para referirse al error propio de los mortales es sumamente revelador. Este término viene a significar la falta de medida y de equilibrio, el producir una falsa nota que va contra la armonía del conjunto. Tal es el error propio del hombre: su separación del orden y el equilibrio que se expresa en el Universo, el aislamiento en su propia condición particular, desvinculada de los movimientos armónicos en los que se constituye la totalidad. La recuperación del orden y el equilibrio de las potencias anímicas está, así, profundamente ligada a la integración de la mirada del alma en la contemplación originaria que sostiene lo real. Allí donde el hombre es equilibrado y justo de modo intemporal, allí se encuentra su vínculo unitivo con la totalidad.

Este vínculo profundo, que sostiene el ser mismo del hombre, está velado por “el error de los mortales”. De modo que el hombre se aísla en el espejismo de su propia separación y deja de manifestar el orden y el equilibrio de los principios que lo

forman. Esta separación, como venimos señalando, es añadida. Consiste en un error de percepción que conduce al hombre a generar un comportamiento desintegrado, una falsa nota, una nota disarmónica (πλημμέλεια), que no refleja la medida de la sinfonía del conjunto<sup>314</sup>.

El proceso que el símbolo inaugura en el alma consiste, pues, en un proceso de catarsis capaz de liberarla del espejismo en el que vive inmersa<sup>315</sup>. Este espejismo, que es significado como un modo de “ignorancia y locura (ἄγνοιαν καὶ παραφροσύνην)”<sup>316</sup>, no compete únicamente al ámbito del pensar predicativo. No se trata de que el alma siga una teoría conceptual errada acerca de lo real. Se trata de un espejismo que afecta a la constitución completa del alma, torsionando el ordenamiento natural de todas sus potencias. El alma percibe el mundo y a sí misma de un modo errado y esta falsa percepción afecta a su experiencia a todos los niveles. Actúa a modo de filtro, tiñendo de su propio color todo aquello que el alma experimenta. Ésta ve mermada su capacidad de experiencia y, con ella, su potencia de vida. De ahí que Jámblico se refiera a una “privación de vida (ζωῆς στέρησις)”, atendiendo al cariz del engaño, a su magnitud y profundidad. Con la liberación y la catarsis del alma del “error de los mortales” se abre para ella una nueva dimensión vital que había quedado

---

<sup>314</sup> En este sentido, como en toda la tradición platónica, la maldad, la conducta que no tiene en cuenta al otro, que no cuida del conjunto, es ignorancia. Ello lleva a algunos estudiosos a hablar de un “intelectualismo moral” vinculado a esta corriente de pensamiento. Sin embargo, se corre el riesgo de malinterpretar el sentido interno que pudiera tener esta afirmación cuando es referida a esta línea de pensadores. Es importante tomar en cuenta la significación misma del intelecto en esta tradición, así como la profundidad del error al que nos venimos refiriendo: Este error es un error de percepción que afecta a la totalidad de las potencias anímicas. No consiste en un simple error que pertenezca al ámbito del conocimiento predicativo ni que pueda solventarse a este nivel. El mismo Platón propone un itinerario de ordenación del alma que trasciende el ámbito dianoético para conducir a la semejanza primordial del alma a lo divino. En ella, ésta recupera su salud y su libertad primordial, al recuperar la contemplación unitiva que corresponde a su esencia. Esta contemplación unitiva, que trasciende el ámbito lógico-predicativo, es la que pertenece al ámbito del intelecto. De este modo, cuando se habla de intelectualismo moral, hemos de tomar en cuenta que el término “intelecto” está muy lejos, en su significado, de lo que hoy en día se entiende por esta noción. Asimismo, el término “moral” ha de ser comprendido desde el sentido interno de la ética clásica. Ésta no consiste en el seguimiento de un código de conducta ni queda referida únicamente al orden del comportamiento. La ética clásica atraviesa el orden entero de las potencias anímicas buscando restablecer un equilibrio originario en el que la mirada misma del alma es liberada de los lastres que la mantienen impedida en su capacidad de penetración y sintonía con el conjunto de lo real. De esta manera, el conocimiento, en un sentido integral, y la ética se hallan indisolublemente unidos: Aquel que sigue el camino de las virtudes afina su percepción y se acerca en su experiencia al sentido profundo que anima lo real. Aquel que accede a esta experiencia originaria, que atraviesa el conjunto de la realidad, no puede ya actuar en contra de un equilibrio y una armonía a la que se halla vinculado en lo más hondo de su constitución esencial. En este sentido, quizá estaría más de acuerdo con el significado profundo de esta relación hablar de “contemplación o intelección ética” antes que de “intelectualismo moral”.

<sup>315</sup> A este respecto, cf. capítulo 6 del presente estudio, supra p. 145 ss.

<sup>316</sup> Cf. *Myst.* 3.20.25.

olvidada. Una nueva percepción y un nuevo sentir emergen con la restauración del equilibrio original del alma.

## ***9.6. La operatividad de lo simbólico:***

### ***9.6.1. La potencia transformadora del símbolo.***

La potencia operativa del símbolo atiende a la integridad de las facultades anímicas. Precisamente por trascenderlas a todas y hallarse, en su núcleo mismo, arraigada en los principios originarios en los que el alma está constituida de modo primordial. Si el símbolo dependiera de uno de los ámbitos anímicos, si se moviera en el nivel de una de las facultades anímicas, no tendría la potencia de subvertir el completo ordenamiento de las mismas. El símbolo no deriva de una de las facultades del alma, dependiendo de ésta y conformándose según su propia lógica interna. De ahí la insistencia de Jámbrico en cuanto a que lo simbólico no pertenece al nivel de las pasiones ni al nivel del conocimiento predicativo. No pertenece a los modos humanos de representación, no ha sido creado por el hombre en cuanto individualidad que se despliega en el tiempo, no puede ser conjeturado, ni imaginado según los modos de la imaginación humana.

Esta cualidad del símbolo permite que guarde en sí la actividad profunda de un espacio unitivo que tiene el poder de liberar al alma de todo cuanto le ha sido añadido en el tiempo, de todos los desórdenes que derivan de su identificación con las pasiones y con los modos humanos de representación cerrados sobre sí mismos, con las falsas opiniones. El símbolo hunde sus raíces en el equilibrio originario de alma: Aquel equilibrio fundante que trasciende todas las potencias del alma referidas a lo particular, volcadas a la exterioridad del objeto o dependientes de la dualidad misma de sujeto y objeto<sup>317</sup>.

---

<sup>317</sup> Tengamos presente que este equilibrio originario del alma constituye la fuente misma de todas sus potencias, el centro primordial de todas ellas. La catarsis que el símbolo favorece en el alma, como veremos, no consiste en la extirpación de las mismas sino en su apertura al espacio ordenador del intelecto. El desasimiento del alma es, simultáneamente, un proceso de perfeccionamiento e intensificación de todas sus potencias, que desembocan en el núcleo mismo del que reciben su ser y su constitución concreta.

La naturaleza de lo simbólico está conformada en “la unión simple que nos liga a los dioses siempre en acto a la manera del Uno”<sup>318</sup>, tiene la potencia de transparentar esta unión, de hacérsela presente al alma de modo que ésta pueda vislumbrarla aún en su estado de precariedad cognoscitiva. En este sentido, el símbolo apunta siempre a un proceso dinámico: su hacer presente la unión que lo fundamenta consiste en un alquimizar la mirada del alma, en una transmutación interior de su capacidad de experiencia. Esta transmutación interior acontece a través de un camino gradual de purificación y desasimiento de todo cuanto estorba la apertura del alma a la contemplación originaria en la que habita su ser más íntimo y su vida más alta.

La potencia transformadora del símbolo se debe a su capacidad para conectar con el centro mismo del alma, con su cualidad divina. El símbolo atiende a este centro increado del alma, anterior a todo cuanto le ha sido añadido en el tiempo, anterior ontológicamente a la conformación de su estructura particular: Allí donde el alma misma es una imagen y un símbolo de lo divino allí percibe el sentido profundo del símbolo. Esta percepción tiene el poder de facilitar el desapego del alma de todo aquello con lo que ha llegado a identificarse, de las pulsiones y las pasiones que la llevan de aquí para allá, en un continuo errar lejos de sí misma y del sentido que sostiene y forma la totalidad. De algún modo, el alma, ante la percepción que le brinda el símbolo, se siente atraída por algo que siente como propio antes del tiempo y del olvido. El símbolo mueve al alma no como algo extraño que viniera a traerle noticias de algo lejano. Por el contrario, la mueve en tanto que le trae noticias de su propio interior, enlazando con él y atrayéndola hacia esta vuelta gradualmente, respetando su estado actual y su medida.

De esta manera, el símbolo habla a un lugar del alma que trasciende todas sus potencias y tiene la capacidad de dotarlas del orden y el equilibrio propios de este espacio primordial. Éste habla al lugar de la semejanza divina en el alma, a “la imagen mística e inefable que guardamos reunida en nuestra alma (ἄθρόαν τὴν μυστικὴν καὶ ἀπόρρητον εἰκόνα τῶν θεῶν ἐν τῇ ψυχῇ διαφυλάττομεν)” a la que se refiere Jámblico en *De Mysteriis* 7.4.20. Tal es el poder transformador del símbolo y a ello se debe su cualidad divina. Ésta cualidad divina no consiste en ser superior al alma, ni en servir

---

<sup>318</sup> Cf. epígrafe 7.7, supra p. 203.

de puente entre ésta y alguna divinidad de la que estuviese apartada. Bien al contrario, la cualidad divina del símbolo consiste en que éste hunde sus raíces en la divinidad misma, en la que el alma está conformada en lo más íntimo de su constitución esencial. El símbolo es así enviado por los dioses, pende de ellos, de la misma manera que el alma, se asienta en la contemplación intemporal del intelecto de la que deriva el ser mismo del alma. En este sentido afirma Jámblico en *De Mysteriis* 2.11.16 que:

“En efecto, incluso sin que nosotros pensemos los símbolos mismos cumplen su función propia por sí mismos (Καὶ γὰρ μὴ νοούντων ἡμῶν αὐτὰ τὰ συνθήματα ἀφ' ἑαυτῶν δρᾶ τὸ οἰκειῶν ἔργον), y el inefable poder de los dioses, hacia los que estos símbolos se elevan, reconoce sus propias imágenes él mismo por sí mismo y no porque sea despertado por nuestro pensamiento (καὶ ἡ τῶν θεῶν, πρὸς οὓς ἀνήκει ταῦτα, ἄρρητος δύναμις αὐτὴ ἀφ' ἑαυτῆς ἐπιγιγνώσκει τὰς οἰκειᾶς εἰκόνας, ἀλλ' οὐ τῷ διεγείρεσθαι ὑπὸ τῆς ἡμετέρας νοήσεως)”<sup>319</sup>

En este texto Jámblico refiere el modo en que se despliega el proceso de transformación interior que el símbolo propicia en el alma. Este proceso trasciende el ámbito del pensar lógico-predicativo y atiende a aquel lugar originario en el que el alma encuentra el fundamento de todas sus potencias. Si el error del que el símbolo busca liberar al alma se tratara de un error predicativo, si la facultad lógico-predicativa fuese la potencia más alta del alma, capaz de ordenar el resto de facultades y dotarlas de equilibrio. Si esto fuese así, el símbolo se incardinaría en el ámbito lógico, apuntando al despertar de esta facultad. Sin embargo, siguiendo en ello a toda la tradición platónica, la facultad lógico-predicativa no es concebida como la facultad más alta del alma, ni tiene la capacidad de ordenar, por sí misma, al resto de las potencias anímicas referidas al deseo y a la voluntad.

Todo aquello que tiene su origen en el pensamiento, atiende a este nivel y queda delimitado por las características propias del pensar predicativo. En la medida en que éste no es el centro del alma no tiene la capacidad de movilizar todas las facultades anímicas desde su fuente y desde su sentido primordial. Sin embargo, puede

---

<sup>319</sup> Texto citado en la introducción al capítulo 4 en el contexto del estudio de la naturaleza intelectual del símbolo, supra p. 91-92.

apuntar, desde el nivel que le es propio, al centro mismo del alma, indicando el modo en que ésta puede acceder a esta experiencia fundamental. Ahora bien, este indicar no es operativo por sí mismo, no tiene un poder transformador directo sobre el alma. Este indicar perfila un camino que el alma debe andar por sí misma<sup>320</sup>: Un camino de autoconocimiento que atraviesa por lugares donde el pensar predicativo es trascendido en un desfondamiento profundo del alma. En estos lugares el alma camina sin mediación lógica, más allá de la dualidad sujeto-objeto, que sirve de base al pensar predicativo. Este itinerario es abrazado por el sentido primordial de símbolo, que es capaz de acompañar al alma allí donde no hay un tú que corresponda a la palabra. Allí donde “es preciso dejar de lado todas las cavilaciones y explicaciones discursivas (ἀφαιρεῖν μὲν οὖν χρῆ ἅσας ἐπινοίας καὶ λογικὰς διεξόδους)”<sup>321</sup>.

El itinerario de transformación que el símbolo propicia en el alma atiende, así, a su naturaleza más honda. Éste presenta al alma una imagen de sí misma cuya atracción produce en ella una creciente interiorización. La atracción que el alma siente por el símbolo la va conduciendo paulatinamente al lugar de sí en el que ella misma es una imagen y un símbolo de lo divino. El alma se reconoce en el símbolo antes de la linealidad espacio-temporal en la que se despliega el pensar predicativo, se reconoce de un modo presente y actual, en la apertura efectiva a la esencia intemporal que trasciende todas sus potencias. En este sentido, el símbolo, en su *telos* más alto, es una mediación ausente. Su finalidad es la de desaparecer, en tanto que conduce al alma al acceso a una contemplación en la que no hay dos: El alma, al contemplar el núcleo mismo del símbolo, contempla su naturaleza divina.

---

<sup>320</sup> Esta concepción del pensamiento lógico-predicativo está presente en todas las corrientes del Neoplatonismo. El carácter operativo del camino epistémico, concebido como camino de transformación interior del alma en el emerger de la experiencia unitiva que corresponde a sus potencias más altas, lleva a ubicar el pensar predicativo en una función propedéutica. Éste puede preparar al alma en el nivel que le es propio, señalando el camino que ésta debe seguir y preparando su ser trascendido en la experiencia unitiva de la contemplación del intelecto. Sin embargo, el pensar predicativo no agota, en modo alguno, la potencia epistémica del alma. Plotino se refiere a esta cualidad del pensar predicativo en *En. VI 9.4.10-20* del siguiente modo: “Y por eso dice Platón que es <inefable> e indescriptible. Pero hablamos y escribimos acerca de él como señalando el camino a quien desee un punto de contemplación, tratando de remitirle a aquél y de despertarle de los razonamientos a la contemplación. Pero la instrucción termina donde termina el camino y la marcha. La contemplación misma es ya tarea del que desee ver (Διὸ <οὐδὲ ῥητὸν> οὐδὲ γραπτὸν, φησιν, ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θέαν ὡσπερ ὁδὸν δεικνύοντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ. Μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἢ διδάξις, ἢ δὲ θέα αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου)”. Cf. Apéndice V, infra p. 461.

<sup>321</sup> *Myst.* 7.4.10

### **9.6.2. Símbolo y medida: la atracción que lo semejante siente por lo semejante.**

La dinámica de conocimiento de sí que propicia el símbolo que, como venimos de ver, se fundamenta en su capacidad de manifestar de modo activo el orden primordial del alma, su cualidad divina, se cumple a través del poder de atracción que lo semejante siente por lo semejante. De ahí que, como leemos en este pasaje de *De Mysteriis* 2.11.16, “los símbolos mismos cumplan su función propia por sí mismos (αὐτὰ τὰ συνθήματα ἀφ' ἑαυτῶν δρᾶ τὸ οἰκειῶν ἔργον)”. Esta función se cumple antes del pensar predicativo, se da desde un espacio unitivo que antecede ontológicamente las categorías que sirven de suelo al pensar. Es una función interior, que no viene promovida por nada extraño, ni se despliega sobre nada extraño, que no se realiza en la alteridad, sino, como decimos, en el poder de atracción que lo semejante siente por lo semejante.

El carácter operativo del símbolo se debe, precisamente, a su capacidad para medir esta semejanza inefable a lo divino, de modo que el alma se abra a ella de manera gradual. Éste se abre paso, poco a poco, a través de las precariedades perceptivas en las que el alma vive inmersa, en virtud de su semejanza, tiene la potencia de girar su mirada hacia esta experiencia originaria, midiendo para ella aquello que se da sin medida, avivando el deseo de lo semejante por lo semejante, gradualmente, con persuasión.

El poder inefable de los dioses (ἡ τῶν θεῶν ἄρρητος δύναμις), al que Jámblico se refiere en este texto de *De Mysteriis* 2.11.16, abraza el núcleo mismo del símbolo. Este poder inefable no es extraño al alma, sino que se halla constituida en él de modo primordial. El símbolo permanece en este poder y se eleva hacia él de modo intemporal: “el inefable poder de los dioses, hacia los que estos símbolos se elevan” leemos en este pasaje. Esta elevación no consiste en un movimiento que se despliegue en el tiempo sino en un recibir el ser abierto infinitamente a esta permanencia. Tal es la cualidad divina propia del símbolo, en la que se asienta su potencia operativa y su función propia: Éste manifiesta, a la medida misma del alma, el poder inefable de los dioses, de modo que resuena en ella, dirigiendo su mirada al lugar de la semejanza, desvelándola como una imagen de este poder divino.

El símbolo, en su elevarse al poder inefable de los dioses, moviliza la mirada del alma y la atrae hacia esta elevación intemporal. Éste recrea en ella este movimiento desde el propio interior del alma, que se reconoce en el símbolo antes de su vinculación a una estructura personal. Este reconocimiento sirve de suelo al alma para emprender el camino de regreso a su propia cualidad divina.

El alma ha vislumbrado en el símbolo su identidad profunda, una identidad a la que pertenece antes de sí misma, antes de su asociación al “vínculo de las pasiones”, a “la ignorancia o demencia” en la que había llegado a forjar una falsa identidad. El alma, en esta atracción que siente por aquello que percibe en el símbolo, se ve desfondada. Nada de lo que hasta ahora le había servido de asidero es ya consistente, todas sus seguridades y convicciones no pueden ya sostenerla. Sin embargo, aún no contempla con claridad el lugar al que se dirige, ninguna palabra puede nombrarlo, pues se encuentra por encima de toda palabra, ninguna esperanza de posesión puede dar objeto a su voluntad, pues no hay objeto alguno que poseer. En este difícil trance, el alma barrunta ya que todo cuanto ha considerado verdadero hasta el momento se derrumba, pero deslumbrada como está por una visión más alta, no puede todavía abandonarse a ella.

El símbolo la toma entonces en cada una de sus debilidades, dando medida a una contemplación sin medida, para la que el alma aún no está preparada. La atrae en el punto justo de tensión en el que el alma puede sostener su mirada y ensancharla. Aviva así su deseo por encima de todo concepto y por encima de todo objeto. El alma no sabe lo que desea, no quiere poseer nada concreto, su deseo se ha visto ensanchado hasta tal punto que nada configurado como objeto frente a ella puede satisfacerla. El símbolo la sostiene allí donde no hay asidero posible y, en este sostenerla, la prepara para un vuelo más alto. La acompaña así en este itinerario de elevación, que no consiste en una ascensión espacio-temporal, sino en un proceso gradual de interiorización y de profundización en la propia constitución divina del alma, que habita, de modo primordial, en el poder inefable de los dioses.

### **9.6.3. Símbolo y reconocimiento: el reconocer de lo divino y el reconocer del alma.**

La elevación de los símbolos, como hemos visto en el epígrafe anterior, propicia y promueve la elevación del alma. El símbolo excita la potencia de elevación del alma en su mismo elevarse, busca resonar en ella y despertarla, sirviendo de suelo firme en este itinerario hacia la propia profundidad divina. Esta dinámica que los símbolos propician es una dinámica de reconocimiento gradual del alma en lo divino. En la elevación y la interiorización que los símbolos promueven, el alma se reconoce a sí misma, en lo más íntimo de sí, como una imagen y un símbolo de lo divino. Este reconocimiento se da desde el espacio increado donde el alma es semejante a lo divino en la eternidad, desde el ámbito intemporal donde el reconocer del alma y el reconocer de lo divino es un mismo reconocer y un mismo contemplar.

En este sentido, el inefable poder de lo divino, “él mismo por sí mismo (αὐτὴ ἀφ' ἑαυτῆς)”, reconoce al alma como una imagen de sí, leemos en este texto de *De Mysteriis* 2.11.16, antes de toda multiplicidad desplegada en el tiempo, en el espacio increado que antecede ontológicamente toda alteridad. Este reconocimiento se da desde el lugar de la semejanza divina en el alma, desde el centro mismo que trasciende todas sus potencias. En este lugar no hay dos entes constituidos uno frente al otro, el alma y lo divino, sino una contemplación unitiva que genera eternamente el ser mismo del alma como una imagen y un símbolo de sí. Este reconocer no se da desde la alteridad, no reconoce a nada distinto de sí, sino que reconoce al alma en cuanto que está constituida en lo divino en lo más íntimo de sí. En este reconocimiento, el alma se reconoce a sí misma con la misma mirada con la que es reconocida.

Es interesante, en este punto, reparar en el significado del verbo ἐπιγινώσκω, éste apunta al hecho de reconocer y al de descubrir. En el hecho de que lo divino reconozca al alma como una imagen de sí, se da un descubrir, un desvelar el ser mismo del alma. La contemplación de lo divino desnuda el ser del alma y la descubre como una imagen de sí. En este ser descubierta se pone al descubierto la mirada originaria del alma. Ésta accede a la contemplación unitiva en la que reconoce su identidad más honda, su cualidad divina.

En el proceso que abre la potencia operativa del símbolo se da un reconocerse del alma en lo divino y, simultáneamente, este reconocer, en su cualidad unitiva, es un ser reconocida como imagen divina. En este sentido, afirma Jámblico en el texto de *De Mysteriis* 2.11.16 que venimos comentando que: “Los símbolos mismos cumplen su función propia por sí mismos, y *el inefable poder de los dioses*, hacia los que estos símbolos se elevan, *reconoce sus propias imágenes él mismo por sí mismo* (καὶ ἡ τῶν θεῶν, πρὸς οὓς ἀνήκει ταῦτα, ἄρρητος δύναμις αὐτῆ ἀφ’ ἑαυτῆς ἐπιγιγνώσκει τὰς οἰκείας εἰκόνας)”.

El reconocer sus propias imágenes, que lleva a cabo el poder inefable de los dioses, es un reconocer operativo que atrae al alma hacia este reconocimiento. Es un reconocer asimilador, no porque varíe la naturaleza primordial del alma sino porque la descubre, la desvela, apartando todos los desórdenes que se han añadido a su simplicidad fundamental. De ahí que sea un retorno a la vez que un asemejamiento: El alma se asemeja a lo divino, retornando a su cualidad originaria, a la mirada unitiva que corresponde a su naturaleza primordial. El inefable poder de los dioses, en el que el alma es reconocida y descubierta como una imagen de la divinidad, es un poder que atrae al alma hacia su semejanza primordial, que tiene una fuerte potencia asimiladora. Esta potencia asimiladora es transmitida por el símbolo, en tanto que hunde sus raíces en este poder intemporal.

La imagen de sí que reconoce y descubre el poder inefable de los dioses es “la imagen mística e inefable de los dioses en el alma”, a la que se refería Jámblico en *De Mysteriis* 7.4.1. Allí leíamos: “Guardamos reunida en nuestra alma la imagen mística e inefable de los dioses (ἀθρόαν τὴν μυστικὴν καὶ ἀπόρρητον εἰκόνα τῶν θεῶν ἐν τῇ ψυχῇ διαφυλάττομεν)”. A esta imagen<sup>322</sup> atiende la dinámica operativa que el símbolo

---

<sup>322</sup> La constitución esencial del alma en la divinidad es una constante en el pensamiento neoplatónico. De ahí que el itinerario epistémico que ha de recorrer sea concebido como una vuelta, como un retorno del alma a su origen primordial. El alma, en lo más hondo de sí, guarda una imagen de la divinidad. Esta imagen trasciende la propia esencia, para darse desde el lugar mismo en el que el alma permanece en el Bien de modo intemporal, antes de su vinculación a una forma concreta en el tiempo. A este respecto, Plotino afirma en *En.* VI 7.18.3 que: “todo cuanto proviene del Bien tiene una impronta y una huella de aquél (τὸ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ ἦκον πᾶν ἔχουσι καὶ τύπον ἔχει ἐκείνου)”. En *En.* VI 9.11.45 se refiere a la “imagen de aquél (ὁμοίωμα ἐκείνου)”. Esta imagen, en tanto que arraigada en lo divino, no es inoperante sino que atrae al alma hacia Bien, promoviendo una vuelta de la misma hacia su propio fundamento divino. En este sentido, leemos en *En.* VI 7.23.1: “Allá está, pues, lo que el alma persigue,

despierta en el alma: El símbolo, en tanto que arraigado en el poder inefable de los dioses, tiene la capacidad de manifestar este poder, a la medida misma del alma, resonando en aquello que ésta guarda en lo más hondo de sí, “la imagen mística e inefable de los dioses”.

Esta imagen no es un doble de los dioses, no es un simulacro irradiado desde algún lugar lejano. Antes bien, es una expresión no dual de lo divino, conformada en la divinidad de modo actual, en lo más íntimo de su constitución esencial. De ahí que sea una imagen “mística e inefable (τὴν μυστικὴν καὶ ἀπόρητον εἰκόνα)”, anterior ontológicamente a todas sus potencias y el centro trascendente mismo de todas ellas. En esta imagen mística recibe el alma su ser más hondo de modo intemporal, abierto infinitamente al fondo mismo de la divinidad.

Esta imagen de los dioses no es inoperante sino que guarda, en su apertura a lo divino, la potencia de unificación de todas las facultades del alma. En ella todas las facultades anímicas se interiorizan, desembocando en la fuente misma que las da de sí. Esta imagen está abierta, en su centro mismo, al equilibrio originario en el que el alma habita de modo intemporal. En su potencia de atracción y de asimilación conduce a todas las facultades anímicas a su apertura en la experiencia unitiva del intelecto, restaurando su condición de expresión de este centro primero del alma. Es este centro primordial del alma, como venimos estudiando, el que tiene la capacidad de dotar de un equilibrio inmanente a todas las facultades anímicas. Esto se debe a que él mismo es la fuente y el origen primero de todas ellas. Todas ellas tienen la potencia de abrirse a este centro, restaurando en él el orden que les pertenece en propio antes de sí mismas.

De esta manera, la dinámica que los símbolos propician en el alma es una dinámica de desvelamiento de su propia cualidad divina y de ordenación y reequilibrio de todas las facultades anímicas en este reconocimiento operante. “Los símbolos mismos cumplen su función propia por sí mismos (αὐτὰ τὰ συνθήματα ἀφ' ἑαυτῶν

---

lo que proporciona luz a la inteligencia, aquello cuya huella grabada nos atrae. No hay que sorprenderse, pues, de que tenga tal poder atrayéndonos hacia sí e invitándonos a dejar todo vagabundeo para descansar en él (Ἐκεῖ δὴ, ὁ ψυχὴ διώκει, καὶ ὁ νῶ φῶς παρέχει καὶ ἐμπεσὼν αὐτοῦ ἴχνος κινεῖ, οὗτοι δεῖ θαυμάζειν, εἰ τοιαύτην δύναμιν ἔχει ἔλκων πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνακαλούμενον ἐκ πάσης πλάνης, ἵνα πρὸς αὐτὸν ἀναπαύσασαιτο)”.

δρᾶ τὸ οἰκεῖον ἔργον)”, atrayendo a lo semejante en su movimiento intemporal de retorno y elevación a lo divino. Este movimiento se da allí donde son trascendidas todas las potencias del alma, donde no hay alteridad alguna que mueva desde fuera. Este movimiento mueve desde el espacio mismo de la semejanza, que se da antes de la diferenciación misma entre interior y exterior. De ahí que tenga la potencia de movilizar a todas las facultades anímicas desde su fuente, desde su origen y su equilibrio primordial.

En este sentido afirma Jámblico en este texto de *De Mysteriis* 2.11.16 que “lo divino se pone en movimiento ello mismo por sí mismo (τὰ τῶν θεῶν αὐτὰ ὑφ' ἐαυτῶν ἀνακινεῖται)”: La imagen mística de los dioses en el alma se reconoce en la cualidad divina del símbolo y en este reconocimiento emerge su potencia operativa. Ninguna acción propia de cualquier otra facultad anímica tiene la capacidad de mover el alma a este nivel, pues todas son posteriores ontológicamente a este movimiento primordial del alma. Todas ellas son derivadas, están determinadas según su cualidad propia, según su propia lógica interna. De ahí que el símbolo las trascienda a todas para reflejar este centro divino del alma según su propia naturaleza trascendente. Éste reflejo excita, mueve al alma en su semejanza a lo divino, que estaba oculta para ella misma. Así, en la dinámica de atracción que despliega el símbolo, “lo divino se pone en movimiento ello mismo por sí mismo”, desde el espacio fundante que antecede ontológicamente toda alteridad. “Se pone en movimiento ello mismo por sí mismo”, por encima de todo cuanto ha sido añadido a la simplicidad fundamental del alma.

#### ***9.6.4. El fino trabajo del símbolo: alquimia y cuidado de la mirada del alma.***

El itinerario que propicia el símbolo, como venimos viendo, es un camino de transformación del alma de modo que acceda a su naturaleza originaria, a la experiencia del saber intemporal, del conocimiento de los dioses, en el que encuentra su esencia misma: Aquella esencia originaria anterior ontológicamente a la conformación de su estructura personal, de su asociación a una forma concreta, en un tiempo y en un lugar concretos. Ahora bien, el fino trabajo del símbolo viene demandado por el hecho de que esta transformación ha de tomar en cuenta la propia estructura personal, ha de ir la abriendo sin torsionarla, procurando su ordenamiento y

su salud en una locura sagrada y no en una locura patológica<sup>323</sup>. La experiencia de la contemplación de su cualidad divina abisma al alma, que ha llegado a identificarse con la estructura personal que ha desarrollado en el proceso de encarnación, en su llegada a la existencia. Esta pequeña identidad es todo lo que el alma percibe como propio en el olvido de sí en el que vive inmersa. El emerger de su identidad más honda exige de una preparación paulatina del alma, de una apertura gradual y de una integración profunda. De modo que su estructura personal se haga transparente a esta experiencia, alcanzando en ella una reestructuración y una salud que brotan del centro mismo del alma.

El proceso operativo que abre el símbolo toma en cuenta el estado de olvido y de precariedad perceptiva en la que el alma se encuentra, labrando, poco a poco, una disposición que la libere de estos vínculos. Éste propicia en ella la tensión necesaria, el punto justo de atracción, que la va abriendo y haciendo capaz, cada vez, de una profundidad mayor en su experiencia de sí. La cualidad de este proceso se cumple en

---

<sup>323</sup> Esta distinción entre una locura patológica y una locura sagrada se halla ya en el *Fedro* platónico. Es la comprensión del camino epistémico como un camino de transformación que compete al interior mismo del alma, a su capacidad de visión y de equilibrio, la que se encuentra a la base de esta distinción. La situación de olvido y de indigencia cognoscitiva en la que el alma se encuentra inmersa es ya concebida como un cierto tipo de locura, una locura humana demasiado humana. De algún modo, los usos y costumbres establecidos, los modos normalizados de comprensión del hombre y la sociedad están imbuidos, en cierta medida, en esta locura, entendida como un alejamiento perceptivo del sentido primordial de lo real. En este entorno tiene lugar la primera *paideia* del alma, que viene a introducirla en la normalidad social, promoviendo en ella los desequilibrios perceptivos que la alejan de su naturaleza primera. De ahí la importancia que en toda la tradición platónica se concede al buen ordenamiento de la sociedad y a la instauración de una *paideia* que ayude al alma a desarrollar sus potencialidades más altas en lugar de encadenarla a una visión errada de lo real y de sí. El itinerario epistémico, comprendido como un proceso de conocimiento de sí, conduce al alma, inevitablemente, a hacer conscientes estos modos de locura y, en la medida de lo posible, a no compartirlos, “desdeñando todos aquellos convencionalismos y fingimientos con los que antes se adornaba (νομίμων δὲ καὶ εὐσχημόνων, οἷς πρὸ τοῦ ἐκαλλωπίζετο, πάντων καταφρονήσασα)”, afirma Platón en *Fedro* 252 a. El que inicia este proceso pasa, así, a ser considerado como un loco en relación a lo que se considera la normalidad social. Ahora bien, este proceso de conocimiento atraviesa por lugares delicados, tiene que ver con la propia identidad del alma, con su capacidad de visión y de experiencia. De ahí la importancia de recorrerlo correctamente, de modo gradual, con una buena orientación. Pues se trata de trascender los usos y costumbres establecidos por arriba, es decir, por una profundización en la propia naturaleza primera que concede al alma una salud divina y una divina locura. Esta locura divina se acompaña de una virtud interior que es la base de la ética, comprendida como un equilibrio fundamental del alma. Este equilibrio emerge en su apertura al vínculo amoroso que da de sí el orden originario de la vida. Ahora bien, toda la tradición platónica es consciente de que la visión cotidiana del alma, aún en su condición precaria, puede verse torsionada incorrectamente generando modos de locura patológica. Entonces también son puestos en cuestión los usos y costumbres establecidos, pero por abajo, es decir, por la incapacidad de llegar a este mínimo de convivencia. En este sentido, leemos en *Fedro* 265 a: “Hay dos formas de locura, una debida a enfermedades humanas, y otra que tiene lugar por un cambio que hace la divinidad en los usos establecidos (Μανίας δὲ γε εἶδη δύο, τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην)”. Cf. en este sentido, *De Mysteriis* 3.25.30.

el interior mismo del alma. Ésta va reconociendo, a través del símbolo, su propia identidad divina, accediendo a ella gradualmente.

De este modo, el esfuerzo de desidentificación de todo cuanto había considerado como propio hasta el momento, se hace accesible alma. Ésta va contemplándose a sí misma en el símbolo como a través de una vidriera, que paulatinamente va haciéndose más fina, hasta desaparecer y dejarla desnuda ante sí misma. Esta desnudez del alma emerge, entonces, cuando está preparada, cuando soltar todo cuanto había creído como suyo hasta el momento no la conduce a una locura patológica sino a una ebriedad divina. Esta ebriedad divina mira con amor a todas las potencias del alma abrazándolas en su centro mismo, sin violentar ni rechazar la existencia concreta por la que el alma atraviesa. Antes bien, considerando como sagrado todo aquello que le ha sido concedido en el tiempo: un cuerpo concreto, un lugar donde dormir, amigos, comida, un cielo sobre ella y una tierra bajo sus pies. Sin esta fina medida que lleva al alma a una apertura gradual y a un reconocimiento paulatino, ésta puede tomar un camino equivocado, haciéndose presa de miedos y falsas opiniones.

En el símbolo se asienta ese trabajo de fina alquimia, de delicada atracción, que va abriendo la visión del alma sin violentarla. Sin la medida de esta mediación paciente, de este claroscuro que hunde sus raíces en la luz y protege los ojos con la sombra, podría ocurrir aquello de lo que ya advertía Platón en *Fedón* 99 d: “se echan a perder los ojos de algunos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante contemplen la imagen del sol (διαφθείρονται γὰρ που ἔνιοι τὰ ὄμματα, ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἢ τινι τοιούτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ)”<sup>324</sup>.

---

<sup>324</sup> Este símil platónico ha de ser comprendido desde una hermenéutica, presente ya en Plotino, que concede a la imagen una función mediadora en la medida en que no es un doble desvaído de lo real. La imagen hunde sus raíces en los principios originarios que la constituyen. Ésta no está en lugar de otra cosa más real sino que la manifiesta a todos los niveles, permaneciendo en ella en lo más íntimo de su constitución esencial. En este sentido, el *logos* mismo del alma es comprendido como una imagen del intelecto y éste, a su vez como una imagen del Bien. De esta manera, el mundo sensible se contempla como un símbolo de lo inteligible. Las infinitas formas y la belleza del mundo no son una copia de otra cosa sino una imagen que expresa aquello que la constituye en su sentido primordial: las razones eternas del alma que miden la naturaleza inteligible que permanece abierta infinitamente a aquella potencia inmensa en la que encuentra su raíz todo cuanto viene en algún momento a la existencia. Así, el símil platónico es interpretado en un sentido interior. Sería como si el agua reflejase aquello que la conforma remitiendo al interior de ella misma, a los principios mismos que la constituyen de un modo no dual. De manera que este reflejo fuese una expresión de una realidad presente, operativa, una manifestación de aquello que se hace presente en su condición de no manifiesto.

Por otra parte, sin la mediación del símbolo el alma se vería deslumbrada por su propia naturaleza profunda, porque como afirma Platón en *Fedro* 250 d “[el intelecto] nos procuraría terribles amores, si en su imagen hubiese la misma claridad que él tiene (δεινούς γὰρ ἂν παρείχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργές εἶδωλον παρείχετο εἰς ὅψιν ἰόν)”. El símbolo prepara al alma gradualmente para que sea capaz de afrontar esa “visión del ser y de la parte más brillante del ser”, liberando su mirada y actualizando en su experiencia aquello de sí misma que le es semejante<sup>325</sup>.

El itinerario epistémico que propicia el símbolo no consiste en que el alma contemple algo frente a ella mientras que ella permanece en la misma condición que al inicio de este proceso. Aquello que el alma ha de contemplar exige de ésta una disposición sin la cual no puede ser contemplado. Aquello que ésta ha de contemplar, en su unicidad, requiere ser contemplado por lo que le es igual y semejante en la eternidad. Nada distinto puede contemplarlo, de modo que el alma ha de acceder a la mirada divina que la conforma, contemplando a la divinidad con los mismos ojos con

---

<sup>325</sup> En este sentido, apunta también Plotino al itinerario previo que el alma debe recorrer para que emerja en ella su semejanza intemporal con la cualidad divina en la que toda realidad encuentra su fuente y su principio. El alma contempla lo divino a través de esta semejanza originaria en la que es constituida de un modo no dual. En esta semejanza intemporal, la contemplación del alma y la contemplación de lo divino son un mismo conocer y un mismo contemplar. En *En.* I 6.9.16 leemos: “Si has llegado a ser esto, si has visto esto, si te juntaste limpio contigo mismo sin tener nada que te estorbe para llegar a ser uno de este modo y sin tener cosa ajena dentro de ti mezclada contigo, sino siendo tú mismo entero solamente luz verdadera no mensurada por una magnitud, ni circunscrita por una figura que la aminore ni, a la inversa, acrecentada en magnitud por ilimitación, sino absolutamente carente de toda medida como mayor a toda medida y superior a toda cantidad; si te vieras a ti mismo transformado en esto, entonces, hecho ya visión, confiando en ti mismo y no teniendo ya necesidad del que te guiaba una vez subido ya aquí arriba, mira de hito en hito y ve. Este es, en efecto, el único ojo que mira a la gran belleza; pero si el ojo se acerca a la contemplación legañoso de vicios y no purificado, o bien endeble, no pudiendo por falta de energía mirar las cosas muy brillantes, no ve nada aún cuando otro le muestre presente lo que puede ser visto. Porque el vidente debe aplicarse a la contemplación no sin antes haberse hecho afín y semejante al objeto de visión. Porque jamás todavía ojo alguno habría visto el sol, si no hubiera nacido semejante al sol (Εἰ γέγονας τοῦτο καὶ εἶδες αὐτὸ καὶ σαυτῶ καθαρὸς συνεγένου οὐδὲν ἔχων ἐμπόδιον πρὸς τὸ εἰς οὕτω γενέσθαι οὐδὲ σὺν αὐτῶ ἄλλο τι ἐντὸς μεμιγμένον ἔχων, ἀλλ’ ὅλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνον, οὐ μεγέθει μεμετρημένον οὐδὲ σχήματι εἰς ἐλάττωσιν περιγραφὴν οὐδ’ αὖ εἰς μέγεθος δι’ ἀπειρίας ἀξιεθὲν, ἀλλ’ ἀμέτρητον πανταχοῦ, ὡς ἂν μείζον παντὸς μέτρου καὶ παντὸς κρείσσον ποσοῦ· εἰ τοῦτο γενόμενον σαυτὸν ἴδοις, ὅψις ἤδη γενόμενος θαρσήσας περὶ σαυτῶ καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἀναβεβηκῶς μηκέτι τοῦ δεικνύοντος δεηθῆις ἀτενίσας ἴδε· οὗτος γὰρ μόνος ὁ ὀφθαλμὸς τὸ μέγα κάλλος βλέπει. Ἐὰν δὲ ἦ ἐπὶ τὴν θέαν λημῶν κακίαις καὶ οὐ κεκαθαρμένος ἢ ἀσθενής, ἀνανδρία οὐ δυνάμενος τὰ πάνυ λαμπρὰ βλέπειν, οὐδὲν βλέπει, κἂν ἄλλος δεικνύη παρὸν τὸ ὄραθῆναι δυνάμενον. Τὸ γὰρ ὀρῶν πρὸς τὸ ὀρώμενον συγγενὲς καὶ ὅμοιον ποιησάμενον δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θεᾷ. Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδῆς μὴ γεγενημένους)”.

los que es contemplada, dando de sí, en esta mirada, a la infinita multiplicidad de lo real desde su sentido primordial.

No se trata de que el símbolo ponga objeto alguno frente a los ojos del alma sino de que, en la alquimia de la mirada que facilita la potencia operativa del símbolo, ésta llegue a abrirse al lugar mismo de la semejanza. En esta apertura, el alma entera es integrada en su equilibrio originario, en su orden primordial, que lleva a plenitud el conjunto de las potencias anímicas. El *telos* del camino epistémico no se concibe como el hallazgo de una solución discursiva a un problema o de una teoría representativa de una verdad dada. Este camino se comprende como una fina alquimia de la capacidad de apertura del alma a su cualidad divina. Una alquimia que integra todas las potencias anímicas, buscando no su extirpación sino el delicado equilibrio que permita su abrirse a la fuente misma que las constituye como expresión del ser mismo del alma.

### ***9.7. El carácter simbólico de los nombres divinos: un ejemplo de la operatividad propia del símbolo.***

La naturaleza de la dinámica que los símbolos despiertan en el alma se observa de modo privilegiado en la cualidad propia de los nombres divinos que, en su carácter simbólico, tienen la potencia de servir de suelo para el retorno del alma al lugar de la semejanza a lo divino. Éstos, según veíamos en *De Mysteriis* 7.4.1<sup>326</sup>, tienen un significado “en unión intelectual con los dioses, ya intelectualmente ya incluso de una manera inefable, superior y más simple (νοερῶς ἢ καὶ ἀφθέγκτως καὶ κρειπτόνως καὶ ἀπλουστέρως [καὶ] κατὰ νοῦν τοῖς θεοῖς συνηγμένος)”. Su significado no pertenece al ámbito lógico, no corresponde a un concepto que el alma pueda asir desde su facultad lógica. No trasmite una información predicativa, de modo que el alma aumente su saber en el nivel discursivo. Su significado atiende a su potencia más alta de contemplación, busca resonar en ella y hacerla emerger a la experiencia actual del alma: es un significado operativo que inaugura en el alma un itinerario de apertura hacia su propio fundamento divino, hacia la contemplación unitiva en la que encuentra su naturaleza primordial.

---

<sup>326</sup> La naturaleza de nombres divinos ha sido ya tratada en el epígrafe 2.2, en esta ocasión nos limitaremos a centrar nuestra atención en el modo de operatividad que despliegan en el alma como ejemplo privilegiado de la dinámica simbólica. Remitimos a este epígrafe para una cita completa del pasaje de *De Mysteriis* 7.4.1, cf. supra p. 55-56.

El significado intelectual que portan los nombres divinos tiene una naturaleza transformadora, tiene un poder liberador de la experiencia y de la mirada del alma. Ésta encuentra en la experiencia unitiva que vislumbra en el símbolo una liberación gradual de los vínculos que la mantienen ligada a un remedo de vida, a una percepción dividida, alejada de su ser propio. En *De Mysteriis* 10.5.10 leíamos<sup>327</sup> que: “en el camino hacia la felicidad (τὴν εἰς εὐδαιμονίαν ὁδὸν) [...] es necesario examinar la liberación y la evasión de estos vínculos. Ahora bien, no hay otro medio sino el conocimiento de los dioses (Σκοπεῖν δὴ δεῖ τίς αὐτοῦ γίνεται λύσις καὶ ἀπαλλαγὴ τῶν δεσμῶν. Ἔστι τοίνυν οὐκ ἄλλη τις ἢ τῶν θεῶν γνῶσις)”. En *De Mysteriis* 7.4.20 leemos que: “En el nombre nos es dado el saber contemplativo de la esencia, el poder y el orden divinos en su totalidad (ἐπὶ τούτων τῆς θείας οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ τάξεως ἔχομεν ὅλης ἐν τῷ ὀνόματι τὴν εἶδησιν)”.

El nombre en su naturaleza simbólica porta en sí mismo el saber que el alma necesita para liberarse y evadirse de los vínculos que la mantienen alejada de la experiencia de su ser más íntimo. En esto consiste su poder operativo: en su potencia para conectar con el alma y proporcionarle la ayuda que necesita, acompañándola en un viaje interior hacia su propio fundamento divino. Éste no establece puentes con divinidad alguna extraña al alma, sino que propicia la liberación de su mirada de la situación de precariedad cognoscitiva en la que vive inmersa. En esta liberación el alma accede a la experiencia de lo divino que la constituye en lo más hondo de su esencia de modo intemporal.

A este respecto, es importante tomar en cuenta el modo en que nos es dado el saber contemplativo de lo divino en el nombre, así como atender a la cualidad misma de este saber<sup>328</sup>, para comprender la naturaleza de la dinámica de “liberación y de evasión de estos vínculos” que el símbolo propicia en el alma y la manera en que lo hace. El conocimiento de los dioses que tenemos en el símbolo no es un conocimiento, como decimos, que se resuelva en el orden discursivo. Este conocimiento no puede ser separado de los símbolos como un referente dual de los mismos. No constituye un

---

<sup>327</sup> Cf. epígrafe 9.1, supra p. 246.

<sup>328</sup> A este respecto, cf. capítulo 3 y 4, supra p. 68 ss.

referente conceptual del nombre divino. Este conocimiento de los dioses se encuentra en el símbolo de un modo operativo y actual, presente en su núcleo mismo de una manera activa, constituyéndolo en su misma raíz.

Esta presencia actual del conocimiento divino en el símbolo tiene un enorme poder de atracción sobre el alma, una potencia asimiladora profunda. Este conocimiento, que trasciende todo concepto discursivo, atrae al alma a una mirada intemporal, anterior ontológicamente al orden del tiempo. Esta mirada abraza el fondo primordial de todo cuanto ha sido creado en el tiempo, pertenece a la comunidad originaria en la que encuentra su fundamento el orden entero de lo real.

El conocimiento divino se da allí donde no hay ningún yo que conozca, ni ningún objeto que haya de ser conocido, allí donde son trascendidas las categorías duales en las que ha de enhebrarse todo concepto. Un concepto da noticia de algo que se encuentra fuera del mismo. Incluso si es el concepto de una potencia inmensa, él, en sí mismo, carece de poder. No transmite el poder mismo al que se refiere, este poder no se encuentra en él de modo actual. Si esto llegase a ser así perdería su condición de concepto, no hablaría ya a la facultad lógico-predicativa del alma sino que le entregaría una experiencia actual.

En este sentido, es fundamental tomar siempre en cuenta, de cara a dilucidar la cualidad de la operatividad propia del símbolo, que el conocimiento divino que éste porta no pertenece al orden del concepto sino al orden del intelecto<sup>329</sup>. La intelección divina se encuentra, de modo actual, constituyendo el núcleo mismo del símbolo, de un modo no dual: El nombre divino porta el saber contemplativo de los dioses de un

---

<sup>329</sup> La comprensión cotidiana de todo cuanto se refiere al intelecto en nuestra lengua coloquial constituye un gran obstáculo para comprender esta diferencia. Tal vez sea la significación que se asocia espontáneamente a este término en nuestro castellano actual una de las principales dificultades a la hora de comprender el sentido profundo de la naturaleza epistémica del símbolo. La semántica del intelecto tiende a asociarse de manera natural y prácticamente inconsciente a la de la razón lógica. Al mismo tiempo, todo aquello que no se mueve en este nivel epistémico es tachado de irracional. De este modo, la cualidad propia del conocimiento que corresponde a la potencia intelectual es tachado de irracional y situado fuera del marco epistémico. Esta reducción se encuentra a la base de la mayoría de los malentendidos que se ciernen sobre el pensamiento neoplatónico en general y, muy especialmente de la corriente que se asienta en la obra de Jámblico. Mientras no se comprenda la naturaleza propia de la potencia intelectual o contemplativa del alma y no se otorgue a la misma el lugar de pleno derecho que le pertenece en el itinerario cognoscitivo, habremos de ver cómo se cierne la sombra del irracionalismo sobre toda filosofía que no agote en la facultad lógico-predicativa la capacidad de conocimiento del alma. A este respecto, remito al apéndice II (infra p. 428) y V (infra p.461) del presente estudio.

modo unitivo, operante, presente, antes del tiempo y del espacio, antes de la conformación misma de la multiplicidad.

Esta naturaleza intelectual que abraza el sentido íntimo del símbolo, en su carácter unitivo, no es inoperante, no carece de poder. En la cualidad unitiva de lo divino, su saber intelectual y su poder se encuentran implicados en una misma unidad, que sostiene y forma el conjunto de lo real. En la inmensa potencia de la intelección divina son conformadas las razones eternas del alma, que dan de sí, en su sentido primordial, las infinitas formas y la belleza del mundo. Todo cuanto ha venido a la existencia halla en la intelección divina la fuente misma de su ser más hondo. La contemplación divina lleva a plenitud el aspecto intemporal del mundo, generando en sí misma el eterno devenir de las formas como expresión de este inmenso poder.

El saber que tenemos en el nombre divino, anterior ontológicamente a toda categoría dual y a todo concepto, consiste en una experiencia presente de esta contemplación unitiva, de su carácter creador. Este saber entrega al alma la experiencia misma del orden intemporal del mundo, desde los principios originarios que conforman su naturaleza primera y su profundidad insondable. Tal es la cualidad del conocimiento que portan los símbolos, en ella se cifra la naturaleza de la dinámica que inauguran en el alma, capaz de liberar su percepción de los vínculos que velan la plenitud de esta mirada.

Otro de los pilares fundamentales en que se asienta la naturaleza de la dinámica simbólica que propician los nombres divinos es que el conocimiento divino que portan, la cualidad intelectual de este saber, como ya venimos viendo, no es extraña al alma sino que conforma la raíz misma de su ser más hondo<sup>330</sup>: en “las intelecciones puras e irreprochables que recibe de los dioses eternamente”<sup>331</sup> recibe el alma su ser propio, abierto infinitamente al fondo insondable de la divinidad. Muchas son las expresiones con las que Jámblico insiste, una y otra vez, en esta cualidad divina del alma, así como en la naturaleza originaria de esta cualidad, anterior ontológicamente a las potencias anímicas que tienen que ver con la multiplicidad. Así, leíamos en *De Mysteriis* 1.3.5: “Con nuestra misma esencia coexiste el conocimiento

---

<sup>330</sup> Cf. epígrafe 3.4, supra p. 80.

<sup>331</sup> *Myst.* 1.3.30.

connatural acerca de los dioses que es superior a toda crítica y opción, y existe antes que el razonamiento y demostración; pues está unido desde el origen a su causa propia y coexiste con la tendencia esencial del alma hacia el bien. (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 τὰγαθὸν οὐσιώδει τῆς ψυχῆς ἐφέσει συνυφέστηκεν) [...] tenemos lo que somos en el saber contemplativo de los dioses (αὐτὸ ὅπερ ἐσμὲν ἐν τῷ τοὺς θεοὺς εἰδέναι ἔχομεν)<sup>332</sup>. De la misma manera, en 1.3.40 se afirmaba que: “el saber contemplativo de ellos (los dioses) es diferente y aparte de toda oposición, y no consiste en un acuerdo momentáneo o en un proceso, sino que coexiste eternamente de modo simple en el alma (ἐξήλλακται γὰρ αὐτῶν ἢ εἶδησις, ἀντιθέσεώς τε πάσης κεχώρισται, καὶ οὐκ ἐν τῷ συγχωρεῖσθαι νῦν ἢ ἐν τῷ γίγνεσθαι ὑφέστηκεν, ἀλλ' ἦν ἐξ αἰδίου μονοειδῆς ἐπὶ τῇ ψυχῇ συνυπάρχουσα)<sup>333</sup>”.

De este modo, el nombre divino en su cualidad simbólica tiene la potencia de transmitir al alma el conocimiento de los dioses, esta contemplación unitiva primera, por dos razones que vienen a conformar el poder de atracción que ejerce sobre ella: De un lado, esta intelección divina constituye el núcleo mismo del nombre divino de un modo actual, presente. De otro lado, esta intelección conforma el ser mismo del alma, su aspecto increado. Ésta se reconoce en el nombre divino en su naturaleza primera, en su ser más íntimo. Este reconocimiento inaugura en ella un proceso operativo, gradual, de retorno a esta experiencia originaria que el alma siente como propia en lo más hondo de sí. El símbolo tiene la capacidad de medir esta experiencia, que en sí misma carece de medida, a la medida misma del alma, respetando su estado actual. Toda vez que introduciendo en ella la tensión justa para ensanchar gradualmente su mirada, avivando su deseo y atrayéndola poco a poco a su naturaleza primordial y a su equilibrio originario.

Una clave importante para la comprensión de la dinámica operativa que despliega el nombre divino en su carácter simbólico se halla en la ecuación en los

<sup>332</sup> Cf. epígrafe 3.2, supra p. 72.

<sup>333</sup> Cf. epígrafe 3.6, supra p. 83.

significados que se muestra en una lectura conjunta de los siguientes pasajes: *De Mysteriis* 10.5.10, donde leemos que: “Es preciso examinar la liberación y la evasión de estos vínculos. Ahora bien, no hay otro medio sino el conocimiento de los dioses (Σκοπεῖν δὴ δεῖ τίς αὐτοῦ γίγνεται λύσις καὶ ἀπαλλαγὴ τῶν δεσμῶν. Ἔστι τοίνυν οὐκ ἄλλη τις ἢ τῶν θεῶν γνῶσις)”; *De Mysteriis* 7.4.10, donde se afirma que: “en el nombre nos es dado el saber contemplativo de la esencia, el poder y el orden divinos en su totalidad (ἐπὶ τούτων τῆς θείας οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ τάξεως ἔχομεν ὅλης ἐν τῷ ὀνόματι τὴν εἶδησιν)”; *De Mysteriis* 1.3.16, donde se muestra que: “tenemos lo que somos en el saber contemplativo de los dioses (αὐτὸ ὅπερ ἐσμὲν ἐν τῷ τοὺς θεοὺς εἰδέναι ἔχομεν)”; *De Mysteriis* 10.1.1, donde encontramos el siguiente pasaje: “Ahí está pues la contemplación de la verdad y de la ciencia intelectual, y el conocimiento de los dioses se acompaña de la conversión hacia nosotros mismos y del conocimiento de nosotros mismos (ἐνταῦθα δὴ οὖν καὶ ἡ τῆς ἀληθείας πάρεστι θεά καὶ ἡ τῆς νοεράς ἐπιστήμης, καὶ μετὰ τῆς τῶν θεῶν γνώσεως ἡ πρὸς ἑαυτοὺς ἐπιστροφή καὶ ἡ γνῶσις ἑαυτῶν συνέπεται)” De un modo más conciso podemos formular así esta ecuación en los significados:

-**El conocimiento de los dioses** es el medio que procura la liberación y la evasión del alma de los vínculos que la encadenan (*Myst.* 10.5.10).

-El saber contemplativo<sup>334</sup> de los dioses nos es dado **en el nombre** (*Myst.* 7.4.10).

-En el saber contemplativo de los dioses tenemos **lo que somos** (*Myst.* 1.3.16)

-**El conocimiento de los dioses** se acompaña de la conversión hacia nosotros mismos y **del conocimiento de nosotros mismos** (*Myst.* 10.1.1).

De esta manera, la cualidad de la potencia operativa del nombre divino encuentra su pilar fundamental en su capacidad para reflejar “*el saber contemplativo de los dioses*”, en el que tenemos “*lo que somos*”. Aquello que tenemos en el nombre divino no es un conocimiento extraño al alma con la que ésta tuviera que ser puesta en contacto, o que tuviese que ser añadido a su naturaleza primera. Antes bien, aquello

---

<sup>334</sup> Para un análisis de la sinonimia de los términos *γλῶσση* y *εἶδεζηο* cuando quedan referidos a los dioses remitimos al capítulo 3 del presente estudio, supra p. 68 ss.

que tenemos en la naturaleza simbólica del nombre divino es “lo que somos”, la identidad más honda del alma, su cualidad divina. En esta intimidad profunda se fundamenta la capacidad de movilización del nombre divino, su potencia operativa: Lo semejante mueve a lo semejante y lo atrae hacia sí, en un proceso que respeta la condición de alejamiento perceptivo en la que el alma se encuentra, su precariedad cognoscitiva.

### ***9.7.1. El significado de los nombres divinos: un reflejo operante de la constitución divina del alma.***

La potencia operativa del nombre divino, en su carácter simbólico, consiste, así, en su capacidad para facilitar en el alma su apertura al saber de los dioses. Un saber intelectual en el que encuentra el alma su esencia misma. El reflejo de sí que entregan al alma los nombres divinos la moviliza desde su centro mismo, propiciando la liberación de los vínculos que la encadenan a una vida precaria. Esta liberación se acompaña de una intensificación de su mirada, una profundización en un conocimiento de sí que no se resuelve en el orden discursivo<sup>335</sup>. Un conocimiento que la conduce a una ampliación de su capacidad actual de experiencia de aquello que la constituye en lo más íntimo de su naturaleza. Este conocimiento de sí es una experiencia presente, una contemplación activa en la que el saber del alma se ha unificado con su misma esencia. De ahí que trascienda las categorías duales que sirven de suelo al pensar lógico-predicativo<sup>336</sup> para entregarle una experiencia profunda de sí, que es una experiencia del equilibrio originario en el que se conforma la realidad.

De este modo, “el saber contemplativo de los dioses” que portan los nombres moviliza y atrae a lo que le es igual y semejante en la eternidad, a “lo que somos”, “la

---

<sup>335</sup> Aún cuando, como venimos viendo, el conocimiento a este nivel se vea plenificado por el acceso del alma a la contemplación del intelecto. La experiencia de la contemplación supone la apertura al centro mismo del que derivan todas las potencias. Este centro las trasciende a todas, pero también las lleva plenitud en el nivel que les es propio. En este sentido, en toda la filosofía neoplatónica encontraremos la referencia al carácter trascendente de la experiencia intelectual, a la par que se valoran todas las potencias del alma como expresión y manifestación del carácter creativo de la intelección. De otro lado, hemos de tomar en cuenta que la trascendencia no se concibe como una separación y un alejamiento. Antes bien, ésta se comprende como una suprema inmanencia que fundamenta ontológicamente el ser mismo de todas las potencias anímicas, de un modo actual y presente.

<sup>336</sup> Esta cualidad actual del saber intelectual del alma, concebido como una experiencia presente que trasciende las categorías duales en las que se articula el pensar predicativo es una constante en toda la filosofía neoplatónica. Plotino afirma en *En.* V 8.11.33 que lo más propio y lo más íntimo del alma no puede conocerse como un objeto frente a sí sino que: “nos comprendemos mejor a nosotros mismos habiendo unificado la ciencia de nosotros con nosotros (τὴν ἐπιστήμην ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἐν πεποιηκότες)”. Cf. asimismo, entre otros textos *En.* VI 9.10.20.

imagen mística e inefable de los dioses en el alma”. Es la cualidad divina del alma, el hecho de que tengamos “lo que somos” en el saber de los dioses que portan los nombres, el que guardemos “la imagen mística e inefable de los dioses”, lo que dota al símbolo de su operatividad propia. El alma se eleva a los dioses a través de los nombres porque guarda en sí la imagen mística de los dioses, porque tiene su esencia misma en el conocimiento de los dioses, porque la unión uniforme que nos liga a los dioses está siempre en acto a la manera del Uno<sup>337</sup>.

Los nombres divinos resuenan en el centro mismo del alma, acompañándola en su itinerario de conocimiento de sí, en la profundización de su experiencia de la cualidad divina que la conforma. En cada uno de sus significados, el nombre entrega al alma un reflejo actual de su constitución divina, anterior a todo concepto que haya de ser aprehendido a través de la facultad lógico-predicativa. El nombre divino, en virtud de su semejanza, refleja cada uno de los niveles en los que se cumple la experiencia intelectual del alma, atrayéndola a una penetración cada vez mayor.

Así, en *De Mysteriis* 7.4.1 leíamos que los nombres divinos, en su carácter simbólico tienen un significado “en unión intelectual con los dioses, ya intelectualmente ya incluso de una manera inefable, superior y más simple (νοερῶς ἢ καὶ ἀφθέγκτως καὶ κρειπτόνως καὶ ἀπλουστέρω [καὶ] κατὰ νοῦν τοῖς θεοῖς συνηνωμένος)”. Cada uno de estos significados atiende a un nivel de constitución del alma en lo divino: El primero de ellos atiende al nivel esencial, en el que el alma, en su esencia misma, se conforma en la experiencia intelectual de lo divino: “tenemos lo que somos en el saber intelectual de los dioses (ὅπερ ἔσμὲν ἐν τῷ τοὺς θεοὺς εἰδέναι ἔχομεν)” leíamos en *De Mysteriis* 1.3.16. El segundo atiende a un nivel supraesencial, en el que el alma permanece en lo divino en la unidad misma que trasciende toda intelección, generándola eternamente como una expresión no dual de sí: Se trata de “la unión simple que nos liga a los dioses siempre en acto a la manera del Uno (ἡ τῶν θεῶν ἐξερτημένη μονοειδῆς συμπλοκή ἀεὶ κατ' ἐνέργειαν ἐνοειδῶς)” que encontramos en *De Mysteriis* 1.3.10<sup>338</sup>.

---

<sup>337</sup> Cf. *Myst.* 1.3.5-16

<sup>338</sup> Para un análisis en profundidad de esta distinción remitimos al apéndice II, infra p. 428.

En este sentido, se dan dos niveles fundamentales en la constitución divina del alma a los que responden los dos niveles de significación que portan los nombres divinos. De un lado, el alma está constituida esencialmente en la intelección divina: a este nivel corresponde la significación intelectual del nombre divino, la presencia operativa en él de la intelección divina que conforma la esencia misma del alma. De otro lado, ésta permanece en la unión simple a lo divino, allí donde se halla la fuente misma de la intelección y de la esencia, en el espacio originario que antecede ontológicamente toda alteridad: a este nivel corresponde la significación según un modo inefable, superior y más simple. El primer nivel es el ámbito propio del conocimiento intelectual de lo divino que expresa el espacio primordial que antecede a la intelección. El segundo nivel es el ámbito de la unión cumplida a lo divino en su cualidad supraesencial. Este espacio primordial, en su potencia inmensa, trasciende la intelección. Ahora bien, en su carácter trascendente, se expresa en ella dotándola de su infinito poder creador. No se trata, por tanto, de un contrario de la intelección sino de la unidad cumplida que la trasciende. Esta trascendencia no conforma separación espacial o alejamiento alguno sino una suprema inmanencia que antecede ontológicamente la intelección, hallándose en ella de modo presente y actual, en la cualidad trascendente que le es propia. La constituye, así, en su núcleo mismo, en una permanencia de la que recibe su ser propio eternamente, abierto infinitamente a la cualidad supraesencial de este espacio trascendente.

El alma, en la profundización en la experiencia de su cualidad divina, accede a la distinta intensidad en la que ésta se muestra. En el itinerario de conocimiento de sí que le procuran los nombres, emerge primero en ella la experiencia de la contemplación intemporal que la conforma en su esencia misma. Después, en una mayor apertura, a través de la contemplación, irrumpe al espacio de la unión cumplida que trasciende toda intelección. Sin embargo, trascendiendo toda intelección, se muestra en ella como una suprema inmanencia y ejerce su atracción sobre el alma a través de la creciente cualidad unitiva de la contemplación. No son pues, dos niveles contrarios, sino dos niveles de la constitución presente y actual de la naturaleza divina del alma<sup>339</sup>.

---

<sup>339</sup> Plotino se refiere también a estos dos niveles de penetración del intelecto. Un nivel propiamente intelectual y otro nivel en el que el intelecto se trasciende a sí mismo en una experiencia unitiva que antecede ontológicamente toda intelección. Éste hace hincapié en que no son dos niveles sucesivos, ni

Cuando Jámblico afirma en *De Mysteriis* 2.11.16 que el *telos* mismo de camino epistémico que procuran los símbolos se cumple por encima de todo conocimiento y de toda intelección, hemos de tener en cuenta esta pertenencia profunda de los ámbitos en los que se manifiesta la cualidad divina del alma. La potencia operativa del símbolo atiende, en su grado más alto, al espacio de unidad que trasciende toda intelección. Ahora bien, este espacio inefable es la fuente y el *telos* mismo de la potencia intelectual.

El núcleo mismo del símbolo y la naturaleza supraesencial del alma permanecen en este espacio creador que antecede toda intelección. En este sentido, el itinerario epistémico que los símbolos facilitan en el alma se cumple por encima de todo conocimiento y de toda intelección. En este espacio inefable tiene su origen mismo y su finalidad más alta. Ahora bien, este espacio supraesencial da de sí la intelección de modo intemporal, siendo la fuente presente de la infinita belleza de las formas. Es así, el origen mismo de la esencia, de la cualidad intelectual del símbolo y de la naturaleza intelectual del alma. En ellos se expresa de modo actual, constituyéndolos en cada uno de sus perfiles y de sus cualidades propias. De ahí que no haya oposición ni alejamiento alguno entre estos dos aspectos de una misma realidad que se pertenece en lo más íntimo de sí: Allí donde se da la intelección, ésta atrae al alma hacia su propia fuente y fundamento, hacia el espacio presente en el que se conforma su poder creador. Allí donde se da la fuente supraesencial, en su infinita potencia, se manifiesta en la profunda belleza de las formas, habiéndose manifestado en ellas antes del tiempo.

La intelección ocupa, así, un papel mediador, tanto en la expresión del poder creador de este espacio inefable en la infinita multiplicidad de lo real, como en la

---

mucho menos contrarios. Antes bien, son dos niveles simultáneos que se pertenecen mutuamente, sólo discernibles por razones pedagógicas. A este respecto, leemos en *En.* VI 7.35.30: “Es nuestra explicación la que, por razones pedagógicas, los hace sucesivos. Pero el intelecto posee ambas actividades siempre: la de contemplar y la de no contemplar sino mirar a aquél de otro modo. Porque, al ver a aquél, concibe su propia prole y es consciente de que la ha concebido y la lleva dentro. Cuando ve sus propios inteligibles se dice que contempla; a aquél, en cambio, lo ve con la potencia por medio de la cual es capaz de contemplar (ὁ δὲ λόγος διδάσκων γινόμενα ποιεῖ, τὸ δὲ ἔχει τὸ νοεῖν ἀεὶ, ἔχει δὲ καὶ τὸ μὴ νοεῖν, ἀλλὰ ἄλλως ἐκεῖνον βλέπειν. Καὶ γὰρ ὁρῶν ἐκεῖνον ἔσχε γεννήματα καὶ συνήσθητο καὶ τούτων γενομένων καὶ ἐνόητων· καὶ ταῦτα μὲν ὁρῶν λέγεται νοεῖν, ἐκεῖνο δὲ ἢ δυνάμει ἔμελλε νοεῖν).”

atracción de la mirada del alma hacia este origen primordial de su misma esencia. De ahí que sea el carácter intelectual y divino de los nombres divinos el que inaugure este viaje del alma hacia su propia cualidad divina, cumpliéndose al tiempo por encima de todo conocimiento y de toda intelección.

**9.7.2. Τῆλ ζπρῆλ δι ἀύηωλ ἀλάγκελ ἐπι ηνὸ ζενύο: Mediante ellos [sc. los nombres divinos] elevamos nuestra alma a los dioses.**

Para terminar con el estudio de la dinámica operativa que despliegan en el alma los nombres divinos, en tanto ejemplo privilegiado del funcionamiento del símbolo, me parece interesante analizar detenidamente las últimas líneas de *De Mysteriis* 7.4.4. En ellas se apuntan tres momentos de esta dinámica operativa que el nombre divino propicia en el alma:

“Amén de que en nuestra alma guardamos reunida la imagen mística e inefable de los dioses, y mediante los nombres elevamos nuestra alma a los dioses, y una vez elevada, la unimos a los dioses en la medida de lo posible.”<sup>340</sup>

En estas líneas atiende Jámblico al origen, al desarrollo y al *telos* en que se cumple el proceso que abre el nombre divino en su carácter simbólico. El origen y la condición de posibilidad de éste proceso es el hecho mismo de que “en nuestra alma guardamos reunida la imagen mística e inefable de los dioses” (ἀθρόαν τὴν μυστικὴν καὶ ἀπόρητον εἰκόνα τῶν θεῶν ἐν τῇ ψυχῇ διαφυλάττομεν). El desarrollo corresponde a la actividad del nombre divino sobre el alma, al modo en que “mediante los nombres elevamos nuestra alma a los dioses (τὴν ψυχὴν δι' αὐτῶν ἀνάγομεν ἐπὶ τοὺς θεοὺς)”. El *telos* se sitúa en la unión del alma a lo divino, en el modo en que “una vez elevada, la unimos a los dioses en la medida de lo posible (ἀναχθεῖσαν κατὰ τὸ δυνατὸν τοῖς θεοῖς συνάπτομεν)”.

El proceso que queda perfilado es un proceso circular en el que la referencia a lo divino es el eje central. Este hecho queda marcado por la triple reiteración de θεός en tres declinaciones diferentes que se corresponden con cada una de las tres

---

<sup>340</sup> Καὶ ἔτι ἀθρόαν τὴν μυστικὴν καὶ ἀπόρητον εἰκόνα τῶν θεῶν ἐν τῇ ψυχῇ διαφυλάττομεν, καὶ τὴν ψυχὴν δι' αὐτῶν ἀνάγομεν ἐπὶ τοὺς θεοὺς, καὶ ἀναχθεῖσαν κατὰ τὸ δυνατὸν τοῖς θεοῖς συνάπτομεν.

etapas del proceso. Estas declinaciones apuntan al estado que caracteriza a cada una de estas etapas en relación a lo divino.

El punto inicial queda referido a través del genitivo que, en este caso, marca tanto la procedencia causal como la pertenencia<sup>341</sup>. La imagen mística que guardamos entera en nuestra alma, en tanto que expresión de lo divino, tiene su origen causal en la divinidad. Este origen supone, asimismo, la permanencia de esta configuración expresiva en el principio inefable que se expresa en ella. La procedencia supone pertenencia por el hecho mismo de no ser una procedencia espacio-temporal. La raíz misma de la imagen mística de los dioses en el alma es el principio divino que se expresa en ella: tal expresión pertenece en el modo de la presencia a lo divino.

La segunda etapa queda apuntada por la preposición ἐπί más acusativo, marcando el carácter procesual de la dinámica epistémica. El camino y el desarrollo que, como condición necesaria, anteceden al cumplimiento mismo del *telos* de esta dinámica quedan delimitados de este modo.

La tercera etapa es señalada por el dativo, en ella la relación que se establece con los dioses es la vinculación misma del alma con ellos, como cumplimiento del *telos*<sup>342</sup> para el que la prepara la etapa anterior. A través del dativo queda connotada una relación de horizontalidad con los dioses a través de la unión con ellos. Mientras que en las etapas anteriores se marca una relación de procedencia y de destino respectivamente.

Los tres verbos que demarcan cada una de las etapas, διαφυλάσσω, συνάπτω y ἀνάγω, indican el movimiento circular que manifiesta el itinerario de unión a lo divino que recorre el alma. Lo divino se encuentra en el principio, el fin y el medio de la

---

<sup>341</sup> La comprensión de causa referida a lo divino no es lineal, por la propia naturaleza de lo divino. Cf. *Myst.* 1.9.57. Es importante tomar esto en cuenta para delimitar el lugar mismo del símbolo, en el que se reúnen el principio de causación y lo causado en una unidad paradójica, que radica en la permanencia misma de los seres en su causa originaria.

<sup>342</sup> Es importante tomar en cuenta que el fin se torna la piedra de toque de todo el proceso. No es simplemente el punto donde éste finaliza sino, antes bien, el lugar mismo del origen que se despliega dando lugar al desarrollo del itinerario cognoscitivo. De ahí que todo conocimiento culmine en una vuelta sobre sí misma del alma, en la medida en que el propio fin actúa en ella desde el inicio reclamando el despertar de la misma a su propio origen. Cf. *Myst.* 10.1.1. A este respecto Cf. Plotino *En.* VI 9 8 7 35.

dinámica epistémica, constituyendo el medio el movimiento mediador entre las dos etapas restantes.

El alma guarda en sí la imagen inefable de lo divino, de ahí que tenga capacidad para unirse con los dioses a través de lo que en ella es semejante. El verbo διαφυλάσσω apunta aquí a la condición de posibilidad misma de la unión, al momento que antecede a la culminación epistémica en la unión a lo divino. Este verbo tiene la connotación de guardar, de mantener con cuidado, utilizándose también para significar la vigilancia sobre algo preciado, al mismo tiempo que puede designar el hecho de guardar recuerdo. Todas estas perspectivas quedan implicadas en la utilización que Jámblico hace aquí de este verbo: La imagen de lo divino, que el alma guarda con cuidado, constituye, a su vez, el lugar desde el que acontece en ella la anámnesis de lo divino. Tal imagen conforma el recuerdo que espera la culminación en la unión como su misma actualización. Aquello que la imagen recuerda es la raíz misma en la que está adentrada su naturaleza expresiva. De ahí que sea actual y actualizable en el alma, trascendiendo la línea temporal en la que se desarrollan los fenómenos psíquicos que acontecen al nivel del discurrir dianoético. La imagen de lo divino, si bien arraigada en la pura actualidad de lo divino, guarda un cariz potencial. En tanto que expresión, su constitución propia es a la vez una invitación a profundizar en esta naturaleza expresiva cuyo núcleo es lo divino mismo. En este sentido, todo el proceso cognoscitivo puede verse como un proceso de actualización de lo divino en el alma. Toda vez que esta actualización tiene una naturaleza epistémica, es un despertar del alma a la actualidad misma que la constituye ya desde el origen. No supone un cambio ontológico del alma<sup>343</sup> sino un reconocimiento que conlleva un despertar cognoscitivo a una actualidad fundante, inaugural.

El cumplimiento de este *telos* viene señalado por el verbo συνάπτω a través del que viene a marcarse la unión misma del alma con los dioses. Ese momento ha de ser entendido como un despertar en el alma a aquello que ya de antemano funda su misma naturaleza. El pasaje que nos ocupa debe ser leído junto a *De Mysteriis* 1.3.8-18, en el

---

<sup>343</sup> En este sentido Jámblico apunta en *Myst.* 8.8.25 que: “Desde el primer descenso la divinidad mandó ya a las almas con el fin de que retornen a su vez a ella. No hay pues ningún cambio a causa de tal elevación (ἀπὸ τῆς πρώτης καθόδου ἐπὶ τούτῳ κατέπεμψεν ὁ θεὸς τὰς ψυχάς, ἵνα πάλιν εἰς αὐτὸν ἐπανέλθωσιν. Οὐτε οὖν μεταβολὴ τις γίγνεται διὰ τῆς τοιαύτης ἀναγωγῆς)”.

que se indica que la unión que nos liga a los dioses es “anterior al que conoce” y “está siempre en acto a la manera del Uno”. No se produce, pues, nada nuevo en el momento de la culminación de la unión a lo divino sino que este momento se da como retorno del alma a sí misma y a lo que la constituye por naturaleza.

La idea de este movimiento cognoscitivo del alma viene expresada por el verbo ἀνάγω, que delimita la segunda etapa cognoscitiva como una etapa mediadora capaz de poner en conexión el momento originario que para el alma constituye la imagen mística de los dioses y la unión con ellos. Este verbo es el único de los tres que denota movimiento. La preposición ἀνά que compone el verbo marca un movimiento ascendente, si bien éste verbo designa tanto el hecho de conducir hacia arriba, de elevar, como de conducir hacia el interior. Este movimiento no es en ningún caso espacial<sup>344</sup>, del que no tendría sentido hablar en lo que concierne a lo divino, sino epistémico. Es el movimiento mismo que se encuentra a la base del acercamiento del alma a lo divino. Con él se hace referencia a una profundización e interiorización cognoscitiva del alma en la cualidad divina de su naturaleza. Esta etapa supone la mediación necesaria entre la constitución originaria del alma como expresión de lo divino y la unión con los dioses como actualización epistémica de la semejanza a lo divino que la conforma desde la raíz. De ahí que este movimiento pueda verse como un movimiento circular donde el principio y el *telos* del conocimiento se unifican.

---

<sup>344</sup> En no pocas ocasiones, las interpretaciones de la ontología neoplatónica se ven entorpecidas por una comprensión literalista de los términos con los que se ven referidos los principios fundamentales de lo real. A partir de ella tiende a establecerse un esquema que en nada tiene relación con el modo en que son comprendidos estos principios. La simultaneidad de la permanencia de los seres en su principio causal (μονή), de la procesión y del retorno, tiende a ocultarse en una representación lineal de la relación de los seres y lo divino: lo divino se sitúa en un origen concebido en términos espacio-temporales. En consonancia con ello el movimiento epistémico se confunde con un ascenso al principio, comprendido de esta manera. Tal movimiento es, entonces, perfilado al modo de un ascenso espacial, tras el cual acontecería la unión de dos elementos diferentes. Sin embargo, esta hermenéutica no se hace cargo de la comprensión neoplatónica del principio divino de lo real, que no puede ser apresada desde tales categorías. Sólo algunos ejemplos se encuentran en Plotino. *En.* V 5, 8,24, Jámblico. *Myst.* 1.9.55-60 y Proclo. *Theol. Plat.* 1.14.23. También Platón hace ya una crítica a la comprensión literal de “la disciplina referente a lo de arriba”, Cf. *R.* 529 a-529d. En lo que respecta a la comprensión plotiniana, advierte lúcidamente José María Zamora en su estudio *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino*, Valladolid, 2000, que: “Los dos momentos de la procesión, el del despliegue o pródico y el de repliegue o epistrófico, no tienen lugar en el tiempo, sino en un ahora eterno”.

## 10. EL ITINERARIO SIMBÓLICO DE LIBERACIÓN DEL ALMA: CATARSIS, MUERTE Y REMINISCENCIA.

### *10.1. El símbolo y la libertad originaria del alma: en el símbolo nos liberamos a “nosotros mismos”.*

La liberación que el símbolo procura no es una liberación extraña al alma que se cumpla desde el exterior de ella misma: Nada ajeno viene a liberar al alma, concediéndole una libertad importada, extraña a su esencia misma. La libertad increada, que procura al alma una vida plena y una felicidad profunda, se halla en la raíz de su esencia. La naturaleza primera del alma es libre en su cualidad misma, no se encuentra atada a nada, pues antecede ontológicamente a todo cuanto ha de ser creado en el tiempo. A este respecto, leemos en *De Mysteriis* 8.7.3:

“Todo, pues, no está ligado, como tú cuestionas, a *los vínculos indisolubles de la necesidad*, que llamamos destino, pues el alma posee un principio propio de la conversión hacia lo inteligible y de la separación de los seres del devenir para unirse al ser y lo divino (ἔχει γὰρ ἀρχὴν οἰκείαν ἢ ψυχὴ τῆς εἰς τὸ νοητὸν περιαγωγῆς καὶ τῆς ἀποστάσεως μὲν ἀπὸ τῶν γιγνομένων ἐπὶ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸ θεῖον συναφῆς) [...] No todo en la naturaleza está ligado al destino: hay otro principio del alma, superior a toda naturaleza y a todo conocimiento, por el cual podemos unirnos a los dioses (ἔστι καὶ ἕτερα τῆς ψυχῆς ἀρχὴ κρείττων πάσης φύσεως καὶ γνώσεως, καθ’ ἣν καὶ θεοῖς ἐνοῦσθαι δυνάμεθα).[...] Por este principio somos capaces de liberarnos a nosotros mismos (Κατὰ δὴ ταύτην οἰοί τέ ἐσμεν καὶ ἑαυτοὺς λύειν). En efecto, cuando actúa lo mejor que hay en nosotros y el alma se eleva a los seres superiores a ella entonces se separa por completo de lo que la retiene en el devenir.”<sup>345</sup>

---

<sup>345</sup> Οὐκέτι δὴ οὖν, ὃ σὺ ἀπορεῖς, δεσμοῖς ἀλύτοις ἀνάγκης, ἦν εἰμαρμένην καλοῦμεν, ἐνδέδεται πάντα· ἔχει γὰρ ἀρχὴν οἰκείαν ἢ ψυχὴ τῆς εἰς τὸ νοητὸν περιαγωγῆς καὶ τῆς ἀποστάσεως μὲν ἀπὸ τῶν γιγνομένων ἐπὶ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸ θεῖον συναφῆς [...] Ἀλλ’ οὐδὲ πάντ’ ἔχεται ἐν τῇ φύσει τῆς εἰμαρμένης, ἀλλ’ ἔστι καὶ ἕτερα τῆς ψυχῆς ἀρχὴ κρείττων πάσης φύσεως καὶ γνώσεως, καθ’ ἣν καὶ θεοῖς ἐνοῦσθαι δυνάμεθα [...] Κατὰ δὴ ταύτην οἰοί τέ ἐσμεν καὶ ἑαυτοὺς λύειν. Ὅταν γὰρ δὴ τὰ βελτίονα τῶν ἐν ἡμῖν ἐνεργῆ, καὶ πρὸς τὰ κρείττονα ἀνάγηται αὐτῆς ἢ ψυχῆ, τότε χωρίζεται παντάπασιν τῶν κατεχόντων αὐτὴν εἰς τὴν γένεσιν.

Encontramos aquí la afirmación expresa de que el alma posee un “principio propio de conversión hacia lo inteligible (ἀρχὴν οἰκείαν ἢ ψυχὴ τῆς εἰς τὸ νοητὸν περιγωγῆς)” que no está ligado a los “vínculos indisolubles de la necesidad (δεσμοῖς ἀλύτοις ἀνάγκης)”. Este principio originario del alma se incardina en “la unión simple que nos liga a los dioses (ἢ τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδῆς συμπλοκή)”<sup>346</sup>, allí donde el alma es libre del “vínculo de pasiones (παθῶν δεσμὸν)”<sup>347</sup>, de todas las pulsiones y las pasiones que la encadenan al devenir. Este principio del alma es un principio propio de conversión hacia lo inteligible porque permanece en lo inteligible de modo intemporal, antes de la conformación particular del alma. Según este principio, universal en su núcleo mismo, el alma está separada de lo que la retiene en el devenir, de su apego a una sola forma, abrazando el devenir en una solicitud profunda que cuida de los seres en su centro mismo, otorgándoles su plenitud propia.

Este “otro principio del alma (ἑτέρα τῆς ψυχῆς ἀρχή)” es “superior a toda naturaleza y a todo conocimiento” porque precede ontológicamente a toda naturaleza y a todo conocimiento. En él se constituyen las razones eternas de todos los seres naturales como despliegue de la contemplación unitiva del alma, dándose allí donde es trascendida la dualidad que sirve de suelo al concepto. Por este principio “podemos unirnos a los dioses”, en tanto que este principio se halla unido a lo divino en la raíz misma de su conformación. En él, el alma nunca se ha apartado de lo divino sino que permanece unida a la contemplación unitiva en la que habita su cualidad primordial y su equilibrio originario.

“Por este principio somos capaces de liberarnos a nosotros mismos (Κατὰ δὴ ταύτην οἰοί τέ ἐσμεν καὶ ἑαυτοὺς λύειν)” afirma Jámblico en este texto. Es importante reparar en el significado de este “nosotros mismos (ἑαυτοὺς)”<sup>348</sup> de cara a comprender

---

<sup>346</sup> Para un estudio detenido de la cualidad de esta unión simple cf. capítulo 7, supra p. 180.

<sup>347</sup> Un análisis del vínculo de la necesidad y el destino, así como de su implicación interna con el vínculo de las pasiones se encuentra en el epígrafe 6.4, supra p. 162.

<sup>348</sup> Esta distinción entre una identidad increada y una identidad que se conforma en el proceso por el que pasa el alma en su llegada a la existencia se encuentra ya en Plotino (cf. entre, otros textos, *En.* VI.4.14.17). Asimismo, Porfirio apunta a una identidad sin color ni cualidad que constituye la esencia misma del alma. En *Sobre la Abstinencia* I.30.20. leemos: “Del mismo modo también es necesario que nosotros, si tenemos la intención de regresar a nuestra propia esencia, abandonemos todo lo que hemos adquirido de nuestra naturaleza mortal, juntamente con la atracción que sobre nosotros ejerce, y por la que se ha originado nuestra caída, y que nos acordemos de nuestra feliz y eterna esencia,

el cariz de la liberación que tiene lugar a través del proceso operativo que abre el símbolo. Este “nosotros mismos” se refiere a la identidad más honda del alma a “lo que somos (ὅπερ ἔσμεν)”. El ser más íntimo del alma se constituye en la contemplación inteligible de lo divino, en ella tenemos “lo que somos”, antes de la conformación de la particularidad en la que el alma ha llegado a retener su percepción y su capacidad de experiencia. Esta esencia originaria es libre de todas las cosas, no se encuentra atada a las pulsiones y las pasiones que obnubilan la visión del alma. En ella, el alma es y ha sido y será libre, de modo intemporal.

Ésta ha llegado a encadenarse a sí misma en el tiempo, conformando una falsa identidad en las pulsiones, en los deseos, en las pasiones, en una percepción y en una vida fragmentada. El alma, olvidando su identidad más íntima, ha desplazado su identidad a la particularidad que le ha sido concedida en la existencia. En lugar de percibir esta particularidad desde su identidad primordial se ha vinculado a ella sumergiéndose en los procesos “terribles pero necesarios” que emergen en ella al tomar un cuerpo. Sin embargo, la naturaleza divina del alma, su cualidad contemplativa, “lo que somos”, este “nosotros mismos”, anterior ontológicamente a todo vínculo constituido en el tiempo, permanece libre y tiene la potencia de liberar al alma del olvido en el que se halla inmersa. Este “nosotros mismos” conforma una experiencia actual del equilibrio originario del alma, una presencia operativa de su contemplación primordial capaz de dotar de orden y armonía a todas las potencias anímicas.

El símbolo refleja “lo que somos”, ese “nosotros mismos”, a la medida misma del alma: Su potencia operativa reside en la cualidad intelectual de la esencia del alma, su función específica en el modo en que facilita un proceso de apertura de su mirada

---

apresurándonos a regresar a una identidad si color ni cualidad (τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡμᾶς δεῖ ἐντεῦθεν, εἶπερ πρὸς τὰ ὄντως οἰκεῖα μέλλομεν ἐπανιέναι, ἃ μὲν ἐκ τῆς θνητῆς προζελήφαμεν φύσεως, ἀποθέσθαι πάντα μετὰ τῆς πρὸς αὐτὰ προσπαθείας, δι' ἧς ἡ κατάβασις γέγονεν, ἀναμνησθῆναι δὲ τῆς μακαρίας καὶ αἰωνίου οὐσίας καὶ πρὸς τὸ ἀχρώματον καὶ ἄποιον σπεύδοντας ἐπανελθεῖν)”. El camino epistémico se comprende como un camino de retorno a la identidad más honda del alma y a la experiencia que le corresponde en propio. Este itinerario se cumple a través de un proceso activo de desasimiento interior que deja al descubierto la mirada primordial del alma: “hay que desnudarse de los muchos vestidos que nos cubren [...] Desnudos y sin túnica, ascendamos al estadio para tomar parte en los juegos olímpicos del alma (ἀποδυτέον ἄρα τοὺς πολλοὺς ἡμῖν χιτῶνας [...] γυμνοὶ δὲ καὶ ἀχίτωνες ἐπὶ τὸ στάδιον ἀναβαίνομεν τὰ τῆς ψυχῆς Ὀλύμπια ἀγωνισόμενοι)”, leemos en I.31.15.

hacia esta identidad profunda que es libre en su núcleo mismo. El símbolo le entrega al alma una libertad que le pertenece en propio, siendo capaz de entregársela en virtud de la semejanza que vincula a ambos en lo más íntimo de sí. La raíz del símbolo se halla allí donde habita la raíz del alma. Esta identidad profunda del alma es la fuente misma de lo simbólico.

El símbolo porta en sí el saber intelectual de lo divino en el que tenemos “lo que somos”. De este modo, tenemos “lo que somos” en aquello que porta el símbolo y aquello que porta el símbolo es “lo que somos”. Este “nosotros mismos” que antecede ontológicamente a todo vínculo que haya empañado la mirada del alma en el tiempo, que posee una libertad increada, constituye el sentido profundo del símbolo y la fuente de su potencia.

En este sentido, somos “nosotros mismos” los que nos liberamos en el símbolo. Éste no actúa en el alma como una potencia extraña que venga a liberar a algo distinto. El proceso de liberación que facilita el símbolo es un proceso que procede de ese “nosotros mismos”, de la identidad más honda del alma. A ello se debe el modo en que es capaz de liberarla de la precariedad perceptiva en la que se encuentra inmersa, de las pasiones y pulsiones en las que ha conformado una falsa identidad. Si el alma no barruntara en el símbolo una plenitud y una potencia que le es familiar, antes de sí misma, no podría seguir el camino que éste le entrega.

El hecho de que el símbolo deje traslucir un ser más alto, un sentir más hondo y más auténtico, que el alma añora en lo más íntimo de sí como su identidad propia, es la base misma de la potencia operativa de lo simbólico. El alma, entregándose al símbolo, se entrega a sí misma y se abre a sí misma, a ese “nosotros mismos” en el que se encuentra una libertad intemporal y una plenitud increada. Es ese reconocimiento de lo semejante por lo semejante, anterior a las potencias del alma que tienen que ver con la multiplicidad, el que concede al alma el valor y la confianza para soltar todo lo que es conocido hasta el momento.

El movimiento que provoca el símbolo en el alma sólo puede provenir del interior de ella misma por el cariz del itinerario que inaugura. Este itinerario es un itinerario de desasimiento de todo cuanto vela la naturaleza primera del alma, una

naturaleza que ésta ha llegado a olvidar, conformando su identidad en aquello que la vela. El alma cree ser aquello precisamente que ha de abandonar. El olvido de sí en el que vive inmersa, como hemos visto, no consiste en un olvido discursivo sino que afecta a todos los ámbitos anímicos. El camino de reconocimiento que inaugura el símbolo trasciende el nivel del discurso, para facilitar el emerger paulatino de una experiencia que es extraña a la percepción cotidiana del alma. Extraña y, sin embargo, hondamente familiar. Si el alma no sintiera esta familiaridad, un retorno a la experiencia de su ser más propio, no encontraría el valor para abrirse a ese proceso de alquimia de su mirada.

La experiencia contemplativa que facilita el símbolo trae consigo una transmutación del sentir del alma a todos los niveles. Todo cuanto el alma ha sentido hasta el momento se ve abierto y trascendido, en la intensidad que le entrega una visión y un sentir intemporal de su propia esencia. A cambio, el alma ha dejado tras de sí el apego a su propia estructura personal y una identidad conformada en las pulsiones, en las pasiones, en una percepción fragmentada reducida a los sentidos volcados a lo externo y asociados a una parte frente a otra. Éste es un proceso que genera en el alma una revolución profunda de todo su saber, de todas sus creencias, de su personalidad entera. Sin el suelo que le presta su identidad más honda, sin la confianza fundamental y la intuición cierta de que se abre a sí misma, el alma rehuiría por siempre esta renuncia. Sin la seguridad profunda de que tras aquello que abandona se halla un yo más hondo y más profundo, una vida más plena, jamás se dispondría a dejar aquello que cree ser ella misma. La fuerza y el impulso que el alma requiere en esta dinámica de desasimiento sólo pueden provenir de una identidad más íntima y más plena.

Esta identidad intelectual del alma conforma, como decimos, el núcleo mismo de lo simbólico. El alma percibe en el símbolo un reflejo de su propia esencia. Este reflejo operativo inicia en ella un proceso paulatino de apertura y de reconocimiento de sí, de recuperación de una experiencia de plenitud que le pertenece antes del tiempo. Es su propia identidad profunda la que se refleja en el símbolo, su propia esencia libre la que libera su mirada, a través de la medida que éste le procura.

Las cadenas en las que el alma se halla inmersa, como vimos<sup>349</sup>, consisten en un apego y en una asociación a esos “procesos terribles pero necesarios” que derivan de su encarnación: a las pulsiones, a las pasiones, a las falsas opiniones, que empañan su mirada, generando un alejamiento perceptivo de este centro libre que conforma su identidad propia. La liberación que el símbolo propicia en el alma se asienta en su capacidad para acercarse paulatinamente, de modo gradual, este equilibrio primordial y esta naturaleza primera, facilitando un proceso de desasimiento de todo cuanto ha sido añadido a la simplicidad fundamental del alma.

### ***10.2. Símbolo y catarsis.***

El proceso operativo que suscita el símbolo no consiste en añadir nada a la naturaleza primera del alma, ni en ponerla en contacto con dios exterior alguno, extraño a la misma. Antes bien, consiste en facilitar en el alma un itinerario de purificación de su mirada, de cada una de sus potencias, de modo que abra su capacidad de experiencia a su naturaleza propia, a su contemplación originaria y a su constitución divina.

Este proceso de catarsis que propicia el símbolo, hundiendo sus raíces en la cualidad intelectual de la esencia del alma, en ese “*nosotros mismos*” que permanece en “*la unión simple que nos liga a los dioses*”, inaugura una dinámica de movilización de todas las potencias anímicas. Todas ellas se ven transformadas en la atracción que genera el equilibrio originario que manifiesta el símbolo, recuperando su lugar y su movimiento propio. La purificación que facilita el itinerario que porta el símbolo no consiste en la extirpación de las potencias anímicas, de manera que el alma, ya libre de ellas, se abriera a una experiencia del intelecto concebida como una especie de insensibilización de la misma. Esta purificación atiende a todas las potencias anímicas, promoviendo su apertura a la experiencia unitiva del intelecto, en tanto que fuente y plenitud de todas ellas.

La contemplación del intelecto conforma la plenitud y la infinita potencia que se refleja en todas las facultades anímicas, dándolas de sí como su expresión y su manifestación. En ella se encuentra el aspecto increado de todas las potencias del alma,

---

<sup>349</sup> Cf. capítulo 6, supra 145 ss.

la intensidad insondable que las genera eternamente como despliegue de su inmenso poder creador. El olvido del alma no proviene de haber recibido del intelecto todas sus potencias, expresando en ellas su centro mismo. Este olvido se debe a la dispersión en la que estas potencias se encuentran, al desorden y al desequilibrio al que se hallan sometidas. Es este desequilibrio el que oculta el orden originario del alma, el que llega a velar a su mirada la cualidad divina que la constituye. Este desorden oscurece la visión del alma provocando una especie de eclipse perceptivo.

De este modo, las potencias que deberían reflejar la contemplación del intelecto a todos los niveles de experiencia del alma, dan la espalda a este centro y se hacen opacas a aquello que las conforma en su núcleo mismo. Este desorden de las potencias anímicas, como estudiamos en las páginas anteriores<sup>350</sup>, viene asociado al proceso de particularización por el que el alma atraviesa. En su vinculación a una sola forma se produce una especie de retención de su mirada. Ésta deja de percibir lo particular desde las razones universales que lo conforman, para reducir su experiencia a lo particular cerrado sobre sí, desvinculado de su sentido primordial. Su sensibilidad se vuelca al exterior percibiendo un mundo fragmentado frente a sí. Su voluntad y su capacidad de deseo se dispersan, presas de todo tipo de pulsiones que emergen asociadas a su nueva situación. Su ánimo se asocia a todo tipo de pasiones centradas en su interés, en tanto parte frente a otras: la cólera ante lo que contraviene este interés, la ira, el terror ante la disolución de esta particularidad en la que ha conformado su identidad y un sin fin de pasiones afines. Su potencia discursiva se abre a todo tipo de falsas opiniones asociadas a la ignorancia en la que se halla sumergida. Tales opiniones levantan acta de un estado con su propia lógica interna, de modo que vienen a legitimar la precariedad perceptiva del alma.

Estos modos de desequilibrio del alma no son separables unos de otros sino que se implican mutuamente, para venir a conformar una experiencia errada de lo real y de sí. Cada potencia anímica, en su desequilibrio, arrastra a todas las demás a compartir su propio modo de extravío. Los sentidos volcados al exterior presentan un mundo fragmentado frente a ella. Esta percepción se acompaña de un movimiento errado de la voluntad y del deseo, que se tornan hacia el exterior, haciéndose esclavos de la

---

<sup>350</sup> Cf. epígrafe 6.1, supra 147 ss.

multiplicidad que perciben. A su vez, este movimiento mueve al ánimo, que se hace presa de las pasiones que surgen asociadas a este interés delimitado por la voluntad: la ira, la codicia, la competencia y otras similares. Al tiempo, estos movimientos vienen a traducirse en un conjunto de falsas opiniones que describen el mundo a través del prisma desfigurado que conforma este modo precario de experiencia.

Esta interrelación de unas potencias con otras no es lineal sino simultánea. El alma no está conformada por una adición de partes sino que constituye un todo integrado y perfectamente trabado, de manera que el movimiento de cualquiera de sus potencias se acompaña del movimiento de las demás. De este modo, el camino epistémico que busca liberar al alma de las cadenas que la atan ha de atender a todas sus potencias, movilizándolas a todas. Este camino debe propiciar una integración correcta, que venga a reflejar el equilibrio originario del alma, haciéndola permeable a la plenitud de la experiencia en la que habita su centro mismo.

El proceso de alquimia de la mirada que propicia el símbolo se hace cargo del alma a todos los niveles. La purificación que procura no consiste, como decimos, en la extirpación de las potencias anímicas sino en su ordenación y su apertura a un equilibrio que constituye la identidad más honda del alma. Este proceso de catarsis atiende a los distintos niveles anímicos que se implican mutuamente, promoviendo una correcta orientación de los mismos.

### ***10.3. Los distintos niveles a los que opera la catarsis que el símbolo propicia en el alma.***

Podemos, así, hablar de distintos aspectos o ámbitos de la catarsis que procura el símbolo, teniendo siempre en cuenta que se implican y se pertenecen profundamente. Hasta el punto de que la diferenciación es conceptual y pedagógica. No es posible mover una potencia del alma sin que las demás se vean movilizadas. La purificación de cualquiera de ellas llama a las demás a reproducir este mismo movimiento en el nivel que le es propio.

Estos distintos niveles a los que opera la catarsis que procura la potencia operativa de lo simbólico podrían ser delimitados del modo siguiente:

- El nivel de la sensibilidad en el que se da una purificación del sentir del alma.
- El nivel del deseo y la voluntad en el que se da una purificación y una transformación del *eros*.
- El nivel anímico en el que se propicia una purificación del ámbito pasional.
- El nivel lógico-representativo, en el que se facilita un desasimiento de los modos errados de representación.

Nos centraremos en cada uno de ellos a fin de profundizar en la comprensión del proceso de liberación que el símbolo facilita en el alma. Atenderemos a los diversos modos de la catarsis, ofreciendo una cartografía del camino epistémico que abre el símbolo. Este camino, como decimos, no se reduce al ámbito discursivo sino que es concebido como un camino integral que busca movilizar todas las potencias anímicas, en orden a esta vuelta del alma a su propia cualidad divina y al modo de experiencia que le pertenece en propio.

Antes de comenzar con esta labor, recordamos una clave importante que es necesario tener siempre presente: el proceso de catarsis que abre el símbolo, su potencia operativa, se asienta en el efecto que produce en el alma, a todos los niveles, el barruntar su propia identidad profunda, la plenitud y la vida que le son inherentes. La felicidad y el valor que vislumbra en ella, su infinita belleza, propician de modo natural un desasimiento del alma, que en su acercamiento progresivo, va soltando todo cuanto estorba a su identificación profunda con esta experiencia. El símbolo vehicula y sostiene este delicado proceso en el que el alma cambia su centro de gravedad, transformando infinitamente su capacidad de experiencia.

### ***10.3.1. El nivel de la sensibilidad.***

Comenzamos analizando este proceso de catarsis que propicia el símbolo al nivel de la sensibilidad del alma. En primer lugar es necesario tomar en cuenta que esta dinámica de purificación de la sensibilidad no consiste en la extirpación del sentir del alma. Por el contrario, el itinerario que abre el símbolo promueve una intensificación de la sensibilidad, su plenitud, en la apertura a la experiencia unitiva del intelecto. En la cercanía de la cualidad intelectual que porta el símbolo, la sensibilidad del alma se interioriza y se unifica hasta desembocar en su fuente. En esta potencia inmensa habita su aspecto increado, la intensidad suprema que ha de

diversificarse posteriormente en el modo propio de experiencia de cada uno de los sentidos<sup>351</sup>. En esta potencia intelectual, el alma no pierde la sensibilidad sino que la recupera en su cualidad primera, anterior ontológicamente a la sensación de los sentidos físicos volcados al exterior.

Este movimiento de recogimiento y unificación de la sensibilidad que propicia el símbolo comienza con la interiorización de los sentidos desde su dispersión en la multiplicidad percibida frente a ellos. Los sentidos volcados al exterior presentan al alma una percepción fragmentada, un mundo dividido en sujetos y objetos. El alma percibe a su través en tanto parte constituida frente a esta multiplicidad, al margen de la conexión íntima en la que ésta habita. En este tornarse de los sentidos hacia el exterior, se produce una reducción de la sensibilidad del alma, una fragmentación y una división de la misma. De algún modo, ésta se hace superficial, permaneciendo oculto para ella, tras esta fragmentación, el sentido primordial y el sentir interior en el que tiene abrazadas todas las cosas en su núcleo mismo. El alma llega a dar por cierto que todos los seres de la naturaleza están constituidos frente a la particularidad con la que ha llegado a asociarse, que esta particularidad cerrada en sí misma<sup>352</sup> es su propia identidad y que la experiencia que le ofrecen los sentidos volcados al exterior es el único modo de experiencia posible.

A esta condición, como hemos visto<sup>353</sup>, se refería Jámblico en *De Mysteriis* 3.20.26 como “ignorancia y locura (ἄγνοϊαν καὶ παραφροσύνην)” y como “privación de vida (ζωῆς στέρησιν)”. Asimismo, afirmaba que en esta condición “el alma humana es retenida en una sola forma y oscurecida por completo por lo corporal (Ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ κατέχεται ὑφ’ ἐνὸς εἶδους καὶ ὑπὸ τοῦ σώματος πανταχόθεν ἐπισκοτεῖται)”. Como quedó dicho<sup>354</sup>, es importante atender a la noción misma de σῶμα, a su

---

<sup>351</sup> Una comprensión similar de la relación entre la potencia sensitiva del alma y la contemplación del intelecto se encuentra en la filosofía de Plotino. A este respecto cf. apéndice VII, infra p. 480.

<sup>352</sup> El camino epistémico que perfila Jámblico no se lleva a cabo en la anulación de la particularidad sino en su apertura al principio universal que la constituye en su esencia misma, que la dota de la existencia concreta por la que atraviesa. No se trata, pues, de ir hacia lo universal dejando atrás lo particular sino de profundizar en lo particular hasta el lugar mismo donde permanece abierto a lo universal en el núcleo de su constitución esencial. En este sentido, no se exhorta a huir de esta realidad a otro lugar en el espacio o en el tiempo sino a profundizar en ella, abriendo el sentir y la mirada del alma a los principios inteligibles en los que se conforma su armonía presente y su equilibrio.

<sup>353</sup> Cf. supra p. 133.

<sup>354</sup> Cf. epígrafe 6.1, supra p. 147.

significación profunda en la filosofía de raigambre platónica, para no asociarla de manera roma al cuerpo físico. Pues en esta asociación, los perfiles y las finas líneas de esta filosofía se ven reducidas al absurdo, en un repudio del cuerpo físico, que habría llevado, más que a una defensa de la *paideia* del alma, a una apología del suicidio. El camino de recogimiento e interiorización de las potencias del alma conduce a una apertura a la contemplación en la que se despliegan las razones mismas del cuerpo físico, las que lo dotan de su belleza propia y de la armonía de sus formas. De ahí que el primer peldaño en la escala que conduce a la contemplación de la belleza la ocupe la belleza del cuerpo físico, en tanto expresión y manifestación de una belleza más alta<sup>355</sup>.

La causa de la indigencia cognoscitiva del alma no proviene del hecho de haber constituido en sus razones eternas las formas y las capacidades de un organismo físico. Esta indigencia cognoscitiva deriva del modo en que se ha asociado a una particularidad concreta, reteniendo en ella su experiencia y dando por cierta la multiplicidad fragmentada que le presentan los sentidos volcados al exterior. Ésta ha llegado a conformar su identidad, como venimos viendo, en las sensaciones, las pulsiones y las pasiones que emergen en este proceso: Tal es el engaño que se halla en los sentidos volcados al exterior y a ello viene a aludir fundamentalmente la noción de

---

<sup>355</sup> Aquello que, en el itinerario epistémico de apertura a la contemplación, se indica propiamente con la noción de *σώμα* apunta al modo en que el alma ha llegado a identificarse y a retener su experiencia en el mundo fragmentado que le presentan los sentidos volcados a lo exterior. En este sentido leemos en *Fedón* 79 c: “¿No es esto lo que decíamos hace un rato, que el alma cuando utiliza el cuerpo para observar algo, sea por medio de la vista, sea por medio del oído, o por medio de algún otro sentido, **pues en esto consiste lo de por medio del cuerpo**: en observar algo por medio de un sentido, entonces es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas, y ella se extravía, se perturba y se marea como si estuviera borracha, mientras se mantiene en contacto con estas cosas? (Οὐκοῦν καὶ τόδε πάλαι ἐλέγομεν, ὅτι ἡ ψυχὴ, ὅταν μὲν τῷ σώματι προσχρῆται εἰς τὸ σκοπεῖν τι ἢ διὰ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν ἢ δι' ἄλλης τινὸς αἰσθήσεως – τοῦτο γὰρ ἐστὶν τὸ διὰ τοῦ σώματος, τὸ δι' αἰσθήσεως σκοπεῖν τι – τότε μὲν ἔλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταῦτ' ἔχοντα, καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ εὐλιγγιᾶ ὥσπερ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη;)” La causa del olvido del alma no se debe al haber dotado de razones a un organismo físico sino al hecho de haber retenido en esta particularidad su experiencia, sometiéndose a la dispersión que le presentan los sentidos volcados al exterior. De ahí que se haga una llamada al recogimiento del alma en sí misma, a la interiorización de su sensibilidad, al desasimiento respecto de la dispersión en la multiplicidad que presentan los sentidos apegados al exterior. De ahí que la separación del alma de lo corporal conlleve un ejercicio interior de profundización paulatina en los principios inteligibles de lo real, aquellos mismos principios que se expresan en la belleza de los perfiles y las formas de los cuerpos físicos. Si la noción de *σώμα* aludiera de un modo como al cuerpo físico, la separación del alma de lo corporal conllevaría necesariamente una apología del suicidio, como la manera más rápida y eficaz de separarla de lo corporal. Lejos de ello, Platón contempla incluso la posibilidad de que el alma llegue al Hades no purificada de lo corporal, aún cuando ha abandonado el cuerpo físico (cf. entre otros textos *Fedón* 69.c.5-10).

lo corporal. De modo que cuando se exhorta al alma a recogerse y a reunirse en sí misma desde lo corporal no se apunta, como es obvio, a la desvinculación literal del cuerpo físico<sup>356</sup>. Como tampoco se pretende la insensibilización del alma, de manera que el ideal de la sabiduría fuese una especie de pensar lógico insensible. Este recogimiento del alma en sí misma consiste en su desasimiento respecto de la multiplicidad en la que se halla dispersa. En este desasimiento se produce la interiorización y la unificación de la sensibilidad, que se abre a la experiencia unitiva del intelecto. El alma siente, entonces, la multiplicidad en su unicidad inteligible y en su aspecto increado, en las razones eternas que la conforman.

Esta experiencia constituye un conocimiento profundo de sí, que es un sentir profundo de sí y de la realidad en su intimidad más honda. De ahí que el verdadero conocimiento se acompañe de una felicidad profunda y de una alegría estable, de quien se ha unificado con la belleza y la plenitud que dotan de armonía y equilibrio al mundo. Esta interiorización de la sensibilidad es el comienzo del camino que abre la catarsis que facilita la potencia operativa del símbolo. Este desasimiento de la multiplicidad que presentan los sentidos volcados al exterior, como hemos indicado, se acompaña de una catarsis del *eros*, de la voluntad y del ánimo, así como de la facultad representativa.

---

<sup>356</sup> A esta luz deben ser interpretados textos como el que encontramos en *Protr.* 68.10, pasaje en el que Jámblico lleva a cabo una paráfrasis de *Fedón* 83 a.1-c.9: “Saben los amantes del saber que una vez que la filosofía ha tomado a su cargo sus almas que se encuentran de este modo, las anima suavemente y se dispone a liberarlas, demostrando que la observación por medio de los ojos está llena de engaño y también la percepción que tiene lugar a través de los oídos y de los demás sentidos, persuadiéndolas por esto a su renuncia en cuanto que no es necesario servirse de ellos, y exhortándolas a reunirse y agruparse en sí mismas y a no confiar en otra cosa que en ellas, en lo que ellas mismas contemplan por sí mismas y en la realidad de las cosas en sí misma (γινώσκουσιν οί φιλομαθείς ὅτι οὕτω παραλαβοῦσα ἡ φιλοσοφία ἔχουσιν αὐτῶν τήν ψυχὴν ἡρέμα παραμυθεῖται καὶ λύειν ἐπιχειρεῖ, ἐνδεικνυμένη ὅτι ἀπάτης <μὲν> μεστὴ ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων σκέψις, ἀπάτης δὲ ἢ διὰ τῶν ὠτων καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων, πείθουσα δὲ ἐκ τούτων μὲν ἀναχωρεῖν ὅσον μὴ ἀνάγκη αὐτοῖς χρῆσθαι, αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν ξυλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη, πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἄλλ’ ἢ αὐτὴν αὐτῇ, ὅ τι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ’ αὐτὴν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ τῶν ὄντων)”. Esta exhortación a la renuncia a la percepción y la observación que tiene lugar al nivel de los sentidos volcados hacia el exterior, no ha de ser interpretada como una renuncia a la sensibilidad del alma. Bien al contrario, se exhorta a su unificación y a su recogimiento desde la multiplicidad, de modo que se abra a lo que el alma contempla por sí misma. Esta contemplación no es insensible, en ningún caso, sino que acontece en una ampliación y una intensificación del sentir del alma, que no siente ya a las cosas frente a sí sino que las abraza en su esencia misma, en lo que son en sí mismas, en las razones eternas del alma. De ahí que, en toda la tradición platónica, la contemplación se haya unido a la felicidad más alta del alma.

De este modo, la cualidad intelectual que porta el símbolo promueve una catarsis de los sentidos, su purificación respecto a la multiplicidad fragmentada a la que se ven sometidos en su estar volcados hacia la exterioridad de objeto. Esta purificación de los sentidos no se produce, como decimos, a través de su anulación. La purificación a este nivel consiste en una interiorización de los mismos, que se acompaña de una dinámica de recogimiento del alma. El poder de atracción que el símbolo ejerce sobre ella, opera un desasimiento progresivo de la multiplicidad exterior. En este proceso los sentidos se interiorizan, teniendo lugar una unificación progresiva de la sensibilidad. Éstos cesan de estar volcados sobre el exterior, percibiendo al objeto desde la dualidad de lo que se presenta como constituido frente a sí.

El símbolo mide la infinita potencia de la contemplación, en la que hunde sus raíces la esencia misma del alma, para entregar a la sensibilidad dispersa un vislumbre que la recoge y la unifica, atrayéndola a una apertura progresiva hacia su fuente.

El proceso operativo que abre el símbolo equilibra y centra la mirada del alma desde la dispersión en la que se encuentra inmersa, recogiénola en sí misma y volviéndola a su origen. Facilita, así, el despertar de la visión interior del alma, que no se reduce a un mirar hacia dentro como se mira hacia fuera sino que implica un sentir unitivo que trasciende toda experiencia que pueda tener lugar en el ámbito de la dualidad. Esta mirada del alma se da allí donde los sentidos se han interiorizado y la sensibilidad se ha abierto y se ha unificado en su origen, allí donde acontece un sentir que antecede ontológicamente a la experiencia que se da al nivel de cada uno de los sentidos. Cuando se habla de visión en este contexto no se habla ya de una sensación que corresponda a los ojos, como la audición al oído o el tocar al tacto, sino a un sentir que ha unificado su sensibilidad, ampliándola infinitamente<sup>357</sup>.

---

<sup>357</sup> La filosofía de raigambre platónica se refiere con frecuencia a la mirada interior del alma como a un sentir que trasciende los sentidos volcados hacia el exterior, siguiendo en ello al propio Platón (cf. entre los numerosos textos *R.* 533d donde Platón se refiere al “ojo del alma”). Esta mirada se conforma en una interiorización y una unificación de la sensibilidad. En ella quedan comprendidos los modos de cada uno de los sentidos en su cualidad primera, antes de su dispersión y de su desconexión con su fuente. En este sentido, leemos en *En.* I 6.8.25 cómo perfila Plotino el viaje que ha de llevar a cabo el alma hacia su propia cualidad divina, como un despertar de esta mirada interior (ἡ ἔνδον βλέπει): “¿Y qué viaje es éste? ¿qué huida es ésta? No hay que hacerla a pie: los pies nos llevan siempre de una tierra a otra. Tampoco debes aprestarte un carruaje de caballos o una embarcación, sino que debes prescindir de todos esos medios y no poner la mirada en ellos, antes bien, como cerrando los ojos, debes trocar esta

El itinerario operativo que el símbolo facilita en el alma se da en su capacidad para acercarse a la experiencia propia de los sentidos volcados al exterior, a la vez que los tensiona e inicia un proceso de interiorización. Ello se debe a que el saber intelectual que porta resuena en el centro mismo del alma, que, en su emerger gradual, unifica e interioriza todas las potencias anímicas. El símbolo transparenta este saber a la medida de la disposición actual en la que el alma se encuentra, de manera que centra y sostiene su mirada, a la vez que la ensancha.

El símbolo tiene una cualidad profundamente dinámica, aquello que presenta es un punto de atracción hacia el interior de sí mismo. El alma, al acompañarle, va transformando su capacidad de experiencia. Al ir hacia el interior del símbolo va hacia el interior de sí misma, unificando e interiorizando su sensibilidad. Si el símbolo no midiera la intensidad de lo inteligible, el alma no sería capaz de percibirla, al igual que no percibe su propia cualidad divina, de manera que no se vería atraída hacia ello y su potencia le pasaría inadvertida. Tal es la virtud fundamental del símbolo: el hacerse accesible al alma en la situación de olvido de sí y de indigencia cognoscitiva en la que se encuentra, el ir a buscarla en la dispersión y el errar en el que está sumergida, el abrir al alma un camino transitable de retorno a su cualidad divina y a su sensibilidad primera, acompañándola en este proceso, tensionándola en la medida justa, ejercitando gradualmente su capacidad de unificación. En este sentido, Jámblico afirma en *De Mysteriis* 3.15.20<sup>358</sup> que los démones<sup>359</sup>, en tanto que potencias mediadoras que proporcionan la infinita plenitud que reciben de los principios primordiales:

---

vista por otra y despertar la que todos tienen pero pocos usan. (Τίς οὖν ὁ στόλος καὶ ἡ φυγή; Οὐ ποσὶ δεῖ διανύσαι πανταχοῦ γὰρ φέρουσι πόδες ἐπὶ γῆν ἄλλην ἀπ' ἄλλης· οὐδέ σε δεῖ ἔπιπον ὄχημα ἢ τι θαλάττιον παρασκευάσαι, ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἀφεῖναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγεῖραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.)”

<sup>358</sup> Este texto ha sido ya citado en el contexto del estudio de la función expresiva del símbolo. A este respecto, cf. epígrafe 1.3, supra p. 35.

<sup>359</sup> Es importante tomar en cuenta que los démones en la filosofía de Jámblico no son concebidos como entidades constituidas frente a los dioses o frente al hombre, al modo de una especie de geniecillos que se allegaran según su capricho a unos lugares u otros. Al referirse a los démones éste apunta a una potencia mediadora que despliega en las formas la potencia inmensa de los principios superiores, de modo que hace accesible esta infinita potencia a todos los niveles de lo real. Éstos proporcionan aquello que reciben, haciendo posible su expresión y su manifestación en todos los seres. De este modo, los démones, en su condición mediadora, están profundamente vinculados a la cualidad operativa de lo simbólico, tanto al nivel de la demiurgia como al nivel del retorno de los seres a su fuente primordial. En este sentido leemos en *De Mysteriis* 1.5.50: “<El intermediario demónico> compañía servicial de la buena voluntad de los dioses, y que muestra en acto su bondad invisible, que se conforma a ella y que lleva a cabo las obras demiúrgicas que se asemejan a ella, que hace brillar la inexpresabilidad de tal

“Lo mismo que ellos engendran todo por imágenes, así también lo significan por medio de símbolos (Καθάπερ οὖν δι' εἰκόνων γεννῶσι πάντα, καὶ σημαίνουσιν ὡσαύτως [καὶ] διὰ συνθημάτων); y, sin duda, también, en el mismo impulso, mueven nuestra capacidad de unificación hacia una intensidad mayor (ἴσως δὲ καὶ τὴν ἡμετέραν σύνθεσιν ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀφορμῆς εἰς ὀξύτητα πλείονα ἀνακινούσιν)”.

El símbolo expresa la cualidad de la experiencia inefable del intelecto en las infinitas formas de lo real<sup>360</sup>. En esta manifestación expresa un saber que conforma lo real en su núcleo mismo, manifestándolo en el modo de no manifiesto que le es propio. El símbolo jamás podrá reducir la experiencia unitiva del intelecto al nivel de la percepción que tiene lugar a través de los sentidos volcados a lo externo. Pues la plenitud de esta experiencia antecede ontológicamente el nivel de la dualidad en la que éstos se mueven. La expresión que procura el símbolo no consiste, en ningún caso, en una reducción sino, bien al contrario, en un itinerario de ampliación de la experiencia, que ha de ser recorrido por el alma.

De este modo, en la expresión que despliega el símbolo, en el mismo impulso en el que ésta se conforma, “nuestra capacidad de unificación (τὴν ἡμετέραν σύνθεσιν)” es movida “hacia una intensidad mayor (εἰς ὀξύτητα πλείονα ἀνακινούσιν)”. Esta potencia de unificación del alma es impulsada, es movilizada (ἀνακινούσιν) a través del símbolo. Aquello que el alma vislumbra en el símbolo no le entrega una experiencia que se reduzca al modo de percepción precaria en el que está inmersa, a la percepción al nivel de los sentidos volcados a lo exterior. Antes bien, éste le entrega una expresión operativa que la tensiona y la interioriza, que mueve su

---

bondad como algo expresable y su carencia de formas mediante formas, lo que en los dioses está por encima de todo discurso lo traduce en discursos claros, recibe la participación en lo bello de forma connatural, y la proporciona y transmite generosamente a los géneros que vienen después de él (ὕπηρετικὴν δὲ τινα τῆς ἀγαθῆς βουλήσεως τῶν θεῶν συνεπομένην, καὶ ἐκφαίνουσιν εἰς ἔργον τὸ ἀφανὲς αὐτῶν ἀγαθόν, ἀπεικαζομένην τε πρὸς αὐτό, καὶ τὰ δημιουργήματα ἐπιτελοῦσαν πρὸς τὸ αὐτὸ ἀφομοιούμενα, τό τε γὰρ ἄρρητον αὐτοῦ ὄητόν καὶ τὸ ἀνείδεον ἐν εἶδεσι διαλάμπουσιν, καὶ τὸ ὑπὲρ πάντα λόγον αὐτοῦ εἰς λόγους φανεροὺς προσάγουσαν, καὶ δεχομένην μὲν ἤδη τῶν καλῶν τὴν μετουσίαν συμπεφυκυῖαν, παρέχουσιν δ' αὐτὴν ἀφθόνως τοῖς μεθ' ἑαυτὴν γένεσι καὶ διαπορθμεύουσιν)”.

<sup>360</sup> A este respecto, cf. asimismo, entre otros textos, *Myst.* 7.1.7 y 1.21.14.

potencia de unificación a una intensidad mayor. En ello consiste la cualidad de la expresión simbólica: en acercar al alma un punto de atracción, de movilización paulatina de esta potencia de unificación, a la que corresponde una experiencia gradualmente más intensa y más profunda de lo real y de sí.

En este sentido, el modo simbólico de significación “ni dice ni oculta (οὔτε λέγοντες οὔτε κρύπτοντες)”<sup>361</sup>, sino que se allega al alma como un enigma, cuya resolución la conduce a una transformación de su capacidad de experiencia, a una interiorización de su sensibilidad y a una ampliación creciente 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, de modo intemporal. El modo simbólico de significación “*indica (σημαίνοντες)*”, señala y propicia un itinerario de unificación e interiorización en el alma, favoreciendo su apertura a la contemplación unitiva en la que habita en su simplicidad originaria. Esta contemplación intemporal conforma el enigma que porta el símbolo: la significación que se da según “*un modo indecible, superior y más simple*” que corresponde a “*la unión simple que nos liga a los dioses, siempre en acto a la manera de uno*”. 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.

En este punto es interesante notar que el término σύνθημα, que traducimos por símbolo<sup>362</sup>, corresponde, al igual que el término σύνθεσις, que aquí apunta a la potencia de unificación del alma, al verbo συντίθημι. Éste viene a significar el hecho de reunir, de unificar, de recoger y reunir en el espíritu: El símbolo, tiene el poder de propiciar en el alma un proceso de recogimiento y unificación, en la medida en que él mismo se constituye, en su cualidad propia, en la reunión y el recogimiento de la multiplicidad en la unidad.

---

<sup>361</sup> Cf. *Myst.* 3.15.18. Cf. p. 35.

<sup>362</sup> Cf. nota 24, supra p.38.

El símbolo hunde sus raíces en el espacio creador<sup>363</sup> que dota de unidad al conjunto entero de lo real y a la infinita variación de sus formas. En este espacio originario se hallan unificadas todas las cosas en su aspecto intemporal, en la fuente misma que las da de sí como su expresión y su manifestación. El símbolo tiene la capacidad de manifestar de modo privilegiado esta convergencia entre la unidad profunda de lo real y la infinita profusión de sus formas. En el saber intelectual que porta el símbolo, todas las cosas se hallan reunidas en la infinita potencia que las da de sí, generándolas en un acto eterno de donación permanente. Esta contemplación abraza en sí la multiplicidad de las formas, en su profunda belleza, abiertas, en su centro mismo, a esta unidad increada.

La cualidad unitiva del símbolo resuena en el alma en virtud de su semejanza con ella, en tanto que ella misma posee esta potencia de unificación en la que tiene reunidas y abrazadas todas las cosas en sus razones primordiales. Esta potencia de unificación (σύνθεσις) se ve excitada por el símbolo (σύνθημα) al verse reflejada en él, al vislumbrar en éste el sentir unificado que le pertenece en propio.

De este modo, el itinerario operativo que abre el símbolo atraviesa cada uno de los niveles de experiencia del alma, atrayéndolos y abriéndolos a su fuente. Su carácter mediador hunde sus raíces en la unicidad del saber intelectual, midiéndolo en la cualidad propia de cada nivel experiencial. Esta medida permanece, en su núcleo mismo, en la experiencia intelectual de un modo no dual.

En este sentido, como decimos, el símbolo presenta al alma un enigma, ésta percibe una cosa que se allega hasta su situación de indigencia cognoscitiva y, sin embargo, barrunta otra que la impulsa y la atrae. No sabe qué es, ni qué es aquello que se moviliza en ella, pero le resulta familiar y cercano. Sigue el itinerario que propicia el símbolo, intentando allegarse a aquello que vislumbra. Al hacerlo, se va desasiendo de su dispersión en la multiplicidad, profundizando paulatinamente en la unicidad de lo real. De esta manera, su sentir se va unificando gradualmente hasta allegarse a aquello que porta el símbolo: el saber intelectual que constituye la esencia misma del alma.

---

<sup>363</sup> Para un estudio detenido de la cualidad de este espacio creador, cf. capítulo 7, supra p. 180 ss.

Este saber intelectual, como decimos, no se da en la insensibilización del alma<sup>364</sup> sino en la apertura de la sensibilidad a la infinita potencia del intelecto. Tal es el itinerario que propicia el símbolo, de un modo específico, a través de la catarsis de la sensibilidad, de su desasimiento respecto de los múltiples modos de errancia que la oscurecen y la limitan. Cuando la sensibilidad del alma se ha recogido en sí misma, desapegándose de la fragmentación perceptiva que corresponde a la experiencia de los sentidos volcados al exterior, no desaparece sino que se intensifica. Toma, en ese instante, las dimensiones del espacio creador al que se entrega, sin nada que estorbe esta recepción intemporal. El alma alcanza entonces su sentir más alto, en la apertura de su sensibilidad a la fuente que la conforma en su centro mismo. En esta apertura, el alma siente la infinita belleza de los perfiles y las formas de lo real, en las razones eternas que constituyen su sentido originario y su naturaleza primera, como una sola

---

<sup>364</sup> El modo mismo en que tiene lugar la intelección trasciende el ámbito de lo sensible, visto desde sí en su condición de multiplicidad separada. Sin embargo, ello no significa que la intelección suponga un modo de percepción de la que se hubiese extirpado el ámbito de lo sensible. En la percepción del intelecto los sentidos mismos se interiorizan abriéndose a un modo de visión gradualmente más unificado, que los trasmuta, arraigándolos en el intelecto. No se trata de que la visión del intelecto sea insensible sino de que trasciende la sensibilidad al nivel de los sentidos orientados a lo externo: Conformándose en la fuente misma de la sensibilidad, la trasciende en una percepción que supera la sensibilidad externa por su intensidad y su cualidad unificada. En esta percepción unificada del intelecto no hay ni interior ni exterior y, en este sentido, la dimensión exterior de los sentidos es trascendida, pues no hay nada que vea y sienta a otro como diferente. Ahora bien, esto no significa que la intelección sea una especie de abstracción que se aleja de la vida sensible. Al contrario, es una profundización en esta vida sensible que se dirige a experimentar la cualidad misma de su causa y fundamento. No es pues una huida de la vida y de la sensibilidad sino un ansia de probarla en su núcleo mismo. La asociación a lo mental-predicativo, en el pensamiento moderno, de todo el léxico referido a lo intelectual hace que este término no sea capaz de reflejar la cualidad de conocimiento que viene a significar la intelección en el pensamiento Neoplatónico. A este respecto es profundamente significativa la afirmación de Plotino en *En. VI 7.7.25-30*: “*Las sensaciones de acá son intelecciones oscuras, mientras que las intelecciones de allá son sensaciones claras (εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις)*”. Viene con ello a incardinar los distintos grados de conocimiento de la realidad en la dinamicidad propia de la percepción humana, en sus diversos niveles de penetración y de intensidad, en su capacidad de creciente unificación. En este sentido, no debe interpretarse la contraposición “*τὰς αἰσθήσεις ταύτας/ τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις*” en términos locales, como si hubiese un lugar espacial donde se generan las sensaciones y otro lugar, distinto de éste, donde se generan las intelecciones. Antes bien, el texto viene precisamente a deshacer esta confusión, mostrando que la diferencia entre la sensación y la intelección es el grado de intensidad y de unificación de la percepción. Esta contraposición debe más bien entenderse en términos de contraposición epistémica, que alude a niveles dinámicos de conocimiento. El ámbito inteligible es una cualidad de la realidad misma, aquello que la conforma en su misma raíz, estando presente en ella de un modo no local. El modo de esta presencia es necesariamente paradójico para la razón predicativa, pues trasciende sus categorías propias, reclamando un modo de comprensión que las supera por su misma condición unitiva. Arribar a esta comprensión inteligible presente en la realidad reclama del alma su apertura a modos de percepción que la conforman en su raíz más honda. No se trata de huir a otra realidad sino de percibir ésta con los ojos del intelecto. En *En. V9.13.14.ss.* apunta Plotino a esta condición no local del ámbito inteligible diciendo que: “*El mundo sensible está en un solo lugar mientras que el inteligible está en todas partes (Ὁ μὲν γὰρ αἰσθητὸς κόσμος μοναχοῦ, ὁ δὲ νοητὸς πανταχοῦ)*”.

cosa consigo misma. Su sentir se ha recogido y se ha unificado en el espacio creador que abraza la realidad en su núcleo primordial.

El sentir del alma se ontologiza, se hace universal, en su apertura al intelecto, habiendo dejado atrás la dispersión y la fragmentación de un mundo dividido, percibido al margen del sentido primordial que lo dota de unidad y de equilibrio. Nunca antes el alma había sentido el mundo hasta ese extremo, como una sola consigo misma, con su ser más hondo. La suprema armonía del mundo emerge en su sentir, abriéndolo a la insondable belleza que lo conforma. En su unificación paulatina, en su recogimiento desde la dispersión en la multiplicidad, percibida desde el exterior, el sentir del alma se hace gradualmente más intenso, hasta que desaparecen los límites que separan al objeto del sujeto. En ese instante intemporal, la sensibilidad se ha abierto y se ha trascendido en la fuente increada que la ha dado de sí como su expresión, manifestándose en cada grado y cada forma de experiencia.

### ***10.3.2. El nivel del deseo y la voluntad.***

La catarsis de la sensibilidad que propicia la potencia operativa del símbolo se acompaña de una catarsis del deseo y de la voluntad. A medida que la sensibilidad se interioriza y se unifica, tiene lugar el desasimiento del deseo respecto a las pulsiones y las afecciones con las que había llegado a identificarse. El movimiento de retorno de la sensibilidad a su fuente se acompaña de un movimiento de retorno y de apertura del deseo. Ambos movimientos se acompasan y se pertenecen íntimamente hasta el punto de que su distinción se da únicamente en el orden conceptual. Pues a la sensibilidad la mueve siempre un deseo y al deseo lo suscita un sentir en el alma. El proceso de interiorización que facilita el símbolo los mueve simultáneamente hacia una apertura gradual a la experiencia unitiva del intelecto.

La precariedad cognoscitiva del alma, en su asociación a la percepción que le ofrecen los sentidos volcados a lo externo, conlleva, como venimos de ver en el epígrafe anterior, una sensibilidad fragmentada. El alma siente el mundo como una multiplicidad dividida frente a sí, en la medida en que ella misma se asocia con una parte en la que llega conformar su identidad. Esta fragmentación de la sensibilidad se acompaña, asimismo, de una fragmentación del deseo. Éste se vuelca al exterior tratando de responder a las carencias que siente el alma en su vinculación con una

particularidad concreta. Se hace entonces escenario de todo tipo de pulsiones y afecciones con las que se identifica, siendo llevado de acá para allá por cada uno de los objetos particulares a los que se encadena. Esta fragmentación del deseo viene a constituir el elemento pulsional que sella la precariedad perceptiva del alma. En cada asentimiento del deseo a la pulsión por un objeto particular se establece una dinámica dual entre el alma y aquello que desea como algo frente a sí que ha de responder a una determinada carencia. En este sentido, afirma Jámblico parafraseando a Platón que: “<La filosofía> comprende la rareza singular de la prisión: el propio prisionero, a causa de su deseo, en gran medida, está dispuesto a colaborar con su encarcelamiento (καὶ τοῦ ἔργμου τὴν δεινότητα κατιδοῦσα ὅτι διῆ ἐπιζῆκίαιον ἐστίν, ὡς ἂν μάλιστα αὐτὸς ὁ δεδεμένος ζυλλήπτωρ εἴη τῷ δεδέσθαι)”<sup>365</sup>.

El deseo, en su adherencia a las pulsiones que lo vinculan a la particularidad del objeto, encadena al alma a una vida disminuida. Éste, en su propio asentimiento, sella la fragmentación de la sensibilidad, encadenando al alma a una percepción dividida que le oculta su identidad más honda y la hace depender de todo cuanto haya y suceda en el exterior. En este mecanismo pulsional del deseo, el alma se somete a “*los vínculos indisolubles del destino*”<sup>366</sup>: Ésta, olvidando su propia naturaleza primera, pasa a depender de todo cuanto pueda o no lograr entre las cosas a las que tienda su pulsión desiderativa. Todo su mundo interior pasará a depender de las cosas y acontecimientos exteriores, de todo cuanto el destino le haya deparado en tanto parte. Si aquello que desea viene a acontecerle vivirá sumida en la preocupación de la posible pérdida y de su propia finitud, continuamente arrastrada por nuevas pulsiones entorno a lo que desea y lo que no. Si aquello que desea no le llega a acontecer nunca vivirá sumida en la insatisfacción, dependiente siempre de un exterior incierto y del modo en que éste pueda influirla.

Esta fragmentación del deseo viene a velar, en la pulsión por el objeto, la potencia más alta de deseo del alma. Aquella que apunta a su naturaleza más íntima, la que está ligada a la contemplación unitiva en la que habita la libertad intemporal de su esencia. El *eros* del alma tiene una condición profundamente dinámica que acompaña

---

<sup>365</sup> *Protr.* 68.10, pasaje en el que Jámblico lleva a cabo una paráfrasis de *Fedón* 83 a.1.

<sup>366</sup> *Myst.* 8.7.3.

a cada uno de los niveles de la sensibilidad. Éste, en su misma raíz, es deseo del ser más hondo del alma, de su simplicidad originaria<sup>367</sup>.

De este modo, la purificación del deseo no consiste en extirpar la potencia de deseo del alma sino en desvincularla de las pulsiones que emergen asociadas a la exterioridad del objeto. La catarsis que procura el símbolo atiende al ámbito del *eros* procurando su desidentificación con estas pulsiones y afecciones que mantienen al alma enajenada de su potencia más alta de deseo y de vida.

En el movimiento de atracción y de interiorización que el símbolo ejerce sobre el alma, su potencia desiderativa se desvincula de la multiplicidad percibida desde el exterior. A la interiorización de los sentidos desde su dispersión en la multiplicidad, le acompaña una interiorización del deseo. Éste va desapegándose paulatinamente de las pulsiones vinculadas a lo particular cerrado sobre sí, liberando la sensibilidad y liberándose a sí mismo.

El desapego del *eros* que promueve el símbolo, no consiste en un rechazo de las pulsiones que aparecen en el alma, asociadas a su estructura personal. Este rechazo ahondaría en la fractura entre el alma y aquello que ésta coloca frente a sí, viniendo a incidir en la dualidad de una percepción dividida. El desapego del *eros* respecto a estas pulsiones consiste en una desidentificación de las mismas, que acontece en la emergencia de niveles cada vez más profundos de experiencia.

El alma, en la atracción por aquello que vislumbra en el símbolo, se ve movida a soltar todo lo que estorba a esta experiencia primordial en la que se reconoce en lo más íntimo de sí. Es la atracción profunda que procede de esta contemplación que porta el símbolo la que opera una purificación paulatina del *eros* del alma. Éste se interioriza y se unifica, desvinculándose de todo objeto, hasta retornar a su cualidad primera, tornándose un deseo profundo del alma por su propia naturaleza inteligible. Este deseo es un deseo sin objeto, que no tiende a nada exterior conformado frente al alma, que venga a cubrir alguna falta o carencia. El carácter unitivo de este deseo

---

<sup>367</sup> A este respecto, cf. supra p. 191 ss.

permanece ligado a lo inteligible en su núcleo mismo, atrayendo al alma hacia su propia cualidad divina.

La catarsis del *eros* que promueve el itinerario de interiorización que abre el símbolo, como decimos, no busca extirpar la potencia de deseo del alma. Antes bien, tiene como finalidad liberarla de todo aquello que la impide y la fragmenta, de su dependencia de todo cuanto pueda acontecer o hallarse en el exterior. Tiene como finalidad facilitar el emerger en el alma de un deseo firme por su propia profundidad inteligible en la que se conforman las razones primordiales de la realidad. Este deseo no es ya un deseo particular que tenga lugar al nivel de las pulsiones y las afecciones<sup>368</sup> que encadenan al alma, sino un deseo que se ha tornado universal en su núcleo mismo, unificándose con el *eros* en el que todas las cosas encuentran su armonía y su equilibrio: “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>369</sup>

Esta purificación del deseo se acompaña, asimismo, de una catarsis de la voluntad. Ésta consiste en un desapego y un desasimiento de la voluntad respecto de las pulsiones que nacen de la identificación del alma con una particularidad cerrada en sí misma. En este ejercicio de desasimiento que procura el itinerario simbólico, la voluntad cesa paulatinamente de estar vinculada a la exterioridad del objeto y sometida a las pulsiones y las afecciones con las que llegaba a identificarse la potencia desiderativa. En el desasimiento respecto de ellas, la voluntad se libera y se interioriza, acompañando al deseo en su tendencia a lo inteligible.

La potencia operativa del símbolo propicia, así, la interiorización y la unificación de la voluntad. Ésta no se constituye ya en una tendencia hacia el exterior, que busca satisfacer alguna pulsión o carencia. En la atracción que provoca en ella el saber intelectual que porta el símbolo, se torna hacia su propio fundamento inteligible,

---

<sup>368</sup> A este respecto, cf. epígrafe 7.5, supra p. 193, donde se establece la diferencia entre la cualidad del deseo que corresponde a un *eros* que podríamos denominar ontológico y la *epithymía* y la *éphesis*, como pulsiones pasivas que se dan al nivel de la estructura particular del alma, encadenándola a una percepción precaria y haciéndola dependiente de la exterioridad de los fenómenos.

<sup>369</sup> *Myst.* 4.12.5.

tendiendo a un acercamiento y a una unificación gradual con la esencia más honda del alma.

Este movimiento de interiorización de la voluntad no procede de la volición particular del sujeto, que tiende, bien a la exterioridad del objeto, bien a otros sujetos como alteridades constituidas frente a él. Este movimiento de interiorización que promueve el símbolo, procede del centro mismo del alma, de su cualidad inteligible. Esta raíz inteligible del alma, en su emerger paulatino, atrae hacia sí a la voluntad, promoviendo en ella una apertura a la experiencia unitiva del intelecto, que la vacía de todo objeto. En esta atracción, propicia en ella una vuelta a su origen primordial, abriéndola a su cualidad primera, anterior ontológicamente a su conformación en el tiempo.

En este sentido, la experiencia unitiva de la contemplación, en la que el alma encuentra su fuente misma, constituye un querer intemporal de la voluntad, un querer que se da sin contrario. Pues habita allí donde no hay uno que quiera y otro que sea querido sino una tendencia simple de la voluntad a su propia fuente primordial.

La libertad de la voluntad acontece en la liberación de esta tendencia simple, originaria, que conforma su naturaleza propia. En esta tendencia natural, inmanente, la voluntad se simplifica y se unifica, dejando atrás la fragmentación que provocan en ella las diferentes pulsiones y afecciones que demandan su asentimiento. La libertad primera de la voluntad no consiste en decidir si quiere una cosa u otra de entre las que se ponen frente a ella. Tampoco consiste en dejarse llevar libremente por las pulsiones desiderativas que la asaltan en un momento concreto. Antes bien, su libertad consiste en librarse de la tiranía que ejercen sobre ella estas pulsiones que la ligan a la exterioridad objeto y al azar de los acontecimientos. Su libertad consiste en no sufrir impedimentos que la ligen y la encadenen a afecciones extrañas a su propia naturaleza primera, enajenando su tendencia natural.

La liberación de la voluntad que procura el símbolo no se lleva a cabo manteniendo su sometimiento a las pulsiones que surgen en el alma, manteniendo la condición de fragmentación en la que está inmersa, y otorgándole la libertad de elección entre diferentes opciones. Por el contrario, la liberación de la voluntad que

procura el símbolo es una liberación interior que se cumple paulatinamente, a través de la restauración gradual de su disposición originaria. Se trata de una transformación de la voluntad, de una catarsis que permite el emerger de su vinculación a la contemplación inteligible en la que halla su origen y su fundamento primero.

El saber intelectual que porta el símbolo, por su propia cualidad unitiva, no puede ser aceptado o rechazado por la voluntad particular del alma. Éste no constituye un objeto frente a ella, no pertenece al nivel de la división dual en la que ésta puede querer o no querer algo distinto, aceptarlo o rechazarlo. En este sentido, leíamos en *De Mysteriis* 1.3.5<sup>370</sup>:

“Con nuestra misma esencia coexiste el conocimiento connatural acerca de los dioses, que *es superior a toda crítica u opción* (κρίσεώς τε πάσης ἐστὶ κρείττων καὶ προαιρέσεως) [...] No hay pues que transigir con que nosotros podamos admitirla o no admitirla, ni considerarla ambigua [sc.La unión simple que nos liga a los dioses] pues está siempre en acto a la manera del Uno, *ni es digno examinarla como si fuera atribución nuestra aceptarla o rechazarla* (οὐδ' ὡς κυρίου ὄντας τοῦ κρίνειν τε καὶ ἀποκρίνειν οὕτως αὐτήν δοκιμάζειν ἄξιον); pues estamos nosotros contenidos en ella y estamos llenos de ella y tenemos lo que somos en el saber contemplativo de los dioses”<sup>371</sup>.

Asimismo en *De Mysteriis* 1.3.30<sup>372</sup> se afirmaba que:

“el saber contemplativo de ellos es diferente y aparte de toda oposición, y *no consiste en un acuerdo momentáneo o en un proceso* (οὐκ ἐν τῷ συγχωρεῖσθαι

---

<sup>370</sup> Este pasaje forma parte del texto que comentamos en el epígrafe 3.2, supra p. 72, en el contexto del análisis del estatuto propio del conocimiento en la filosofía de Jámblico.

<sup>371</sup> Συνυπάρχει γὰρ ἡμῶν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἢ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις, κρίσεώς τε πάσης ἐστὶ κρείττων καὶ προαιρέσεως [...]. Οὐκ ἄρα συγχωρεῖν χρή ὡς δυναμένους αὐτήν καὶ διδόναι καὶ μὴ διδόναι, οὐδ' ὡς ἀμφίβολον τίθεσθαι [sc. ἢ τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδῆς συμπλοκή] ἔστηκε γὰρ ἀεὶ κατ' ἐνέργειαν ἐνοειδῶς, οὐδ' ὡς κυρίου ὄντας τοῦ κρίνειν τε καὶ ἀποκρίνειν οὕτως αὐτήν δοκιμάζειν ἄξιον· περιεχόμεθα γὰρ ἐν αὐτῇ μᾶλλον ἡμεῖς καὶ πληρούμεθα ὑπ' αὐτῆς, καὶ αὐτὸ ὅπερ ἐσμὲν ἐν τῷ τοὺς θεοὺς εἰδέναι ἔχομεν.

<sup>372</sup> Para un comentario de este texto bajo la perspectiva del estudio de la naturaleza del conocimiento en el pensamiento de Jámblico, cf. epígrafe 3.6, supra p. 83.

νῦν ἢ ἐν τῷ γίνεσθαι ὑφέστηκεν), sino que coexiste eternamente de modo simple en el alma”<sup>373</sup>

El saber intelectual conforma la raíz misma del alma, el origen primero de todas sus potencias, la fuente primordial de la voluntad. Antes de que ésta pueda aceptar o rechazar algo, la contemplación se encuentra fundamentando su misma posibilidad. La apertura de la voluntad a la contemplación inteligible no consiste en que ésta acepte acceder a este saber, pues en el hecho mismo de aceptarlo lo coloca frente a sí, lo sitúa en una dualidad a la que es ajeno. La apertura de la voluntad a esta contemplación intemporal consiste en una vuelta desde su dispersión en la multiplicidad, en una unificación profunda que no sitúa objeto alguno frente a sí. Ésta se desapega de toda pulsión, se vacía de todo objeto, ejercitando la disposición que permite el emerger de la contemplación que la conforma en su núcleo mismo. En esta disposición la voluntad retorna a su cualidad primera. En ella ha desembocado en su origen y ha cumplido su fin más alto, su ligazón íntima con lo inteligible, anterior a toda división en el tiempo, a toda fragmentación en la exterioridad del objeto<sup>374</sup>.

Esta apertura de la voluntad a la contemplación inteligible que la da de sí, conlleva una universalización de la misma. Ésta, en su movimiento de interiorización y de unificación paulatino, se ha desligado de la fragmentación en la que estaba inmersa, tornándose universal en su núcleo mismo. El deseo que la mueve no es ya un deseo pulsional asociado a la exterioridad del objeto, que la asalta e impone su asentimiento, encadenándola al exterior. El deseo que mueve a la voluntad, liberada en su tendencia natural, es un deseo interior por su origen primordial. Este deseo interior de la voluntad es el *eros* mismo que otorga orden y equilibrio a lo real, que atraviesa todo cuanto es y lo liga a la profundidad creadora del intelecto.

---

<sup>373</sup> ἐξήλλακται γὰρ αὐτῶν ἢ εἰδησις, ἀντιθέσεώς τε πάσης κεχώρισται, καὶ οὐκ ἐν τῷ συγχωρεῖσθαι νῦν ἢ ἐν τῷ γίνεσθαι ὑφέστηκεν, ἀλλ' ἦν ἐξ αἰδίου μονοειδῆς ἐπὶ τῇ ψυχῇ συνυπάρχουσα.

<sup>374</sup> La conexión profunda de la voluntad, desembarazada de toda pulsión exterior, con la intelección es igualmente señalada por Plotino. En *En.* VI 8.6.40 leemos: “Ahora bien, la voluntad es la intelección, pero se llama voluntad porque es conforme al intelecto, y decimos, en efecto, que la voluntad imita lo que se conforma al intelecto. En efecto, la voluntad es deseo del Bien, mientras que el inteligir verdadero está en el Bien. El intelecto posee, pues, lo que la voluntad desea y con lo que, una vez logrado, se convierte en intelección. (ἢ δὲ βούλησις ἢ νόησις, βούλησις δ' ἐλέχθη, ὅτι κατὰ νοῦν· καὶ γὰρ λέγομεν· «ἢ βούλησις τὸ κατὰ νοῦν μιμεῖται.» Ἡ γὰρ βούλησις θέλει τὸ ἀγαθόν· τὸ δὲ νοεῖν ἀληθῶς ἐστὶν ἐν τῷ ἀγαθῷ. Ἔχει οὖν ἐκεῖνος, ὅπερ ἢ βούλησις θέλει καὶ οὐ τυχοῦσα ἂν ταύτη νόησις γίνεται)”.

**10.3.2. a. La voluntad divina que despiertan los símbolos: el asentimiento intemporal a la libertad de la esencia.**

La voluntad, en su apertura a lo inteligible, se ha abierto a la inmensa potencia creadora que da de sí las razones en las que se conforma la infinita variación de lo real. Su querer es un querer universal, un asentimiento sin contrario a la profundidad inteligible de la realidad. Su querer no quiere ya nada distinto sino que es un eterno decir sí a la belleza inteligible que abraza en sí misma a todos los seres. En esta belleza encuentra la voluntad una permanencia increada, que da de sí la espontaneidad de una potencia infinita de vida<sup>375</sup>. En la apertura a esta belleza inteligible, tiene abrazadas todas las cosas en un amor sustentador y en su querer pone todas las cosas, habiéndolas puesto en la eternidad, como una sola cosa consigo misma. La actividad simple de esta voluntad unitiva es un asentimiento intemporal a la libertad de su esencia en su unión simple al intelecto, un eterno decir sí a la inmensa potencia de vida que se despliega en la dinamicidad intemporal de las formas. Tal es la voluntad divina que despiertan los símbolos, aquella a la que se refiere Jámblico en *De Mysteriis* 2.11.16-56:

“De ahí que tampoco las causas divinas sean llamadas al acto por una acción previa de nuestros pensamientos: y si bien éstos, junto con las mejores disposiciones del alma y nuestra pureza, tienen que darse con anterioridad como causas en alguna medida coadyuvantes, sin embargo, lo que propiamente despierta *la voluntad divina* son los símbolos divinos mismos. De modo que lo divino se pone en movimiento ello mismo por sí mismo (τὰ δ' ὡς κυρίως ἐγείροντα τὴν θεϊὰν βούλησιν αὐτὰ τὰ θεϊὰ ἐστὶ συνθέματα· καὶ οὕτω τὰ τῶν θεῶν αὐτὰ ὑφ' ἑαυτῶν ἀνακινεῖται).”<sup>376</sup>

La voluntad divina que despiertan los símbolos no es una voluntad particular hipostasiada, proyectada sobre lo divino. No es una voluntad que pertenezca a un

---

<sup>375</sup> En este sentido, es interesante atender al modo en que Plotino apunta a la apertura del alma a lo inteligible como a una unificación con los principios mismos de la realidad, en los que tiene creadas todas las cosas espontáneamente y sin esfuerzo. Cf. *En.* V8.7.25-35 y nota 210.

<sup>376</sup> “Ὅθεν δὴ οὐδ' ὑπὸ τῶν ἡμετέρων νοήσεων προηγουμένως τὰ θεϊὰ αἴτια προκαλεῖται εἰς ἐνέργειαν· ἀλλὰ ταύτας μὲν καὶ τὰς ὅλας τῆς ψυχῆς ἀρίστας διαθέσεις καὶ τὴν περὶ ἡμᾶς καθαρότητα ὡς συναίτια ἅττα προὔποκεισθαι χρή, τὰ δ' ὡς κυρίως ἐγείροντα τὴν θεϊὰν βούλησιν αὐτὰ τὰ θεϊὰ ἐστὶ συνθέματα· καὶ οὕτω τὰ τῶν θεῶν αὐτὰ ὑφ' ἑαυτῶν ἀνακινεῖται.

sujeto-dios constituido frente a la realidad, de modo que quiera o no quiera algo distinto de sí, movida por alguna pulsión desiderativa que la haga tender a algún objeto. No se trata de que los dioses estén dormidos en algún lugar, esperando a que los símbolos despierten su voluntad para comenzar a ejecutarla, en beneficio de algún hombre concreto. Esta noción acerca de lo divino es refutada, como hemos tenido ocasión de estudiar, a lo largo de todo el *De Mysteriis*.

La voluntad divina es divina por su unión simple a los dioses, por su apertura y su conexión con el fundamento inteligible de toda realidad. “Las cosas de la tierra tienen su ser en la plenitud de los dioses (τὰ δ' ἐπὶ γῆς ἐν τοῖς πληρώμασι τῶν θεῶν ἔχοντα τὸ εἶναι)” afirmaba Jámblico en *De Mysteriis* 1.8.100<sup>377</sup>. La voluntad divina no es una pulsión caprichosa frente a la realidad, sino su causa inmanente. En el asentimiento simple a la potencia de vida de lo inteligible tiene abrazadas todas las cosas.

La voluntad divina, en su núcleo mismo, está abierta a la contemplación del intelecto. En ella, crea espontáneamente la infinita variación de la realidad, de un modo no dual, siendo una misma cosa con su profundidad inteligible. El querer de esta voluntad divina es el asentimiento firme a la contemplación que conforma su esencia. Un divino decir sí a la potencia vital que se despliega en la dinamicidad intemporal de las formas. Tal voluntad no está ligada a interés particular alguno, no pertenece a ningún sujeto ni tiende a ningún objeto, no se ve movida por deseo particular alguno. Tal voluntad acoge en sí misma todas las cosas, creándolas en la plenitud de un divino asentimiento a la belleza inteligible. El *eros* que mueve a esta voluntad es un *eros* universal que otorga armonía y equilibrio al conjunto de lo real, que integra a todos los seres en la profundidad unitiva de este amor universal.

Esta es la voluntad divina que los símbolos despiertan en el hombre, a través de un itinerario de purificación y apertura a la contemplación que constituye la raíz misma del alma. En esta apertura, el alma accede al lugar originario en el que da de sí las razones eternas de lo real, en su unión simple a la potencia de vida del intelecto. Es una divina voluntad la que mueve al alma en esta disposición originaria, en ella se ha

---

<sup>377</sup> Cf. supra p. 139.

despojado de todo deseo particular, de toda tendencia al objeto. Ella misma ha devenido universal en su intimidad más honda, acogiendo a todos los seres en las medidas intemporales que los conforman, como una sola cosa consigo misma. Su querer es una afirmación de sí, un querer todas las cosas en su profundidad inteligible. Su querer ha devenido pura afirmación de la esencia, de la libertad intemporal en la que habita la plenitud de lo real.

Esta voluntad divina pertenece al alma en su apertura a la contemplación unitiva del intelecto. En su cualidad simple, no puede ser suscitada por nada distinto. Ninguna de las potencias anímicas que tienen que ver con la condición particular del alma puede propiciar el emerger de una voluntad que las precede ontológicamente. La facultad lógico-predicativa del alma no puede suscitar una voluntad unitiva que es anterior a las categorías duales en las que ésta se despliega. Si bien, su correcta orientación tiene una función propedéutica: favorece en el alma una disposición apropiada, abierta al camino de transformación y de restauración de su naturaleza primordial, que propicia la potencia operativa del saber intelectual que porta el símbolo.

El símbolo despierta la voluntad divina en el alma a través de la atracción que lo semejante siente por lo semejante<sup>378</sup>. El alma, como venimos viendo, vislumbra en el símbolo un saber intelectual que la conforma en su esencia misma. El poder operativo de este saber propicia una dinámica de purificación de la voluntad, una unificación y una interiorización progresivas. El alma se siente atraída por una experiencia unitiva que le es más íntima que todo cuanto le ha sido añadido en el tiempo, que las pulsiones y las afecciones que la ligan a la exterioridad del objeto y al azar de los acontecimientos. Ésta percibe en el símbolo una plenitud incondicionada que le es familiar, que despierta su deseo innato por una experiencia profunda de sí, que centra su voluntad en una tendencia firme hacia su propia esencia, en la que habitan las razones eternas de lo real.

Los símbolos divinos despiertan la voluntad divina no porque vayan a despertar de su letargo a algún dios lejano sino porque suscitan en el alma la cualidad divina de

---

<sup>378</sup> Cf. epígrafe 9.6.2, supra p. 272.

su voluntad primera, su apertura originaria a la contemplación del intelecto. Es el saber intelectual que porta el símbolo, su carácter divino, el que mueve al alma en su centro mismo, en su constitución divina, despertando una voluntad que es una tendencia simple a lo inteligible. En este sentido, “lo divino se pone en movimiento ello mismo por sí mismo”: La voluntad divina del alma es movida por el carácter divino del saber intelectual que porta el símbolo. Éste suscita en el alma un movimiento de interiorización de la voluntad que proviene de su centro mismo. El alma vislumbra en el saber que porta el símbolo el querer originario de su voluntad. El símbolo le entrega un reflejo operativo de su identidad más honda, de “la dimensión y calidad”<sup>379</sup> de su vida primera. Ante esta visión, la voluntad abandona todas aquellas pulsiones desiderativas que la habían encadenado a un remedo de vida, persiguiendo objetos extraños a su constitución propia.

La voluntad divina que los símbolos suscitan en el alma se constituye, así, en una tendencia simple a lo inteligible, libre de cualquier pulsión que emerja en el alma, independiente de todo objeto exterior, de cualquier vicisitud que por azar acontezca. Tal voluntad es libre de “los vínculos de la necesidad y del destino” en su centro mismo, en tanto que los antecede ontológicamente, no estando condicionada por ellos. Su actividad simple no se encadena a nada exterior sino que consiste en un querer firme, centrado en sí misma, en su apertura a la experiencia unitiva del intelecto. En esta apertura tiene abrazadas a todas las cosas en su profundidad inteligible, en un presente intemporal que da de sí cada momento del tiempo en su dinámica expresiva.

Esta tendencia firme, que constituye a la voluntad en su querer primero, incluye en sí misma a todas las cosas en tanto que conformadas en la potencia creadora del intelecto, en la plenitud intemporal que las da de sí. Tal voluntad, en su querer, asume y afirma profundamente cada ser y cada acontecimiento en tanto que arraigado en lo inteligible. En su asentimiento firme a lo inteligible incluye el asentimiento a la creación entera, como expresión de la eterna belleza de las formas. La actividad simple de esta voluntad no se despliega en la linealidad del tiempo, no se da según un antes y un después, sino que está abierta al presente intemporal de la contemplación, en el que encuentran su permanencia todas las cosas. En todas ellas, en su devenir permanente,

---

<sup>379</sup> *Protr.* 15.10.

quiere siempre lo mismo: la inmensa potencia de vida que genera y afirma la eterna dinamicidad de lo real en su profunda belleza.

### ***10.3.2. b. La observación del momento presente.***

La catarsis que propician los símbolos centra paulatinamente la voluntad en el presente, como único lugar en el que habita la plenitud de la esencia. La voluntad, en su asunción plena de lo real en tanto que expresión de lo inteligible, cesa de desplazar su actividad sobre el pasado y sobre el futuro. Su apertura a la contemplación del intelecto la vincula firmemente a la profundidad inteligible de lo real, haciendo nacer en ella un amor ontológico hacia el acontecimiento como manifestación de esta profundidad insondable.

Ésta asume cada momento de la vida por la que atraviesa y cada una de sus circunstancias, sin quedar atrapada en el pasado, vinculada a un arrepentimiento patológico, que supondría un rechazo de lo que no puede cambiar, de lo que le ha sido entregado desde causas más antiguas como marco de aprendizaje y de desarrollo. Del mismo modo, cesa de proyectar lo que debería suceder, sin habitar en la fantasía de lo que carece de realidad y mueve a un deseo unido a la frustración y al miedo. Así, en la asunción suprema de su destino encuentra la liberación del destino. Accede entonces a una libertad que le pertenece en lo más íntimo, antes del tiempo, en su conexión incondicionada a la contemplación inteligible en la que se halla su querer más alto. Un querer que no ha de verse jamás frustrado, que no ha de esperar a un futuro mejor o a circunstancias mejores. Un querer que tiene siempre ante sí la plenitud que lo colma, en la belleza misma del mundo.

De este modo, la actividad operativa que despliega el símbolo sobre el alma propicia su apertura gradual al presente en su profundidad inteligible. La voluntad, al desasirse de las pulsiones desiderativas que perfilan lo que debería suceder o lo que debería haber sucedido, desplazando su atención sobre el futuro o sobre el pasado, se abre a una mirada hacia el presente cada vez más penetrante. Ésta toma contacto con un lugar que antes le había pasado desapercibido, oculto en su permanente desplazamiento hacia el pasado o hacia el futuro.

El símbolo, en el reflejo que porta, dota de intensidad lo que la voluntad tiene ante sí, atrayéndola hacia un presente intemporal en el que encuentra su deseo más íntimo. El camino que abre el símbolo no conduce al alma hacia un lugar mejor en el que por fin quedarían colmadas las pulsiones que mantienen ocupada a la voluntad. Este camino conduce, a través del desasimiento, a una mirada libre hacia el presente, a una experiencia unitiva que se entrega al momento presente en la profundidad insondable de su constitución inteligible. La voluntad tiene, en su centro mismo, aquello que anhela, oculto por el desplazamiento que genera en ella el permanente ir y venir de pulsiones que la descentran y la enajenan del lugar en el que se halla su plenitud más alta. Es esta conexión con la contemplación inteligible, que abraza la realidad plena del presente de modo intemporal, la que busca desnudar el símbolo a través de la catarsis que propicia en la voluntad.

Así, el itinerario que abre el símbolo va ligado íntimamente a la observación del presente como camino hacia una penetración mayor en el sentido primordial de lo real y de sí. La potencia operativa del símbolo facilita en el alma el ejercicio de esta disposición de observación del presente, que es señalada por Jámblico como la única ayuda necesaria en la apertura del alma a lo divino. En *De Mysteriis* 8.4.28 afirma que los sabios egipcios:

“Invitan a elevarse mediante la teúrgia hierática a las regiones más elevadas, más universales, por encima del destino, hasta el dios y demiurgo (διὰ τῆς ἱερατικῆς θεουργίας ἀναβαίνειν ἐπὶ τὰ ὑψηλότερα καὶ καθολικότερα καὶ τῆς εἰμαρμένης ὑπερκείμενα παραγγέλλουσι πρὸς τὸν θεὸν καὶ δημιουργόν), sin servirse de la materia ni asumir además otra ayuda distinta que *la observación del momento oportuno* (μήτε ὕλην προσποιουμένους μήτε ἄλλο τι προσπαραλαμβάνοντας ἢ μόνον καιροῦ παρατήρησιν).”

Es importante tomar en cuenta, de cara a dilucidar el sentido de este pasaje, la comprensión de lo real que atraviesa la filosofía de Jámblico: “*Las regiones más elevadas, más universales (τὰ ὑψηλότερα καὶ καθολικότερα)*”, son también las que constituyen el ser más íntimo del conjunto de la realidad. No es un espacio lejano que

se halle desvinculado de la realidad presente sino el espacio mismo que abraza, en su inmensa potencia creadora, el sentido presente, primordial, de todos los seres. Entre los numerosos pasajes en los que se expresa esta comprensión, alguno de los cuales ha sido analizado en las páginas precedentes, citamos *De Mysteriis* 1.15.10: “De grado olvidas la superioridad de las causas primeras en contemplar y contener en sí todo lo sujeto a ellas, pues *en su unidad, por supuesto, comprenden en sí a la vez todas las cosas* (ἐκὼν ἐπιλανθάνη τῆς τῶν πρώτων αἰτίων περιουσίας ἔν τε τῷ εἰδέναι καὶ τῷ περιέχειν ἐν ἑαυτοῖς τὰ ὑφ' ἑαυτῶν πάντα· ἐν ἐνὶ γὰρ δήπου συνείληφεν ἐν ἑαυτοῖς ὁμοῦ τὰ ὅλα)”.

En este sentido, el verbo ἀναβαίνειν, con el que viene a significarse en este texto de *De Mysteriis* 8.4.28, el acercamiento a las causas primordiales de lo real, apunta al hecho de elevarse, pero también al de marchar tierra adentro, al de ir a las regiones interiores, al de penetrar y profundizar. La elevación del alma, en su apertura a la contemplación del intelecto, no consiste en una huída de la realidad hacia otro lugar “más real” en el espacio o en el tiempo, donde se hallarían las causas primeras, como un doble mejor del mundo en el que habitamos. Esta elevación consiste en una profundización en la realidad, en un camino hacia el interior, en una mayor penetración de la mirada del alma en el presente mismo en el que habita. Las causas primeras, la divinidad y demiurgo, no se hallan en lugar alguno, sino que constituyen el lugar mismo en el que se forja el sentido primordial, el *logos* profundo de la realidad. De ahí que un mayor acercamiento a las mismas constituya un acceso a espacios de lo real y del alma más universales, en tanto que más comprensivos, más profundos y más plenos.

Este camino de adentramiento en la profundidad inteligible de lo real está, así, íntimamente ligado a la disposición del alma de observación del momento presente, del momento mismo en el que habita. El alma, en su centro mismo, está constituida en la unión simple a las causas divinas de lo real. Esta unión simple trasciende el antes y el después, acontece en un presente intemporal que abraza la realidad en su ser más hondo. De ahí la necesidad de la purificación de la voluntad de su sometimiento a las pulsiones desiderativas que la desplazan en un permanente descontento respecto del pasado o en una proyección de lo que ha de acontecer en el futuro, en el

arrepentimiento, en la preocupación o en el miedo. Esta catarsis, que facilita el símbolo, busca propiciar una apertura receptiva de la voluntad hacia el presente, en la profundidad de su sentido primordial y de su origen actual.

Esta disposición receptiva<sup>380</sup> abre paulatinamente al alma a aquello que la constituye en lo más hondo de sí, al lugar en el que tiene abrazadas todas las cosas en sus razones primordiales, en su plenitud presente. Tal es el momento oportuno para el alma: el presente mismo en el que habita. No hay otro momento en el que el alma pueda acceder a la contemplación intemporal que la conforma en lo más hondo. Cualquier momento pasado no existe ya, cualquier momento futuro no existe todavía. En su vinculación al pasado, en su preocupación por el futuro, el alma habita una irrealidad que la aleja de sí, desplazando su atención hacia lugares que eclipsan su plenitud presente.

El símbolo busca entregar al alma un reflejo del presente intemporal en el que habita, centrando su mirada y su atención en el momento oportuno, en el momento presente. En este punto, es interesante reparar en el significado del término *kairós*, cuya observación tiene la potencia de acercar al alma a las causas inteligibles de lo

---

<sup>380</sup> La necesidad de esta disposición receptiva en el acercamiento paulatino del alma a los principios originarios de lo real es, asimismo, señalada con insistencia por Plotino. El alma, en su ser mismo, está conformada en la unión a lo divino. De ahí que el camino hacia la contemplación se dé siempre como una vuelta sobre sí, en una disposición receptiva hacia lo que la constituye de modo intemporal. En este sentido, leemos en *En. VI 9.7.10*: “El alma debe desposeerse de toda forma a fin de no tener nada almacenado dentro de sí que obstaculice la recepción de la plenitud y de la iluminación de la Naturaleza primera. Y, si esto es así hay que prescindir de todo lo exterior y volverse del todo a lo interior: no hay que estar inclinado a nada de lo exterior, antes al contrario, ignorándolo todo, primero con la disposición del ánimo y luego con la liberación de toda forma, e ignorándose a sí mismo, entrar en la contemplación de aquél. [...] <No está -dice Platón- fuera de nadie>, antes bien, está con todos sin saberlo ellos. Y es que son ellos quienes huyen fuera de él, mejor fuera de sí mismos. No pueden, pues, dar alcance a aquél de quien han huido, ni pueden, tras perderse a sí mismos, buscar a otro. Tampoco un hijo enajenado y fuera de sí conocerá a su padre. Pero quien se conozca a sí mismo también conocerá su origen. (ἀνείδειον τὴν ψυχὴν γίνεσθαι, εἰ μέλλει μηδὲν ἐμπόδιον ἐγκαθήμενον ἔσεσθαι πρὸς πλήρωσιν καὶ ἔλλαμψιν αὐτῇ τῆς φύσεως τῆς πρώτης. Εἰ δὲ τοῦτο, πάντων τῶν ἔξω ἀφεμένην δεῖ ἐπιστραφήναι πρὸς τὸ εἶσω πάντα, μὴ πρὸς τι τῶν ἔξω κεκλίσθαι, ἀλλὰ ἀγνοήσαντα τὰ πάντα καὶ πρὸ τοῦ μὲν τῇ διαθέσει, τότε δὲ καὶ τοῖς εἶδεσιν, ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θεᾷ ἐκείνου γενέσθαι[...]<Οὐδενός> φησὶν <ἐστιν ἔξω>, ἀλλὰ πᾶσι σύνεστιν οὐκ εἰδόσι. Φεύγουσι γὰρ αὐτοὶ αὐτοῦ ἔξω, μᾶλλον δὲ αὐτῶν ἔξω. Οὐ δύναται οὖν ἐλεῖν ὃν πεφεύγασιν, οὐδ' αὐτοὺς ἀπολωλεκότες ἄλλον ζητεῖν, οὐδέ γε παῖς αὐτοῦ ἔξω ἐν μανίᾳ γεγεννημένος εἰδήσει τὸν πατέρα· ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδήσει καὶ ὁπόθεν)”. Asimismo, afirma en *Enn. III8.9.20*: “Pues aún en nosotros hay algo de él, o mejor, no hay un punto donde no esté él para quienes sean capaces de tener parte en él. Porque dondequiera que apliques tu potencia receptiva recibes desde allí al Omnipotente (Ἔστι γὰρ τι καὶ παρ' ἡμῖν αὐτοῦ· ἢ οὐκ ἔστιν, ὅπου μὴ ἔστιν, οἷς ἐστι μετέχειν αὐτοῦ. Τὸ γὰρ πανταχοῦ παρὸν στήσας ὅπου οὖν τὸ δυνάμενον ἔχειν ἔχεις ἐκεῖθεν)”.

real. Este término viene a significar el momento oportuno, la ocasión favorable, el tiempo propicio para llevar a cabo una empresa. Asimismo, designa el tiempo presente, el momento en el que se vive. Ambas significaciones convergen en el sentido profundo del pasaje de *De Mysteriis* 8.4.28 que venimos comentando: En el itinerario de apertura del alma a los principios inteligibles de lo real, la “*sola observación del momento oportuno (μόνον καιροῦ παρατήρησιν)*”, va unida a la sola observación del momento presente. Éste es el único momento oportuno para el alma que se adentra en este camino, el único momento capaz de entregarle una experiencia plena de su ser más íntimo, desnudándola de todo cuanto le ha sido añadido en el tiempo.

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 en ella 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.

De este modo, el saber intelectual que porta el símbolo, centra al alma, desligándola de su sometimiento a la linealidad del tiempo. Aquello que el alma barrunta en el símbolo atrae su voluntad hacia sí y, en esta atracción, la desvincula de todo apego hacia la exterioridad del objeto. La voluntad divina que los símbolos despiertan, en su tendencia a lo inteligible, penetra gradualmente en la profundidad presente de la realidad. Los símbolos propician en ella una disposición de receptividad creciente que abandona todo desplazamiento, todo cuanto estorba a su unión presente con el fondo mismo de lo real.

Esta apertura gradual de la voluntad a su origen, procura una alquimia de su disposición propia, que la devuelve a su orden primordial. Suscita en ella una tendencia firme hacia lo inteligible que se da sin contrario, una tendencia unificada, anterior a toda elección entre diferentes opciones. De esta tendencia firme ha de provenir toda ulterior decisión de la voluntad en el ámbito de las acciones. Ésta ya no basará sus decisiones en el poder que las diferentes pulsiones tengan sobre ella sino en

su acuerdo con la contemplación, a la que se halla ligada en su núcleo mismo. En ello consiste su libertad en el terreno de la acción: en decidir, firme en su propio centro, sin depender de nada exterior, sin dejarse llevar por las pulsiones que surgen del interés individual, del miedo, de la preocupación por el propio destino<sup>381</sup>.

### **10.3.3. El nivel del ánimo.**

La catarsis que el símbolo suscita en el alma se refleja, asimismo, al nivel del ánimo. El saber intelectual que porta el símbolo actúa a este nivel propiciando el desasimiento del alma respecto de las pasiones que surgen en ella, asociadas a su estructura personal. Ésta, como hemos visto, ha llegado a identificarse con estas pasiones que emergen en ella, en su vinculación a una individualidad cerrada, que se percibe frente al resto. El miedo por el propio destino, la cólera, la ira suscitada por lo que considera una amenaza a su interés individual. Todas estas pasiones la traen y la llevan, encadenándola a una visión precaria de lo real y de sí. El alma, identificada con estas pasiones, ha llegado a olvidar su ser más hondo, perdiendo la conexión con la experiencia de lo real que le pertenece en propio. Este “vínculo de pasiones (παθῶν δεσμὸν)” la sumerge en una situación de “ignorancia o demencia (ἄγνοιαν καὶ παραφροσύνην)” o “privación de vida (ζωῆς στέρησιν)”, como se afirmaba en *De Mysteriis* 3.20.25<sup>382</sup>.

La potencia operativa del símbolo abre en el alma un proceso de catarsis de las pasiones, que tiene el poder de liberarla de esta situación de indigencia cognoscitiva en la que se halla inmersa. La contemplación unitiva que el alma vislumbra en el símbolo propicia en ella, al nivel del ánimo, una dinámica de desasimiento de las pasiones. Esta contemplación unitiva atrae al alma hacia una identidad más honda que se halla libre

---

<sup>381</sup> En este sentido, afirma Plotino que la libertad, aún en el ámbito de las acciones, no queda referida a nada exterior. La libertad del alma que obra consiste en obrar de acuerdo a su propia libertad interior, firmemente asentada en la contemplación del intelecto. El obrar noblemente es independiente del éxito de la acción, no está condicionada a la misma. Antes bien, la nobleza de la acción está ligada a la ética que brota de esta experiencia interior del alma, experiencia en la que tiene abrazadas todas las cosas en su sentido primordial y en su dignidad más alta. A este respecto leemos en *En.* VI 8.5.5: “Cierto es que si se lo concedemos al alma que obra el autodomínio y el albedrío, será menester, ante todo, no concedérselo tal vez en atención al éxito de la acción, pues los hombres no somos dueños del éxito. Pero si es en atención a que el alma obra noblemente y hace de su parte cuanto puede, este criterio bien puede calificarse de acertado (Τὸ μὲν οὖν πραττούση εἴπερ δώσομεν, πρῶτον μὲν οὐ πρὸς τὴν τεύξιν ἴσως χρηὴ δίδοναι· οὐ γὰρ ἡμεῖς τοῦ τυχεῖν κύριοι. Εἰ δὲ πρὸς τὸ καλῶς καὶ τὸ πάντα ποιῆσαι τὰ παρ' αὐτοῦ, τάχα μὲν ἂν τοῦτο ὀρθῶς λέγοιτο).”

<sup>382</sup> Cf. epígrafe 6.4.1, supra p. 168.

de las pasiones de modo intemporal. En la medida en que el alma se acerca y se abre paulatinamente a ella, se produce un distanciamiento y un desasimiento respecto de las pasiones. Este desasimiento no consiste en un rechazo de las pasiones al nivel de la voluntad particular, sino en una desidentificación respecto a las mismas, que acompaña al adentramiento del alma en su propia naturaleza primera. Este adentramiento lleva al alma a abandonar todo cuanto había considerado como propio hasta el momento. Una nueva mirada y una vida más alta van irrumpiendo, desnudando al alma de su encadenamiento a las pasiones.

Tal es el proceso a través del cual se cumple la catarsis del ánimo que facilita el símbolo. Éste tiene la capacidad de mediar entre “la unión simple que nos liga a los dioses (ἡ τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδῆς συμπλοκή)” y el “vínculo de pasiones (παθῶν δεσμὸν)”<sup>383</sup> en el que el alma se halla inmersa, enajenada de su ser propio. El símbolo, como hemos visto, en su núcleo mismo, está constituido en la unión a lo divino en la que el alma encuentra su identidad más honda. Éste entrega al alma un reflejo operativo de su ser propio que la desvincula de las pasiones, en las que ha llegado a forjar una falsa identidad. Este reflejo de su cualidad divina templea al 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 misma como una particularidad cerrada en sí misma. La contemplación unitiva 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. En ella tiene abrazados a todos los seres, en sus razones primordiales y en su dignidad primera, más allá de toda pasión que sirva como impedimento a esa “observación más verdadera (ἀληθεστέραν κατανόησιν)”<sup>384</sup>.

---

<sup>383</sup> Para un análisis de la naturaleza de cada uno de estos vínculos, que encontramos referidos en *De Mysterioris* 1.3.15 y 2.20.18 respectivamente, cf. capítulos 6 y 7, supra p. 144 ss.

<sup>384</sup> La pasión, lejos de ser concebida como un vehículo de la relación entre el alma y lo divino, es comprendida como un impedimento que oculta la unión primordial, constituyente, entre el alma y el principio originario de lo real. De ahí que el camino epistémico que abre el símbolo suscite una purificación y un desasimiento de las pasiones, de modo que se produzca un emerger gradual de la

El camino epistémico que abre el símbolo, a través de la purificación que propicia en el ánimo, suscita un valor firme, que se asienta en la confianza en el ser más hondo del alma, que es libre en su unión a lo divino, de modo intemporal. Este valor consiste en una tendencia del ánimo a lo inteligible que se distancia de toda pasión, liberando la mirada del alma de los impedimentos que la ligan a una visión precaria de lo real y de sí<sup>385</sup>.

La catarsis que el símbolo suscita en el alma tiene una dimensión ética indisociable: Este proceso de purificación respecto de las pulsiones, de las afecciones, de las pasiones de todo tipo que encadenan la mirada del alma, propicia el nacimiento de las virtudes. Éstas, en su núcleo mismo, son comprendidas en articulación

---

contemplación que constituye al alma en primera instancia. El símbolo no busca suscitar pasión alguna sino liberar al alma de las pasiones que la mantienen alejada de una experiencia más honda de lo real y de sí. En *Myst.* 3.24.10 leemos: “¿Qué tiene la pasión de apropiado para la contemplación de los seres? ¿Por qué no es más bien un impedimento para una observación más verdadera? (τί γὰρ δήποτε καὶ ἔχει τὸ πάθος οἰκεῖον εἰς τὴν θεωρίαν τῶν ὄντων; τί δ' οὐ μᾶλλον ἐμποδίζει πρὸς ἀληθεστέραν κατανόησιν;)”

<sup>385</sup> Tal es la comprensión del valor que encontramos en *Vida Pitagórica* 32.228. Éste consiste no tanto en el arrojarse a la hora de enfrentarse con algún peligro exterior, sino, primordialmente, en la firmeza en el desapego respecto a las ataduras que mantienen al alma en una situación de indigencia vital y cognoscitiva. En este sentido, leemos: “La recomendación al valor más importante de todas es la de fijar, como objetivo prioritario, preservar y liberar el intelecto que poseemos desde la infancia de sus poderosos lazos y ataduras; sin lo cual no se puede aprender enteramente, ni tampoco contemplar, en consecuencia, nada sano ni verdadero que provenga de cualquier clase de percepción. Pues, según ellos «el intelecto ve y escucha todo pero lo demás es sordo y ciego» (Epicarmo fr.12). La segunda recomendación pretendía poner mucho empeño en que, una vez purificado el intelecto y ejercitado en un variado modo de rituales místicos de aprendizaje, se le imbuyera entonces y se le hiciera partícipe de alguno de los beneficios divinos, de modo que no sienta temor, cuando se separe de lo corporal, ni cuando sea llevado a lo incorpóreo, ni se vea desviada su vista por el deslumbrante resplandor de aquél, ni se vea envuelto en las pasiones que fijan y clavan el alma a lo corporal, sino que esté enteramente inquebrantable ante todas las pasiones relacionadas con la procreación y la degradación. En efecto, el ejercicio y la ascensión a través de todo esto era una práctica del valor más perfecto. (μέγιστον δὲ πάντων πρὸς ἀνδρείαν παράγγελμά ἐστι τὸ σκοπὸν προθέσθαι τὸν κυριώτατον, ὄυσασθαι καὶ ἐλευθερῶσαι τῶν τοσούτων εἰργμῶν καὶ συνδέσεων τὸν κατεχόμενον ἐκ βρεφῶν νοῦν, οὗ χωρὶς ὑγιᾶς οὐδὲν ἄν τις οὐδὲ ἀληθὲς τὸ παράπαν ἐκμάθοι οὐδ' ἄν κατίδοι δι' ἧστινος οὖν ἐνεργῶν αἰσθήσεως. ‘νοῦς’ γὰρ κατ' αὐτοὺς ‘πάνθ’ ὀρῆ καὶ πάντ' ἀκούει, τᾶλλα δὲ κωφὰ καὶ τυφλά’. δεῦτερον δὲ τὸ ὑπερσπουδάζειν διακαθαρθέντι λοιπὸν αὐτῷ καὶ ποικίλως ἐπιτηδειωθέντι διὰ τῶν μαθηματικῶν ὀργιασμῶν, τὸ τηνικάδε τῶν ὄνησιφόρων τι καὶ θεῖον ἐντιθέναι καὶ μεταδίδοναι, ὡς μήτε τῶν σωμάτων ἀφιστάμενον ἀποδειλιᾶν, μήτε πρὸς τὰ ἀσώματα προσαγόμενον ὑπὸ τῆς λαμπροτάτης αὐτῶν μαρμαρυγῆς ἀποστρέφεσθαι τὰ ὄμματα, μήτε τῶν προσηλούντων τῷ σώματι τὴν ψυχὴν παθημάτων καὶ προσπερονόντων ἐπιστρέφεσθαι, ὅλως δὲ ἀδάμαστον εἶναι πρὸς πάντα γενεσιουργὰ καὶ καταγωγὰ παθήματα· ἢ γὰρ διὰ τούτων πάντων γυμνασία καὶ ἄνοδος τῆς τελειοτάτης ἀνδρείας ἦν ἐπιτήδευσις”).

inmanente con la purificación de estas afecciones<sup>386</sup>. De modo que el proceso de catarsis que propicia el símbolo no puede ser comprendido sin tener presente esta perspectiva. A este respecto, leemos en *Protréptico* 66.21-67.8 la siguiente paráfrasis del *Fedón* platónico (69b):

“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 καὶ ή δικαιοσύνη καὶ ή ἀνδρεία καὶ αὐτή ή φρόνησις μὴ καθαρμός τις ἤ)”<sup>387</sup>

El alma, en su cualidad divina, comprende en sí misma todas las virtudes, que derivan de su unión primordial con la experiencia unitiva del intelecto<sup>388</sup>. Las virtudes no son algo que pueda generarse en el alma como algo añadido a su naturaleza propia sino la expresión de esta naturaleza a todos los niveles anímicos. El acercamiento paulatino del alma a la experiencia de su cualidad divina, que viene propiciada por el poder operativo del símbolo, está, así, íntimamente ligada al emerger de las virtudes en el alma. El proceso de purificación que acontece en el camino epistémico que abre el

---

<sup>386</sup> Esta comprensión de la virtud, que parte de la obra platónica la encontramos, asimismo, en Plotino. En *En. I* 2.3.15 leemos: “¿En que sentido llamamos pues purificaciones a estas virtudes? ¿De qué modo nos asemejamos principalmente una vez purificados? La respuesta es que, como el alma es mala cuando está amalgamada con lo corporal y se ha hecho partícipe de sus pasiones y de sus opiniones en todo, será buena y poseedora de virtud si no comparte sus opiniones, sino que actúa a solas –y esto es ser inteligente y sabio-, ni comparte sus pasiones –esto es precisamente ser templado-, ni teme separarse de lo corporal –esto es precisamente ser valiente-, y si el *logos* y el intelecto son los que gobiernan y las demás partes no oponen resistencia –y esto será la justicia. Si, pues, a semejante disposición del alma por la que ésta contempla y es así inmune a las pasiones la llamamos asemejamiento a dios no andaremos desacertados. (Πῶς οὖν λέγομεν ταύτας καθάρσεις καὶ πῶς καθαρθέντες μάλιστα ὁμοιούμεθα; Ἡ ἐπειδὴ κακὴ μὲν ἐστὶν ἡ ψυχὴ <συμπεφυρμένη> τῷ σώματι καὶ ὁμοπαθῆς γινομένη αὐτῷ καὶ πάντα συνδοξάζουσα, εἴη ἂν ἀγαθὴ καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μὴτε συνδοξάζοι, ἀλλὰ μόνῃ ἐνεργοῖ – ὅπερ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ φρονεῖν – μὴτε ὁμοπαθῆς εἴη – ὅπερ ἐστὶ σωφρονεῖν – μὴτε φοβοῖτο ἀφισταμένη τοῦ σώματος – ὅπερ ἐστὶν ἀνδρίζεσθαι – ἡγοῖτο δὲ λόγος καὶ νοῦς, τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνουσι – δικαιοσύνη δ' ἂν εἴη τοῦτο. Τὴν δὴ τοιαύτην διάθεσιν τῆς ψυχῆς καθ' ἣν νοεῖ τε καὶ ἀπαθῆς οὕτως ἐστίν, εἴ τις ὁμοίωσιν λέγει πρὸς θεόν, οὐκ ἂν ἀμαρτάνουσι)”. A este respecto, cf., asimismo, *En. I* 6.6.1.

<sup>387</sup> οὐ τοῖνυν 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 τῷ ὄντι ἐστὶ κάθαρσις τις τῶν τοιούτων πάντων, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ αὐτή ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ἤ.

<sup>388</sup> En este sentido, afirma Plotino, haciendo referencia a la *República* platónica (611 d 2), en *En. II* 3.8.11 que: “Las virtudes se deben a la naturaleza originaria del alma; los vicios, en cambio, al encuentro casual del alma con las cosas externas (Ἀρεταὶ μὲν διὰ τὸ ἀρχαῖον τῆς ψυχῆς, κακίαι δὲ συντυχία ψυχῆς πρὸς τὰ ἕξω)”.

símbolo, deja al descubierto las virtudes primordiales del alma, que la liberan de todo 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 (πασαν ἀρετὴν δέχονται, καὶ χρηστοὶ τοῖς ἡθεσιν ἐπιτελοῦνται καὶ κόσμιοι, παθῶν τε ἀπαλλάττονται καὶ πάσης ἀτάκτου κινήσεως, τῶν τε ἀθέων καὶ ἀνοσίων τρόπων καθαρεύουσιν)”.

#### **10.3.4. El nivel lógico-representativo.**

Finalmente, para acabar de perfilar una cartografía de los diversos aspectos de la catarsis que propicia el símbolo, trataremos brevemente este proceso de purificación al nivel del ámbito lógico-predicativo. Diversas implicaciones de esta cuestión han sido ya tratadas extensamente, desde diferente perspectiva, en la primera parte de este estudio<sup>389</sup>, por lo que aquí nos limitaremos a referirla sucintamente, en lo que concierne expresamente al proceso de catarsis que facilita el símbolo.

La dinámica de unificación paulatina que favorece el itinerario simbólico genera un desasimio en el alma de los modos humanos de representación. La atracción que ejerce sobre el alma la contemplación unitiva que porta el símbolo provoca un abandono gradual de los modos discursivos a través de los cuales se despliega la actividad de la facultad lógico-predicativa. A medida que el alma va adentrándose en la cualidad unitiva de la contemplación, va despojándose de un modo de conocimiento que se desarrolla a partir de la dualidad que requiere todo proceso de referencia externa<sup>390</sup>.

La capacidad de unificación del alma, que el símbolo moviliza, antecede ontológicamente a la facultad lógica que, por su misma condición, es una facultad

---

<sup>389</sup> Cf. por ejemplo, epígrafe 2.2.1, supra p. 57.

<sup>390</sup> Esta comprensión de la contemplación como una experiencia unitiva que trasciende los modos discursivos de conocimiento es una constante en la filosofía de raigambre platónica. Sólo un ejemplo de los muchos textos que se encuentran, a este respecto, en la obra de Plotino es *En. VI 9.10.5*: “La visión y la facultad visiva no es ya razonamiento, sino más que razonamiento, anterior al razonamiento y sobre el razonamiento (τὸ δὲ ἰδεῖν καὶ τὸ ἑωρακός ἐστιν οὐκέτι λόγος, ἀλλὰ μείζον λόγου καὶ πρὸ λόγου καὶ ἐπὶ τῷ λόγῳ)”.

derivada. Ésta se despliega en su nivel propio. Cuando el alma es atraída por el reflejo intelectual que porta el símbolo irrumpe en un nivel de experiencia que la desnuda de todo concepto y de toda trama discursiva. Tal es el modo de purificación que procura el itinerario simbólico en este ámbito: un trascender la facultad lógica, que supone una apertura del alma a la fuente misma de todas sus potencias.

El proceso de catarsis que abre el símbolo en ningún caso niega la facultad discursiva para mantener al alma en el mismo nivel cognoscitivo, pero habiéndole hurtado las reglas del correcto funcionamiento de esta facultad. Antes bien, esta catarsis supone una irrupción en un nivel de experiencia superior que es la fuente misma de la salud de la facultad discursiva. En este sentido, pueden distinguirse dos aspectos de la purificación en este ámbito: De un lado, la catarsis de los modos de conocimiento lógicos en la irrupción a un modo de experiencia unitiva que los trasciende en su núcleo mismo. De otro lado, la catarsis de la facultad lógica en su medio propio de despliegue. A este nivel, tiene lugar un desasimiento de la potencia discursiva misma respecto de las falsas opiniones a las que daba su asentimiento, en el contexto de una percepción precaria del alma, encadenada al “vínculo de las pasiones”.

La irrupción de la mirada del alma a la plenitud de la contemplación primera, en la que tiene abrazadas todas las cosas en sus razones originarias, ha de verse reflejada también en el ámbito del conocimiento predicativo. Éste se ve orientado a la experiencia de la contemplación, manifestándola y expresándola en el nivel que le es propio, ordenándose en torno a ella, en torno al modo de favorecerla e indicarla. La facultad lógica adquiere así su equilibrio y su plenitud más alta, integrándose en el conjunto de las potencialidades anímicas y no pretendiendo colapsar en su nivel propio la totalidad de la capacidad epistémica del alma.

En el desasimiento y la purificación respecto de los modos de conocimiento predicativos, se produce la salud y el correcto ordenamiento de los mismos en su nivel propio. Se trata de favorecer el emerger en el alma de niveles epistémicos que trascienden toda discursividad. Estos no constituyen, en ningún caso, un contrario y una negación de la racionalidad sino, antes bien, la plenitud de una experiencia epistémica que conforma el origen mismo de todas las potencias anímicas. En ella se encuentra la fuente que ha de ordenar y dar vitalidad al ámbito discursivo en el nivel

que le es propio. Este orden y esta vitalidad proceden precisamente de una mirada del alma que ha accedido a la contemplación de la raíz primordial del camino epistémico.

A través de la dinámica de purificación que facilita el poder operativo del símbolo se abre, en la mirada del hombre, el espacio originario en que acontece una experiencia que corresponde al centro mismo del alma, a su carácter intelectual y divino. La purificación que procura el símbolo tiene en este centro su pilar y su fuente. Si el alma abandona los modos de conocimiento discursivo no es porque algo ajeno venga a arrebatárselos sino, bien al contrario, porque barrunta en el símbolo un reflejo de la calidad de la vida que le pertenece en propio. Es la cercanía de la profundidad y la intensidad de esta experiencia, que le es familiar antes de sí misma, de su constitución en el tiempo, la que tiene el poder de despojarla de todo cuanto la separa de la cualidad unitiva de esta contemplación intemporal.

En este sentido afirma Jámblico en *De Mysteriis* 2.11.50 que:

“La unión activa no se genera nunca sin el conocimiento, si bien éste no se identifica con aquella. De modo que tampoco <se identifica con aquella> la pureza divina <que se produce> mediante el conocimiento recto, como la del cuerpo <se produce> mediante la abstinencia, si bien está trascendentalmente unida y purificada en mayor medida, incluso, que el conocimiento”<sup>391</sup>.

Esta unión trascendente se da allí donde han sido trascendidos todos los modos de conocimiento que requieren de la dualidad y de un desarrollo discursivo. Éstos no pueden generar un desasimiento que acontece en la atracción que el alma siente por su propia cualidad divina y por la belleza de su vida originaria. No pueden dar de sí una unión que les antecede ontológicamente, ni pueden provocar una purificación, cuya profundidad y magnitud, exige un apoyo firme del alma en su propia identidad profunda. Únicamente el reflejo de la plenitud que pertenece de modo intemporal a su cualidad divina, puede generar en el alma el cariz de la purificación que abre su mirada a esta unión trascendente: Esta unión activa se halla por encima de todo conocimiento, es superior a todo conocimiento y constituye la fuente de todo conocimiento.

---

<sup>391</sup> *Myst.* 2.11.50. “οὐκ ἄνευ μὲν τοῦ γινῶναι παραγίγνεται ποτε ἡ δραστικὴ ἔνωσις, οὐ μὴν ἔχει γε πρὸς αὐτὴν ταυτότητα· ὥστε οὐδ' ἡ καθαρότης ἡ θεία διὰ τῆς ὀρθῆς γνώσεως, ὥσπερ ἡ τοῦ σώματος διὰ τῆς ἀγνείας, ἀλλὰ καὶ τοῦ γινώσκειν μᾶλλον ὑπερίνωται αὐτῇ καὶ ἀποκεκάθαρται”.

El conocimiento discursivo puede, sin embargo, apuntar, desde su nivel propio, a la cualidad de esta contemplación unitiva, que corresponde al ser más hondo del alma. Así como señalar la correcta disposición que ésta debe ejercitar en el camino de apertura a esta unión simple, inengendrada, a lo divino. El ámbito del conocimiento discursivo ha de estar correctamente orientado de cara a favorecer y a no obstaculizar la apertura del alma a una experiencia que trasciende su modo propio de despliegue. El desorden de este ámbito tiende a colapsar en sí mismo toda otra capacidad epistémica del alma, no dejando espacio a aquello que le es extraño, por trascender sus propias categorías de desarrollo. De este modo, impide que el alma emprenda una búsqueda orientada del itinerario epistémico que ha de llevarla a una purificación profunda y a la experiencia de la unión trascendente que la constituye en lo más íntimo de sí.

De ahí que Jámblico afirme en este texto de *De Mysteriis* 2.11.50 que: “La unión activa no se genera nunca sin el conocimiento (οὐκ ἄνευ μὲν τοῦ γινῶναι παραγίγνεται ποτε ἢ δραστικῆ ἔνωσις)”. Y esto según un doble sentido. El primero de ellos se asienta en aquello que acabamos de apuntar: la cualidad propedéutica del conocimiento, de cara a señalar una correcta disposición del alma y favorecerla. El segundo aludiría a que la unión activa se acompaña de una correcta ordenación del conocimiento. Ella es la fuente misma del conocimiento en cada uno de los niveles en los que éste acontece. La unión activa es inefable porque excede el marco dual en el que se despliega el conocimiento discursivo, pero no es ciega. Antes bien, es capaz de iluminar, en su centro mismo, todo modo de conocimiento, generándolo, afinándolo y sosteniendo su potencia. Así pues, ésta “no se genera nunca sin el conocimiento (οὐκ ἄνευ μὲν τοῦ γινῶναι παραγίγνεται ποτε)”, nunca, sin que el conocimiento la preceda y la siga.

Sin embargo, el orden correcto de nuestros pensamientos, no se identifica con la unión simple, activa, del alma a lo divino (οὐ μὴν ἔχει γε πρὸς αὐτὴν ταὐτότητα). Ni puede generar la cualidad de una unión que es en sí misma inengendrada, que antecede ontológicamente a todo cuanto ha de desplegarse en el tiempo. Tampoco tiene la potencia de generar una purificación que atiende al centro mismo del alma, que

desnuda su mirada de todo cuanto estorba el emerger pleno, actual, de la contemplación en la que se constituye su ser más hondo.

La cualidad de esta purificación, como venimos apuntando, únicamente puede generarla la presencia activa de la inmensa belleza de su vida primera: una belleza cuyo sólo vislumbre lleva al alma a desasirse paulatinamente de todo cuanto impide su apertura a esta experiencia fundamental, que conforma su identidad originaria. Tal es el vislumbre que le proporciona el símbolo, un reflejo de su ser más íntimo, que tiene el poder de facilitar ese desasimiento profundo del alma de todo aquello en lo que había llegado a forjar una falsa identidad.

La potencia operativa del símbolo, su carácter catártico, se debe, precisamente al modo actual, presente, en que porta el saber intelectual que constituye el núcleo mismo del alma. Ésta percibe en el símbolo un reflejo asimétrico que no se basta ni se cierra en sí mismo: Este reflejo está abierto infinitamente al poder unitivo de la contemplación. En este sentido, es un reflejo sin fondo o un reflejo desfondado, es una invocación, una llamada a una vuelta y a un adentramiento del alma en su propia naturaleza primera. Esta invocación tiene un gran poder sanador sobre el alma, constituye un itinerario de purificación que la conduce a un contacto creciente con la inmensa belleza de su vida primera. Esta vida primordial del alma trasciende todo conocimiento discursivo y sus modos propios de despliegue, sin ser su contrario. Antes bien, viene a expresarse en cada una de las potencias del alma, también en la facultad lógica de conocimiento, confiriéndoles su salud propia y su equilibrio.

#### ***10.4. Símbolo y muerte: la dinamicidad vital del alma.***

El proceso operativo que abre el símbolo consiste, así, en un desasimiento y en un abandono de los modos de experiencia de lo real y de sí a los que el alma estaba acostumbrada. En la catarsis paulatina que provoca el itinerario simbólico, el alma se va desnudando de todo cuanto había considerado como propio hasta el momento, de todo aquello en lo que había llegado a forjar su identidad: La percepción que le ofrecen los sentidos volcados a lo externo y el modo dividido de experiencia que se constituye en ellos; el deseo y la voluntad dependientes de la exterioridad de objeto, fijados en una tendencia hacia la posesión de lo que está conformado frente al sujeto; la identificación con las pasiones que surgen en este marco; el cierre de todo modo de

conocimiento en el ámbito discursivo y aún en las falsas opiniones que aparecen asociadas a los modos precarios de percepción en los que el alma está inmersa. Todo aquello en lo que alma había llegado a constituir su identidad, todo aquello a lo que había llegado a acostumbrarse tras el proceso de encarnación que ha atravesado en su llegada a la existencia, es trascendido en el itinerario epistémico que facilita el símbolo.

Este proceso epistémico es vivido por el alma como una muerte, como un desasimiento de su propia particularidad, de la identidad que había considerado como propia hasta el momento, de todo cuanto había creído ser, de la cualidad dual de la percepción que le era inmediata. La transformación y la alquimia de la mirada por la que el alma atraviesa, en la atracción que sobre ella ejerce el símbolo, es experimentada como un abandono de sí.

De ahí la profundidad y el calado del camino epistémico planteado por la filosofía de Jámblico: este camino de conocimiento es un camino que subvierte el centro perceptivo del alma, que consiste en la ampliación de su capacidad de experiencia de lo real y de sí. No es un conocimiento que deje intacta la capacidad perceptiva del alma y le entregue una información predicativa adaptada a la misma. Antes bien, su efectividad depende precisamente de su carácter transformador. Este itinerario de transformación busca la irrupción a la contemplación que corresponde, de modo intemporal, a la naturaleza primera del alma.

Tal itinerario atraviesa, necesariamente, como venimos estudiando, por un proceso de desasimiento de todo cuanto ha venido a conformar la identidad del alma en el transcurso de los años de su vida particular. Es importante comprender la cualidad radical de esta dinámica, de cara a llegar siquiera a vislumbrar la dimensión del proceso que facilita el símbolo.

Cuando el alma se abre al camino de conocimiento de sí que porta el símbolo, se encuentra en un estado de olvido de la cualidad de la vida divina que le pertenece en propio. Ésta ha pasado a vivir, como la única vida existente, un remedo de vida asociado a su condición particular cerrada en sí misma. El alma ha llegado a identificarse con la experiencia que le ofrecen sus potencias referidas a la exterioridad

del objeto: La percepción dual que le ofrecen los sentidos volcados al exterior, las pulsiones y las pasiones que se generan en este marco, las falsas opiniones sobre la cualidad de lo real, todo ello ha recibido su asentimiento durante largo tiempo. De modo que el carácter propio de la purificación y el desasimiento al que se entrega, la desvinculan de lo que ha llegado a considerar como evidente, de aquello en lo que ha llegado a conformar su cosmovisión de referencia y su identidad.

Este camino epistémico es realmente un camino a través de la muerte para el alma que se encuentra en este estado: Ésta aún no tiene noticia de la vida que le pertenece en propio, de la plenitud de la experiencia que corresponde a la interiorización de todas sus potencias en la cualidad unitiva del intelecto. En la catarsis que procura el símbolo, 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.

En este sentido, el proceso epistémico que abre el símbolo atiende a la identidad misma del alma. Busca el irrumpir de una identidad más honda, esa “identidad sin color ni cualidad”, que ésta ha llegado a olvidar tras esos “procesos terribles pero necesarios”, asociados a la condición particular que vehicula su llegada a la existencia. El símbolo, como decimos, busca subvertir el centro perceptivo del alma, busca abrir su condición particular y su modo dividido de experiencia a la universalidad de la experiencia unitiva que le pertenece en su ser más hondo.

Esta apertura de la identidad particular acontece a través de un desasimiento de sí, de un abandono del carácter dual de la experiencia, que des-subjetiviza el alma. Cuando ésta abandona la cualidad de la percepción que le presenta la realidad como un conjunto de objetos, ella misma cesa de constituirse como un sujeto frente a ellos. Una nueva cualidad emerge en su mirada: un mirar que se hace universal, que, en cada ser particular, percibe la inmensa potencia de vida que lo forma de modo actual, presente, abarcando, en su núcleo mismo, todas las cosas; un mirar unificado con el fondo inteligible mismo de lo real; un mirar que no tiene dueño, que no pertenece a ningún sujeto, sino a la contemplación misma que constituye la esencia activa de toda realidad.

El carácter unitivo de esta contemplación es vivido como una muerte. El alma que ha accedido a ella se ha hecho ajena a todos los modos de experiencia que conformaban su identidad: se ha desasido de la percepción que corresponde a la exterioridad del objeto, de las pulsiones y las pasiones que consideraba como propias, de la discursividad misma que concebía como el grado más alto de conocimiento. Nada queda ya de lo que ésta había asociado a su identidad, ni de los modos de experiencia que le eran propios. Verdaderamente el deseo de sí, que ha despertado en ella el símbolo, la ha conducido por un itinerario a través de la muerte.

Esta comprensión de la muerte como puerta necesaria hacia un verdadero conocimiento de sí, no es, en absoluto, ajeno a la filosofía de raigambre platónica. Antes bien, conforma uno de sus pilares fundamentales. A este respecto en *Protréptico* 61.10 encontramos una cita de *Fedón* 64 a, en la que Jámblico hace suya esta perspectiva platónica del camino epistémico que plantea la filosofía:

“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 οἴου θανάτου οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι)”<sup>392</sup>.

El calado epistémico de esta afirmación puede quedar oculto tras una hermenéutica superficial de la significación de la muerte en la filosofía platónica. Cuando Platón apunta a la muerte como a la separación del alma de lo corporal no está haciendo, como se hace evidente, una apología del suicidio sino proponiendo un camino de conocimiento, que ha de ser un pilar común de gran parte de las filosofías helenísticas. La muerte de la que se trata consiste en un arte del desasimiento respecto de las pulsiones y las pasiones que mantienen encadenada al alma a una visión precaria de la realidad. Este arte fundamental, que facilita “el giro del alma”, poco tiene que ver

---

<sup>392</sup> κινδυνεύουσιν ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι 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 οἴου θανάτου οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι.

con un desprecio romo del cuerpo físico, como ya apuntaría Plotino<sup>393</sup>. Bien al contrario, se refiere a una liberación del alma respecto de una disposición perceptiva que la sume en un olvido de sí y de la plenitud vital que le pertenece en propio<sup>394</sup>.

Este desasimiento del alma delimita un camino a través de un modo de muerte específico: “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 (ἡ τε θανατῶσι καὶ ἡ ἄξιοί εἰσι θανάτου καὶ νῖνπ θανάτου οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι)” afirma Jámblico siguiendo a Platón. La significación y la cualidad de esta muerte constituye una de las claves del camino epistémico que perfila la filosofía de raigambre platónica. En este camino, el alma debe ejercitar una disposición de abandono de las pulsiones y las pasiones<sup>395</sup> que la mantienen ligada a una percepción fragmentada. Esta disposición conforma un método de conocimiento que se despliega de un modo específico: Tal es el modo en que los auténticos filósofos buscan la muerte (ἡ τε θανατῶσι).

En este itinerario epistémico de purificación y catarsis de la mirada, ética y *episteme* se implican en el corazón mismo de su sentido primordial. El desasimiento respecto de las pulsiones y las pasiones hace mejor al alma, la abre a una perspectiva ética de lo real. Simultáneamente, y en el mismo impulso, hace su mirada más sensible y más penetrante, más receptiva hacia su fondo inteligible. El desapego respecto de las pasiones purifica la mirada del alma, trayendo consigo una transformación de la percepción y una ampliación de la capacidad de experiencia, una conexión creciente con la cualidad divina de su naturaleza primera.

---

<sup>393</sup> Cf. *Enn.* II.9.

<sup>394</sup> Aquella misma plenitud vital en la que habitan las razones eternas que constituyen la belleza de las formas y de la vida del cuerpo físico. Es el estar “retenida en una sola forma”, en una particularidad cerrada en sí misma, identificándose con las pulsiones y las pasiones que emergen de esta condición, lo que mantiene al alma encadenada. En ningún caso el dotar de equilibrio y armonía a un organismo vivo, expresando en sus formas la inmensa belleza que es inherente a la contemplación de su vida primera. A este respecto, cf. epígrafe 6.2, supra p. 151.

<sup>395</sup> Cf. entre otros pasajes *Fedón* 83 b. Allí Platón, en su comprensión de la filosofía como un camino de liberación del alma, afirma que: “Así que, como no piensa que deba oponerse a tal liberación, el alma muy en verdad propia de un filósofo se aparta, así, de los placeres y pasiones y pesares [y terrores] en todo lo que es capaz. (ταύτη οὖν τῇ λύσει οὐκ οἰομένη δεῖν ἐναντιοῦσθαι ἢ τοῦ ὡς ἀληθῶς φιλοσόφου ψυχῆ οὕτως ἀπέχεται τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν [καὶ φόβων] καθ' ὅσον δύναται).”

En este sentido, la implicación epistémica de la virtud conforma una de las intuiciones fundamentales de la filosofía de raigambre platónica<sup>396</sup>. La virtud, como hemos visto, conlleva una catarsis del alma, la purificación paulatina de todo aquello en lo que ésta ha llegado a conformar una falsa identidad. Este movimiento interior es a la vez un movimiento ético y epistémico. La virtud universaliza el alma, la despega de una particularidad cerrada en sí misma. Las pulsiones y las pasiones, la percepción dual de lo real, están ligadas al proceso por el que ésta atraviesa en su llegada a la existencia. Su purificación conduce al alma a una mirada universal, que la conforma en lo más hondo de su esencia, allí donde no ha salido jamás de su causa intemporal: Allí, la bondad del alma es sabiduría activa, contemplación del fondo primordial de lo real. Allí, la sabiduría del alma es bondad, que abarca en su centro mismo todas las cosas, cuidándolas en un único acto generador, que da de sí la inmensa plenitud y la felicidad originaria en que se asienta la infinita profusión de la belleza del mundo.

La experiencia precaria que el alma, en su olvido de sí, ha llegado a considerar como su propia vida, muere en esta contemplación. La cualidad unitiva de esta mirada originaria es vivida por el alma como una muerte. Aquella muerte que busca el verdadero filósofo: la liberación respecto de las pulsiones y las pasiones que traen y llevan al alma, sumergida en un remedo de vida, la liberación respecto a la dispersión de los sentidos en la exterioridad del objeto, la liberación respecto a todo aquello que lastra la cualidad divina de su mirada inteligible.

El proceso de desasimiento y de interiorización de las potencias anímicas que facilita en el alma la potencia operativa del símbolo constituye, desde esta perspectiva, un determinado modo de muerte. Aquella que conduce a la liberación del alma

---

<sup>396</sup> A este respecto, es paradigmático el texto que encontramos en *Enn.* II 9.15.35. En este pasaje muestra Plotino que, en el camino epistémico que culmina en la contemplación del principio originario de lo real, la virtud constituye un pilar básico. Ésta conlleva el ejercicio de una disposición necesaria, de cara a la apertura de la mirada del alma hacia el fondo inteligible de la realidad. Allí leemos: “Porque la verdad es que de nada aprovecha decir: «mira a dios», si no se nos enseña además cómo mirar a dios. ¿Qué me impide -dirá alguno- mirar a dios y no abstenerme de ningún placer ni refrenar la cólera, acordándome, eso sí, del nombre «dios», pero siendo presa de todas las pasiones sin esforzarme, empero, por desarraigar ninguna de ellas? Pues bien, es la virtud la que, avanzando a su perfeccionamiento e implantada en el alma con sabiduría, nos muestra a dios. Pero la mención de dios sin la virtud verdadera no es más que un nombre. (Οὐ γὰρ δὴ τὸ εἰπεῖν «βλέπε πρὸς θεόν» προὔργου τι ἐργάζεται, ἐὰν μὴ πῶς καὶ βλέψη διδάξη. Τί γὰρ κωλύει, εἴποι τις ἄν, βλέπειν καὶ μηδεμιᾶς ἀπέχεσθαι ἡδονῆς, ἢ ἀκρατῆ θυμοῦ εἶναι μεμνημένον μὲν ὀνόματος τοῦ «θεός», συνεχόμενον δὲ ἅπασι πάθεσι, μηδὲν δὲ αὐτῶν πειρώμενον ἐξαιρεῖν; Ἀρετὴ μὲν οὖν εἰς τέλος προιοῦσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως θεὸν δείκνυσιν· ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομα ἐστίν.)”

respecto de todo aquello que había considerado como propio, respecto de todo aquello en lo que había llegado a conformar su identidad. El saber intelectual que porta el símbolo suscita en el alma una disposición de recepción y de apertura, que subvierte el orden entero de su percepción.

A medida que el alma profundiza en la cualidad del saber unitivo que porta el símbolo va relegando su propia particularidad cerrada sobre sí y el modo dual de experiencia que se deriva de ella. Este proceso de interiorización paulatina que facilita el símbolo la atrae gradualmente a un retorno hacia su propio principio inteligible. Aquel principio en el que habita de modo intemporal, antes de la conformación de su estructura personal, antes de la fragmentación de su mirada en la categoría dual de objeto y sujeto. En este sentido leemos en *De Mysteriis* 1.12.11:

“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 ψυχή ἄλλην ζωὴν ἀλλάττεται), *ejerce otra actividad* (ἐτέραν 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>397</sup>.

El saber intelectual que porta el símbolo propicia en el alma una disposición apropiada para su apertura a la contemplación divina. Esta disposición supone un abandono y un desasimiento de su propia vida (τὴν ἑαυτῆς ἀφείσα ζωὴν): La vida que el alma abandona, en su apertura a la contemplación, queda referida a la cualidad de la experiencia que corresponde a la particularidad cerrada en la que ha llegado a forjar su identidad en el transcurso de su existencia. Este estado de retención en una sola forma,

---

<sup>397</sup> Δῆλον δὲ καὶ ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων ὃ νυνὶ φαμεν εἶναι τῆς ψυχῆς σωτήριον· ἐν γὰρ τῷ θεωρεῖν τὰ μακάρια θεάματα ἡ ψυχή ἄυ ελ δσῆλ ἄυ ἀπηρηθηθαὶ ἐπέξαι ἐλέξγειμλ ἐλέξειθαὶ θαι νύδ' ἄλζξσπνο εἰλαη ἠγεῖται ἠόηε, ὀξζ ὦο ἠγνπκέλε· πνυ ἄθηο δὲ θαι ἠήλ ἑαπηῆο ἀθεῖζα δσῆλ ἠήλ καθαξηρ ἠήηελ ἠῶλ ζεῶλ ἐλέξγειμλ ἄληευ ἄμαση.

que conlleva un olvido de su naturaleza primera y de la vida que le pertenece le propio, era referido en *De Mysteriis* 3.20 como “privación de vida”.

En este sentido, de cara a dilucidar la significación profunda de este texto, hemos de tomar en cuenta la dinamicidad de la cualidad misma de la vida del alma, que se corresponde íntimamente con la dinamicidad propia de su percepción. La muerte por la que el alma atraviesa en el camino epistémico, que culmina en la contemplación del principio inteligible de lo real y de sí, debe entenderse en relación con esta dinamicidad vital del alma: Ésta ha de abandonar su propia vida para tomar a cambio la actividad bienaventurada de los dioses, leemos en este pasaje. Ahora bien, esta actividad bienaventurada no le es ajena sino que conforma el núcleo mismo de su vida primera. Tal actividad no es una actividad añadida al alma sino un retorno a su principio eterno e inteligible y a la experiencia que le pertenece en propio. Un retorno que supone una restauración de su orden originario, del equilibrio en el que habita su salud y su plenitud propia. De ahí que Jámblico afirme que se trata de “la salvación del alma (τῆς ψυχῆς σωτήριον)”. El término σωτήριον, que venimos a traducir por salvación, se refiere aquí a aquello que libera, protege y otorga la salud. No ha de ser comprendido desde las connotaciones morales que pasará a tomar posteriormente. No se trata de una salvación que viniera a redimir al alma, dejando intacta su capacidad perceptiva y llevándola a un lugar mejor en el espacio o en el tiempo. La salvación que procura el acceso del alma a la contemplación de lo divino consiste en una intensificación de su vida presente, en su ordenación y su equilibrio. Esta salvación le otorga un conocimiento actual de su propia cualidad divina, que le entrega la experiencia presente de la intemporalidad de su vida originaria.

Cuando el alma abandona su propia vida y accede a la actividad propia de los dioses, no pasa a vivir la vida de otro sino a actualizar su vida más alta. Aquella vida en la que el alma es libre del “vínculo de las pasiones”, sintiendo cuanto contempla como una sola cosa consigo misma, sin miedo y sin obstáculo. Esta mirada no es ya la mirada de un hombre, no pertenece a una determinada forma sino que genera, en sí misma, todas las formas: “Y tampoco cree ser entonces hombre (οὐδ' ἄνθρωπος εἶναι ἠγγεῖται τότε), con toda la razón”, afirma Jámblico en este texto de *De Mysteriis* 1.12.11 que estamos comentando. La mirada del alma se ontologiza, unificada con la

contemplación unitiva que genera en sí misma todas las cosas. En esta contemplación, el alma comprende en sí misma las razones eternas de todos los seres y todas las formas de vida. En ella no es más un hombre, que una estrella, que el mar infinito o el inmenso cielo.

Esta vida distinta del alma (ή ψυχὴ ἄλλην ζωὴν ἀλλάττεται) es su vida más alta, su sentir primero, que abarca en sí la inmensa plenitud de las formas. El alma abandona la vida que le es familiar, la experiencia que le corresponde en cuanto hombre, para acceder a una vida divina que no tiene dueño, ni principio ni fin, ni antes ni después: “Muta a otra vida a cambio de la suya, se entrega a otro orden, abandonando completamente el anterior (ζωὴν τε ἑτέραν ἀνθ' ἑτέρας ἀλλάττεται, καὶ δίδωσιν ἑαυτὴν εἰς ἄλλην διακόσμησιν τὴν προτέραν ἀφεῖσα παντελῶς)”, leemos en *De Mysteriis* 8.7.3<sup>398</sup>.

Esta vida divina es la felicidad y la salud del alma. En ella, una bondad increada se ha revelado como la fuente sin principio que sostiene la sacralidad eterna del mundo, de su belleza originaria. El alma ha accedido a ese “único amor que mantiene unido el todo”<sup>399</sup>, a “la comunión inefable” que lleva a cabo el vínculo unitivo<sup>400</sup>, que otorga equilibrio y armonía a lo real. Tal es ese “otro orden” al que se ha entregado, abandonando completamente el anterior: aquel que la mantenía inmersa en un remedo de vida, sometida a una percepción dividida, llevada de acá para allá por un vaivén de pulsiones y pasiones, que reclamaban su asentimiento. Su mirar se ha vaciado de todo interés y de toda dualidad. No hay ya objeto alguno en el mundo, nada frente a sí que le sea extraño, sino las formas que expresan la belleza indecible de su divina contemplación. En esta contemplación cuida de todos los seres, abrazando en sí su aspecto intemporal y su sentido originario, otorgándolo en un acto eterno de donación permanente. Si dañara a uno solo de los seres del mundo dañaría su propia vida.

De esta manera, el camino epistémico que abre el símbolo busca propiciar ese modo de muerte que hace emerger la vida primera del alma, su cualidad divina y la mirada que le pertenece en propio. En esta muerte, el alma entrega su propia

---

<sup>398</sup> Cf. apéndice IV, infra p. 452.

<sup>399</sup> *Myst.* 5.10.

<sup>400</sup> Para un estudio de la naturaleza de este vínculo, cf. capítulo 7, supra p. 180.

particularidad cerrada sobre sí<sup>401</sup>, liberándose de las pasiones y de la percepción fragmentada en las que ha conformado su identidad en el transcurso de los años. El verdadero movimiento epistémico del alma, aquel “giro” del que hablara Platón, consiste en un camino de transformación de un enorme calado. Este camino busca subvertir el centro perceptivo y experiencial del alma, busca propiciar su acceso a una vida distinta, que es su propia vida divina, la sacralidad de su vida presente, oculta tras el tiempo y el olvido.

### **10.5. Símbolo y reminiscencia.**

El modo de muerte que facilita el itinerario simbólico, a través de la dinámica de catarsis que genera en el alma, no supone, como estamos viendo, el final de su sentir y de su vida. Antes bien, conlleva el emerger en el alma del recuerdo activo de la plenitud de su vida primera<sup>402</sup>. Un recuerdo presente que ha sido eclipsado por aquello que le ha sido añadido en el tiempo. De ahí que la contemplación que procura el símbolo tenga lugar a través de un permanente desasimiento del alma. Nada debe serle entregado, nada que no pertenezca a su esencia más íntima en la eternidad.

La cualidad de esta experiencia unitiva, su actividad intemporal, conforma la memoria primordial del alma: en esta memoria mora su esencia. El alma no puede acceder a ella desde la dualidad propia de lo que está constituido frente a una cosa distinta. En este recuerdo no hay alguien que recuerde y algo recordado. Este recordar, que constituye el *telos* mismo del camino epistémico, consiste en una unificación del alma con su propia esencia, con aquello que somos: “Tenemos lo que somos en el saber contemplativo de los dioses”, afirmaba Jámblico en *De Mysteriis* 1.3.16. Tal es el saber intelectual que porta el símbolo, asociado íntimamente con la reminiscencia y el recuerdo de sí.

---

<sup>401</sup> Este relegar su particularidad no consiste en negarla o en rechazarla sino en abrirla y trascenderla en la cualidad unitiva de una contemplación que constituye la raíz misma de su esencia. La muerte que conforma el paso necesario hacia la contemplación de lo real y de sí, no consiste en la extirpación de la particularidad ni en su exclusión en otro lugar. Esta muerte viene a desvelar el carácter unitivo de un saber en el que no caben dos. No hay lugar alguno al que excluir la particularidad, nada que pueda quedar fuera de la profundidad simple de esta experiencia. En ella no hay ni interior ni exterior, sino un espacio unitivo que precede ontológicamente todo lugar. En este espacio, la particularidad, lejos de verse anulada, toma la forma de lo infinito, desembocando en la permanencia intemporal que la constituye en su esencia misma.

<sup>402</sup> Esta implicación íntima de catarsis y reminiscencia está ya plenamente presente en la obra platónica. Para un estudio de esta cuestión cf. Tomás Calvo. *Anámnese y catarsis: La antropología de Platón*, en *Anamnese e saber*. Lisboa, 1999. Texto que ha sido sumamente inspirador para este estudio.

Es importante atender a la cualidad propia de esta memoria originaria del alma, de cara a dilucidar la naturaleza del camino epistémico que abre el símbolo. Símbolo y reminiscencia están ligados internamente: el saber intelectual que porta el símbolo constituye el recuerdo activo de la esencia primera del alma, de “lo que somos”; la finalidad del símbolo consiste en poner al alma en contacto con esta contemplación unitiva, que supone para ella un recordar de un enorme calado y de una gran profundidad.

Esta memoria antigua del alma no es algo que ésta posea como algo distinto de sí. Esta memoria primordial es una memoria constituyente, conforma al alma en su núcleo mismo, en lo más hondo de su esencia. Allí donde el alma recupera esta memoria se ha unificado activamente, de modo actual, con su propia esencia. El alma no posee este recuerdo sino que es con él una sola cosa, accediendo a él deviene simple, se unifica consigo misma. Más allá de toda disensión y de toda división interior, el alma recupera el equilibrio que le es connatural, acontece en ella una restauración de su antigua naturaleza.

De ahí que el proceso que abre el símbolo esté íntimamente ligado a la reminiscencia: pues consiste en un retorno y una vuelta del alma a la cualidad divina de su naturaleza primera, de la que vivía enajenada. Esta contemplación primordial que conforma la raíz misma de lo simbólico, en la que el alma cifra su vida, ha de ser siempre para ella una reminiscencia, un recuerdo y una vuelta a la actividad unitiva de su esencia. El olvido eclipsa la conexión del alma con esta contemplación, fundante de su esencia más honda, pero no la anula. Si pudiese vivir separada de esta experiencia perdería su ser y su vida. Todo remedo de vida, la experiencia vital más ínfima es un destello disminuido de esta vida.

La cualidad de la reminiscencia que facilita el símbolo en el alma no debe, pues, comprenderse al modo en que un sujeto recuerda algo pasado, que se halla inmerso en la línea del tiempo; un recuerdo guardado en una memoria de carácter lineal. Un recuerdo así no tiene el poder de instaurar un orden nuevo en el alma sino que queda supeditado a la disposición perceptiva en la que ésta se encuentra inmersa,

viene a adaptarse al marco categorial desde el que ésta percibe la realidad, sin transformarlo.

Por el contrario, el carácter de la memoria que busca despertar el itinerario epistémico que abre el símbolo pertenece al ser más íntimo del alma, aquel que permanece en la contemplación intemporal del intelecto. Esta memoria, en su cualidad primordial, originaria, quiebra toda línea temporal, remite a una experiencia arcaica, principal, del alma, ontológicamente anterior al antes y el después que se da en la línea del tiempo: Tal memoria constituye la realización efectiva, el emerger actual, de una experiencia unitiva que pertenece a un presente intemporal en el que mora la plenitud del alma, su sentir primero, anterior a toda fragmentación en el tiempo.

Es importante atender a la cualidad activa, actual y presente de esta memoria, de cara a comprender el calado del conocimiento de sí que abre el proceso simbólico. Este recordar 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 saber intelectual que porta el símbolo tiene la potencia de liberar al alma del olvido y del engaño en el que se halla inmersa, generando en ella la disposición apropiada para su despertar a esta memoria primordial. El símbolo sostiene este

delicado proceso en el que el alma se abre paulatinamente a la memoria primordial que la conforma, actualizándola como experiencia presente de su cualidad divina.

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. Ésta 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. Este mismo proceso, en el que se ubica el sentido íntimo del símbolo, es ya señalado por Plotino en relación a la atracción transformadora que la belleza ejerce sobre el alma. En *Enn.* I 6.2.5 leemos:

“Como el alma es lo que es por naturaleza y por su relación a la Esencia que es superior entre los seres, en cuanto ve cualquier cosa de su estirpe, o una huella de lo de su estirpe, se alegra y se queda emocionada y la relaciona consigo misma y tiene remembranza de sí misma y de los suyos”<sup>403</sup>

La naturaleza misma de esta anámnesis, que persigue la filosofía platónica desde sus orígenes, se encuentra en la raíz misma de la comprensión del símbolo. Éste, en su potencia operativa, abre un camino de reminiscencia de sí vinculado profundamente, como vimos<sup>404</sup>, a aquel que abre la contemplación de la belleza misma del mundo.

El recuerdo activo que facilita el símbolo acontece a través de una transformación radical de la percepción y de la identidad del alma. Esta reminiscencia consiste en la actualización presente del conocimiento de sí. Aquel que acontece en una simplificación profunda del alma, en un sentir unificado con la raíz misma de su esencia, que le entrega una inmensa calidad de vida, una plenitud presente y una felicidad actual.

---

<sup>403</sup> ὡς τὴν φύσιν οὐσα ὅπερ ἐστὶ καὶ πρὸς τῆς κρείττονος ἐν τοῖς οὐσιν οὐσίας, ὅ τι ἂν ἴδη συγγενὲς ἢ ἴχνος τοῦ συγγενοῦς, χαίρει τε καὶ διεπτόηται καὶ ἀναφέρει πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀναμιμνήσκειται ἑαυτῆς καὶ τῶν ἑαυτῆς.

<sup>404</sup> Cf. epígrafe 9.2, supra . 248.

La contemplación de lo divino, que constituye el núcleo mismo y el sentido de lo simbólico, está ligada a la identidad más honda del alma: Tal es el remedio del olvido y de la enajenación que obnubilan su mirada y la apartan de la experiencia de su plenitud presente. El engaño al que el alma ha llegado a dar su asentimiento es un engaño que alude a su modo de percepción y de experiencia. No consiste en un engaño superficial que se diera en el nivel lógico-predicativo: es un engaño respecto a su propia identidad, a lo que cree ser, a aquello con lo asocia su propio yo. El itinerario de conocimiento de sí que el alma emprende a través del símbolo tiene la potencia de propiciar el emerger de la identidad primordial del alma y de la contemplación que le pertenece en propio. Éste es el *telos* que busca facilitar la filosofía de Jámblico, aquel en el que se incardina el sentido primordial del símbolo:

“Retornar a lo más divino de uno mismo y a lo más importante de la esencia [...] A partir de aquí se producirá la primera liberación de las desdichas que nos son connaturales desde nuestro nacimiento; después se nos presentará el verdadero conocimiento de la vida divina y feliz, a saber, de su dimensión y calidad. Con ella, al ascender, presenciaremos el linaje original y divino de los seres humanos y, afincándonos en él, conseguiremos el objetivo de una vida muy dichosa, propuesta a los hombres por los dioses.”<sup>405</sup>

---

<sup>405</sup> *Protr.* 15.10 πρὸς τὸ θεϊότατον ἑαυτοῦ καὶ κυριώτατον τῆς οὐσίας ἀναδραμεῖν [...] ἀφ' οὗ δὴ πρώτη μὲν ἔσται κακῶν παῦλα τῶν συμπεφυκότων ἡμῖν ἀπὸ τῆς γενέσεως, ἔπειτα γνῶσις ἡμῖν ἀληθινὴ παρέσται τῆς δαιμονίας καὶ μακαρίας ζωῆς, ὅση τίς ἐστι καὶ ὅποια· μεθ' ἧς ἀνιόντες τὸ ἀρχηγὸν θεῖον γένος τῶν ἀνθρώπων κατοψόμεθα, καὶ εἰς αὐτὸ ἐνιδρυθέντες τέλος ἔξομεν τοῦ προτεθέντος ὑπὸ τῶν θεῶν τοῖς ἀνθρώποις μακαριωτάτου βίου. El final de este pasaje evoca el *Timeo* platónico (87c4).

## 11. A MODO DE COLOFÓN.

### LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y TEÚRGIA EN EL PENSAMIENTO DE JÁMBLICO: SÍMBOLO Y BELLEZA.

Pues el intelecto paterno, que contempla los inteligibles,  
ha sembrado símbolos a través del mundo.  
También se les llama bellezas indecibles<sup>406</sup>.

La comprensión de la relación entre filosofía y teúrgia constituye una de las cuestiones más complejas a las que ha de enfrentarse la exégesis del pensamiento de Jámblico. Uno de los quebraderos de cabeza más difíciles de resolver<sup>407</sup>, que se torna más peliagudo si cabe cuando constatamos que esta cuestión trasciende el ámbito de esta filosofía. Tal cuestión, bajo la forma de la relación entre filosofía y religión, entre filosofía y ritual, se encuentra planteada en prácticamente toda la línea de pensamiento de raigambre platónica. Aún cuando se pase sobre ella un tupido velo, sale al paso en el momento menos pensado, poniendo a prueba las claves más básicas de la exégesis moderna de los textos.

El calado del problema es de tal magnitud que la comprensión profunda de esta relación acaba por apuntar al modo en que Occidente se ha entendido a sí mismo en los últimos trescientos años, interpelándonos a nosotros mismos y a nuestro inconsciente cultural constituido en base a una serie de postulados fundamentales: La filosofía como arduo trabajo del concepto que depura los mitos y supersticiones indisociables de la niebla de la razón que despliegan ritos y religiones en su apelación

---

<sup>406</sup> *Oráculos Caldeos*, frg. 108. Σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον, ὅς τὰ νοητὰ νοεῖ καὶ κάλλη ἄφραστα καλεῖται.

<sup>407</sup> Esto es constatado por estudiosos de Jámblico como Charles-Saget que afirma que: «Nous devons reconnaître que Jamblique représente un cas particulièrement difficile car il oblige à penser une interpénétration évidente entre l'histoire de la philosophie et l'histoire des religions». (*La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique*, en *The divine Iamblichus*, Blumenthal (ed.), Bristol, 1993 p.107).

a un saber sobrenatural; El trabajoso camino de secularización como orgullo de una cultura que se ha comprendido a sí misma como conquista de la luz, como inquebrantable victoria de la razón sobre la oscuridad irracional de los mitos, de las creencias y de los rituales; La clara y esforzada línea de progreso que va del oscurantismo inherente al marco religioso a la racionalización de la ciencia, como marco de comprensión básico de cuanto nos rodea, como pilar de una sociedad sustentada en la transparencia, en la eficacia y en la técnica. Todo ello acaba por tambalearse cuando indagamos seriamente cuál era la relación entre filosofía y teúrgia, entre filosofía y ritual, cuál el ánimo por el que Platón había erigido, en el corazón mismo de su Academia, un altar a las Musas.

Siquiera por un momento hemos de intentar sustraernos a los modos de comprensión y legitimación de nuestra cultura en los últimos tres siglos si queremos plantear la cuestión de la relación entre filosofía y ritual en toda su dimensión. Es primordial comenzar por preguntarnos qué es la filosofía de raigambre platónica, cómo se entiende a sí misma y hacerlo dejando hablar a los textos.

En no pocas ocasiones se parte de una noción de filosofía construida desde los postulados que venimos de enumerar: como trabajo del concepto, como discurso predicativo que viene a describir y delimitar un marco ontológico desde el que comprender la realidad en lo que tiene de irreducible al método de la ciencia, cuando no como una mera doxografía. A partir de esta comprensión de la filosofía, que deviene inconsciente en la mayoría de los casos, se conforma un marco de inteligibilidad que se proyecta sobre la filosofía clásica.

Las limitaciones de este marco se hacen insostenibles precisamente a la hora de comprender la evidente relación existente entre la filosofía de raigambre platónica y ámbitos como la religión y el ritual. Se buscan entonces salidas más o menos respetuosas con esta filosofía, sin cuestionar profundamente la validez del marco de inteligibilidad que se está manejando. Se llega incluso a afirmar que en el Bajo Imperio la debilidad sentida de la razón llevó a determinados filósofos a buscar cobijo en el manto de la fe y de la irracionalidad. Pensadores como Trouillard acusan esta situación hermenéutica en relación al pensamiento de Proclo, pero su afirmación es perfectamente válida en el caso de Jámblico y de muchos otros: “Chez nous la

philosophie tend à devenir un simple savoir ou un métier. Dans notre Occident le rationalisme et le primat de la technologie ont tellement imprégné notre mentalité qu'ils sont le plus souvent inconscients. D'où la difficulté d'entrer dans des pensées comme celle de Proclus, aussi longtemps que nous tentons de lui appliquer nos modèles d'intelligibilité<sup>408</sup>.

Debemos comenzar, por tanto, por preguntarnos seriamente qué era la filosofía clásica de raigambre platónica, cómo se comprendía a sí misma, cuál era su alcance y su razón de ser. Y ello dejando hablar a los textos, acudiendo a ellos, intentando sustraernos a los parámetros ideológicos de nuestra época, a una noción de filosofía construida como mero discurso y a una noción de religión construida como creencia. De este modo encontraremos el contexto propicio para plantear la cuestión de la relación entre la filosofía clásica y los misterios griegos, la teúrgia y el ritual, desde su propio marco de inteligibilidad.

No podemos aquí culminar un estudio, el de la naturaleza de la filosofía de raigambre platónica, que por sí mismo exigiría varias monografías, nos limitaremos, por tanto, a perfilar las líneas básicas de nuestra posición, aduciendo los textos centrales en los que nos apoyamos. Ello será suficiente para generar un suelo firme sobre el que apoyar el sentido de la relación entre filosofía y teúrgia en el pensamiento de Jámblico.

### ***11.1. La naturaleza de la filosofía platónica: pilar del pensamiento de Jámblico.***

La filosofía platónica se muestra, en su núcleo mismo, antes que como discurso, como una dialéctica activa de la belleza que busca una unificación de la mirada, un ensanchamiento del sentir del alma, enajenado por “las piedras y conchas que ahora la cubren”<sup>409</sup>. Esta filosofía parte de la constatación de que hay potencias perceptivas en el hombre cegadas por esos procesos “terribles pero necesarios”<sup>410</sup> por los que éste ha de atravesar en su llegada a la existencia: Los miedos, los impulsos y las pasiones que vienen naturalmente asociados a la conformación de la particularidad llegan a alterar la ordenación y el equilibrio fundamental del alma. Esta alteración no

---

<sup>408</sup> *La Mystagogie de Proclus*, París, 1982, p.12.

<sup>409</sup> Cf. R. 612.a.1 πέτρας τε καὶ ὄστρεα ἃ νῦν αὐτῇ [...] περιπέφυκεν.

<sup>410</sup> *Ti.* 69 d.

sólo es ética sino también estética, afecta a la visión del alma, a su capacidad de experiencia, a la cualidad de su percepción.

Esta enajenación de sí y este olvido constituyen una prisión en la que el hombre llega a conformar su identidad. En las cavernas de sus propias pasiones, de sus impulsos, de su percepción dividida, vive sometido a una ilusión que suplanta la vida auténtica del alma, su capacidad de felicidad, su sentir primero, en el que se hallan las medidas primordiales del mundo.

La filosofía platónica se comprende como un proceso operativo capaz de subvertir esta situación, restableciendo la experiencia primera del alma. Ésta filosofía constituye un camino de alquimia de las pasiones a través de la belleza, de modo que el alma, en su apertura y su ordenación gradual, recupere el equilibrio en el que se halla su salud y su vida, su capacidad de experiencia de la divinidad que alumbró lo real.

Esta filosofía se ofrece, así, como un itinerario activo, presente, de liberación del alma: “Un volverse el alma del día nocturno hacia el verdadero; una ascensión hacia el ser, de la cual diremos que es la auténtica filosofía”<sup>411</sup>. No pretende generar un discurso desde el que convencer a alguien de cómo vino a formarse realmente el mundo, de cómo vino a conformarse realmente el alma, a falta de una teoría científica más fidedigna. Un discurso que alguien deba abrazar como la verdad descriptivo-predicativa sobre algo, permaneciendo él en la misma disposición interior en la que se encontraba al principio. Platón no pretende describir la realidad para revelar a la percepción cotidiana del hombre verdad alguna que se adecue a ella. Éste quiere generar el marco idóneo que abraza un itinerario activo de transformación de la percepción, un itinerario realizable por el alma. La verdad de la filosofía platónica no se halla en el discurso sino en la mirada del que la realiza, en cómo se muestra la realidad a la mirada del hombre verdaderamente libre.

Esta noción de filosofía como un camino activo, operante, de liberación y transformación del alma es compartida por Jámblico en todo momento. En su

---

<sup>411</sup> R. 521 c. ψυχῆς περιαγωγή ἐκ νυκτερινῆς τινοῦς ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὐσαν ἐπάνοδον, ἦν δὲ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι.

*Protréptico* sigue de cerca a Platón parafraseando su obra o citándola. Cada una de las líneas maestras de su comprensión de la filosofía arranca de la obra platónica y respira en ella. Nos interesa ahora resaltar dos de los focos de atención fundamentales de esta comprensión: El primero de ellos se centra en la necesidad de que el verdadero filósofo se aparte de las pasiones, de los miedos, considerando este desapego como una práctica de la muerte, que conduce al alma a la contemplación activa de lo real. El segundo se centra en las mediaciones que han de facilitar este proceso de retorno del alma a su orden primordial, entre ellas, la belleza del mundo y la contemplación del orden y la armonía de Universo. Vamos a tratar cada uno de estos focos de atención acudiendo a algunos de los textos más representativos, la mayoría de los cuales, como decimos, son paráfrasis o citas de la obra platónica. De este modo ilustraremos la noción de filosofía en la que se incardina la obra de Jámblico para abrir el espacio de comprensión de la relación entre filosofía y teúrgia en su obra.

### ***11.1.1. Filosofía y calma de las pasiones.***

La necesidad de que el verdadero filósofo se aparte de las pasiones, de los impulsos, de los intereses que vienen impuestos por su condición de ser conformado como particularidad, está muy presente en la comprensión de la filosofía que Jámblico ofrece en su *Protréptico*. Esta purificación de las pasiones se muestra como un paso necesario en el camino de ordenación del alma que propicia su apertura a la contemplación de las medidas divinas de la realidad. La verdadera filosofía queda vinculada a esta purificación hasta el punto de que, siguiendo a Platón, se llega a comprender la sabiduría misma como una cierta purificación: “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>412</sup>. En *Protréptico* 67.20 leemos la siguiente paráfrasis de *Fedón* 82c:

“Y si únicamente la filosofía está dotada por naturaleza para proporcionar la perfecta virtud y pureza del alma, merece la pena que nos dediquemos solo a ella: porque no le está permitido acercarse al linaje de los dioses al que no filosofa y va enteramente limpio (μη φιλοσοφήσαντι και παντελως καθαρῶ); solo al amante del saber. Pero por causa de esto *los filósofos auténticos* (οί ὀρθῶς φιλόσοφοι) se

---

<sup>412</sup> *Protr.* 67.8. paráfrasis del *Fedón* platónico 69 b.

distancian de todos los deseos del cuerpo, se hacen fuertes, sin temor a la ruina ni a la pobreza, y no se entregan a ellos como la multitud y los amantes del dinero”<sup>413</sup>

Se comprende, así, el filosofar en estrecha vinculación con el proceso de purificación del alma de los deseos del cuerpo y del temor. No se trata aquí el filosofar como un movimiento especulativo sujeto a la predicación, como la fuente descriptiva que genera una teoría a la que nos podemos adherir sin que esto suponga cambio alguno en la disposición del ánimo. El filosofar consiste prioritariamente en un proceso activo de purificación, en una actividad que transforma el alma del que la lleva a cabo, su ánimo, su disposición ante el mundo y ante sí mismo. Este ejercicio interior de distanciamiento de los deseos caracteriza la actividad del filósofo auténtico. A través de este ejercicio se abre en el alma el espacio de acercamiento al linaje de los dioses, su semejanza a ellos. Aquel que transita el itinerario de purificación que brinda la filosofía transita un camino de divinización, de retorno a la naturaleza primera del alma, a su cualidad divina.

La filosofía conduce, lleva al alma, propicia en ella un movimiento presente, activo de liberación. Una y otra vez insiste Jámblico en su *Protréptico* en este carácter purificador y liberador de la auténtica filosofía:

“Todos aquellos a quienes les preocupa algo su alma, pero viven sin preocuparse de la imagen de su cuerpo, dicen adiós a todos los placeres y no siguen por el mismo camino que otros, porque éstos no saben adonde se dirigen, mas considerando que no deben realizar actos contrarios a la filosofía, por su carácter liberador y purificador, la siguen y se encaminan adonde ella los lleva. [...] Creyendo que no hay que oponerse a esta liberación, el alma del *auténtico filósofo* (ή τοῦ ὡς ἀληθῶς φιλοσόφου ψυχῆ) se abstiene de este modo de los placeres, de los deseos, de las aflicciones en la medida en que puede.”<sup>414</sup>

---

<sup>413</sup> εἰ τοίνυν καὶ ἀρετὴν τελείαν καὶ κάθαρσιν τῆς ψυχῆς φιλοσοφία μόνη παρέχειν πέφυκε, μόνης αὐτῆς ἀντιλαμβάνεσθαι ἄξιον. εἰς γὰρ θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῶ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἄλλω ἢ τῷ φιλομαθεῖ. ἀλλὰ τούτων ἔνεκα οἱ ὀρθῶς φιλόσοφοι ἀπέχονται τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν ἀπασῶν καὶ καρτεροῦσι καὶ οὐ παραδιδόασιν αὐταῖς αὐτούς, οὐχὶ οἰκοφθορίαν τε καὶ πενίαν φοβούμενοι, ὥσπερ οἱ πολλοὶ καὶ φιλοχρήματοι·

<sup>414</sup> *Protr.* 68.1-69.1 nueva paráfrasis del *Fedón* platónico 82d-83b. τούτοις μὲν ἅπασιν ἐκεῖνοι οἷς τι μέλει τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς, ἀλλὰ μὴ σώματι πλάττοντες ζῶσι, χαίρειν εἰπόντες οὐ κατὰ τὰ αὐτὰ

Se comprende, pues, la filosofía como un camino que se aparta del camino de aquellos que no saben a donde se dirigen, que andan sin rumbo guiados por los placeres, por las pasiones, por los impulsos que les dictan sus deseos sin cuento. La filosofía aparta al que la sigue de los comportamientos de la multitud, guiando al alma en un itinerario de purificación y de liberación. Seguirla no consiste en un mero cambio de opinión, en un cambio de adhesión a una teoría predicativa, seguirla compromete la vida entera del hombre y le introduce en el ejercicio de una disposición ante el mundo y ante sí mismo. Esta disposición que la guía de la filosofía busca propiciar va subvirtiendo el orden completo del alma. En el abstenerse “de los placeres, de los deseos, de las aflicciones en la medida en que puede (τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν καθόσον δύναται)” va naciendo en el auténtico filósofo una mirada libre en la que irrumpe el sentido mismo de lo real.

El alma que se deja guiar por la filosofía hace suya una práctica activa, una permanente observación interior ante los movimientos que las pasiones provocan en ella. No se abandona a ellos sino que procura el ejercicio de la sobriedad interior propia de un buen auriga:

“Procurando la calma de estas <pasiones>, sigue el *logos* y se mantiene siempre en esta disposición, contempla lo verdadero, lo divino y lo que no está sujeto a opinión y, nutrida por ello, cree que debe vivir así mientras tenga vida y, una vez que muera, encaminándose a lo connatural y a lo que le es adecuado, quedar libre de las desdichas humanas”<sup>415</sup>.

El término que aquí utiliza Jámblico para significar la calma ante las pasiones, γαλήνη, hace referencia a un mar en calma. Esta serenidad del alma propia del auténtico filósofo está íntimamente ligada a la contemplación de lo divino en un doble

---

πορεύονται αὐτοῖς, ὡς οὐκ εἰδόσιν ὅπη ἔρχονται, αὐτοὶ δὲ ἡγούμενοι οὐ δεῖν ἐναντία τῇ φιλοσοφίᾳ πράττειν καὶ τῇ ἐκείνης λύσει τε καὶ καθαρῶ ταύτῃ τρέπονται ἐκείνη ἐπόμενοι, ἢ ἐκείνη ὑφηγείται. [...] ταύτῃ οὖν τῇ λύσει οὐκ οἰομένη δεῖν ἐναντιοῦσθαι ἢ τοῦ ὡς ἀληθῶς φιλοσόφου ψυχῇ οὕτως ἀπέχεται τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν καθόσον δύναται.

<sup>415</sup> *Protr.* 70.5, παράφρασις de *Fedón* 84b, γαλήνην τούτων παρασκευάζουσα, ἐπομένη τῶ λογισμῶ καὶ ἀεὶ ἐν τούτῳ οὔσα, τὸ ἀληθές καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπ' ἐκείνου τρεφομένη, ζῆν τε οἶεται οὕτω δεῖν ἕως ἄν ζῆ, καὶ ἐπειδὴν τελευτήσῃ εἰς τὸ ξυγγενές καὶ εἰς τὸ τοιοῦτον ἀφικομένη ἀπηλλάχθαι τῶν ἀνθρωπίνων κακῶν.

sentido: Lo divino ordena el alma y serena sus movimientos en desorden, el oleaje intenso de los impulsos y las pasiones. A su vez esta serenidad constituye la disposición de calma y transparencia adecuadas para que emerja en su mirada la contemplación de lo divino. Aquella contemplación de la que recibe el ser eternamente antes de todo impulso y de toda pasión. Esta serenidad que otorga la filosofía procura al alma un retorno a su semejanza con la divinidad, una experiencia activa, presente, de su cualidad divina.

El filósofo se mantiene siempre en esta disposición de calma ante las pasiones que propicia su contemplación de lo verdadero antes de toda opinión. En este ejercicio, en esta práctica interior consiste prioritariamente su filosofar: en una práctica activa de transformación del ánimo que procura un ensanchamiento del sentir del alma hasta abrir su experiencia al principio inteligible de lo real.

De este modo, el “filosofar con autenticidad (φιλοσοφεῖν ἀληθινῶς)” va ligado a que “el hombre sea dueño de sí (ἐγκρατέστατόν)”<sup>416</sup>, libre en su interior e independiente de las circunstancias externas que le rodean. Su virtud y su disposición de apertura a lo divino no están condicionadas por ningún acontecimiento exterior, por ningún movimiento interior, por ningún impulso que imponga su asentimiento. Tal es la libertad que busca el filósofo, la liberación que le procura el seguir la guía firme de la filosofía: “La filosofía logra para el hombre bueno que todo dependa de él mismo, lo aparta de las pasiones y de la necesidad externa”<sup>417</sup> afirma Jámblico en *Protréptico* 99.15.

El itinerario de purificación de las pasiones que ofrece la filosofía no queda referido a normas de conducta o a valoraciones de tipo moral<sup>418</sup>. No se trata de ser buenos al modo en que esto pueda entenderse a nivel social. El comportamiento que el

---

<sup>416</sup> *Protr.* 98.15.

<sup>417</sup> φιλοσοφία εἰς ἑαυτὸν ἀνηρτηῆσθαι ποιεῖ τῷ ἀγαθῷ πάντα, παθῶν δὲ καὶ τῆς ἔξω χρείας ἀφίστησιν.

<sup>418</sup> Plotino ilustra este carácter de la filosofía de raigambre platónica en una magistral afirmación, en *En.* I 2.6.3 leemos: “La meta de nuestro afán no es quedar libres de culpa sino ser dios (ἢ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἀμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι)”. La práctica de desasimiento de las pasiones y de los deseos, la ordenación y el equilibrio del alma tienen como *telos* último la semejanza a lo divino, la experiencia presente de la cualidad divina del alma. El ámbito ético no va dirigido a descargar la conciencia y a devenir moralmente buenos sino que va de la mano de una transformación del sentir del alma. Esta filosofía busca despertar la capacidad de ebriedad de la mirada en la divina belleza de las medidas inteligibles en las que está conformado el mundo.

filósofo muestra en lo social es un reflejo de su disposición interior. Esta disposición trasciende el ámbito del comportamiento y se incardina en un ordenamiento y un equilibrio interior del alma. La purificación de las pasiones constituye un camino epistémico además de ético, de ampliación y de refinamiento de la percepción.

A través de esta purificación, la práctica de la filosofía busca un determinado tipo de muerte<sup>419</sup> capaz de abrir la mirada del alma más allá de las estrechas fronteras del individuo, sometido a las barreras de su propia particularidad: “Pues a la mayoría le pasa inadvertido cómo *los auténticos filósofos* buscan la muerte, por qué merecen la muerte y qué clase de muerte. [...] Aspira a acercarse a la muerte el que en nada se preocupa de los placeres que se originan por medio del cuerpo”<sup>420</sup> leemos en *Protréptico* 61.10-62.15. Con el desasimiento de las pasiones, de los deseos, de las preocupaciones, de los intereses, de los miedos, de los impulsos, el alma trasciende su propia estructura personal para abrirse a su condición primera. De ahí que se inste a:

“Gobernar las pasiones a través del *logos* propio de la filosofía y contener el elemento inconstante e inestable de las pasiones humanas. [...] «No te quedes obstinado e invariablemente en tu condición de hombre» sino que, en la medida de lo posible, consigue filosofando la imitación de dios, sustrayéndote a la particularidad humana”<sup>421</sup>

### ***11.1.2. Mediaciones en el itinerario de la filosofía: belleza y contemplación del Universo.***

La filosofía constituye antes que un discurso un camino activo de apertura a lo divino, de imitación de la divinidad. Esta mimesis consiste en una realización efectiva, presente, de la naturaleza primera del alma, de su capacidad más alta de experiencia. Abrir los estrechos límites de la particularidad humana a través de un fino trabajo de ordenación y equilibrio del alma: tal es la labor de la auténtica filosofía.

---

<sup>419</sup> A este respecto, cf. epígrafe 10.4 del presente estudio, supra p. 338.

<sup>420</sup> λέληθε γὰρ τοὺς πολλοὺς ἢ τε θανατῶσι καὶ ἢ ἄξιοί εἰσι θανάτου καὶ οἴου θανάτου οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι.[...] ἐγγύς τι τείνειν τοῦ τεθνάναι ὁ μὴδὲν φροντίζων τῶν ἡδονῶν αἰ διὰ τοῦ σώματος εἰσι. Paráfrasis de *Fedón* 64.c.ss.

<sup>421</sup> *Protr.* 121.10-25. κρατεῖν τῶν παθῶν διὰ λόγου φιλοσόφου ἐπέχειν τε τὸ εὐμετάβλητον καὶ οὐ μόνιμον τῶν ἀνθρωπίνων παθῶν· [...] τὸ μὴ ἐπιμόνως καὶ ἀμεταβλήτως τῇ ἀνθρωπότητι ἔμμενε, ἀλλὰ μίμησιν θεοῦ κατὰ τὸ δυνατὸν κτῶν φιλοσοφῶν καὶ τοῦ ιδιώματος τούτου τῶν ἀνθρώπων ὑπεκχωρῶν.

Esta labor propia de la auténtica filosofía arranca de un conocimiento profundo de la naturaleza humana, de sus potencias más altas y de su situación actual, de su falta de libertad, de la precariedad de su vida y de la enajenación de su percepción en un mundo dividido en una multiplicidad de sujetos y objetos. La unificación del alma que busca procurar la filosofía parte de este conocimiento, se incardina en este punto de partida. Si el hombre pudiese por sí mismo, en un acto esforzado de su voluntad llegar al recuerdo de su vida primera no tendría necesidad del camino y la guía de la filosofía.

Esta unificación del alma es planteada como tarea, como un trabajo gradual de fina alquimia que parte de una determinada situación de fragmentación y de falta de libertad, no como un simple postulado predicativo. La situación en la que el alma se encuentra, la cualidad de sus cadenas, exige de un saber activo de transformación. No basta con decirlo para que el alma recupere su memoria, no basta con esforzados discursos para que irrumpa su sentir más alto, el único espacio en que el hombre ha de hallar una felicidad real y duradera. De ahí que en la filosofía de raigambre platónica se plantee la necesidad de examinar cuál sería la liberación del alma, cuál el modo de la disolución de los vínculos que encadenan su percepción.

Así, tras la comprensión del calado de la situación de enajenación en la que vive prisionera el alma se abre a la filosofía la búsqueda de un modo de propiciar el retorno del alma a su contemplación primera. Platón en *República* 518d afirma que “habría un arte del giro (τέχνη ἄν εἴη, τῆς περιαγωγῆς)”, un modo de facilitar la vuelta de la mirada del alma, su apertura a “la contemplación del ser, y de la parte más brillante del ser, que es aquello que llamamos Bien (τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον [...] τοῦτο δ' εἶναί φαμεν τὰγαθόν)”. Jámblico en su *Protréptico* 82.15 cita y glosa esta comprensión de la filosofía que hace suya y que comparte en su sentido mismo<sup>422</sup>.

La preparación del alma para la contemplación, la procura de esta vuelta, ha sido siempre el desvelo de la filosofía platónica. En ella se apunta a los caminos adecuados, a las mediaciones que favorecen este retorno. Éstas constituyen el método

---

<sup>422</sup> A este respecto, cf. epígrafe 9.1 del presente estudio, supra p. 246.

mismo de la filosofía, el itinerario activo del filosofar. La posibilidad de que la filosofía conecte con el alma en la situación en que se encuentra y poco a poco la vaya ordenando y equilibrando se asienta en la naturaleza de estas mediaciones. Todas ellas remiten, en última instancia, a la potencia de ordenación de la belleza, a la vez que a su capacidad para hacerse presente en todos los niveles de percepción y de realidad. La belleza del mundo tiene un profundo poder transformador sobre el alma, tiene la cualidad de allegarse a ella y encantarla, de deslumbrarla en el punto justo, de atraerla gradualmente, poco a poco, suavemente, propiciando un adentramiento paulatino del alma en su naturaleza inteligible: “Sólo a la belleza le ha sido dado ser lo más deslumbrante y lo más amable” leemos en *Fedro* 250 d.

Jámblico entiende muy bien la potencia operativa de la filosofía, el poder de la belleza en el que se sustentan las mediaciones que despliega, el carácter suave y equilibrado de este poder mediador. Sabe muy bien que el alma necesita de la ayuda de la filosofía para abrir su mirada, que este proceso ha de ser gradual y cuidadoso. Sigue, de este modo, la estela de la filosofía platónica compartiendo los caminos que Platón perfila en su obra. Así, por ejemplo en *Protréptico* 80.6 lleva a cabo una paráfrasis del siguiente texto de *República* 516 a:

“Necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo las sombras; luego las imágenes de hombres y de otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde los objetos mismos. Y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando la vista en la luz de las estrellas y la luna, que ver de día el sol y lo que le es propio. [...] Y por último, creo yo, vería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar, sino el propio sol en su propio dominio y tal cual es en sí mismo, lo que él estaría en condiciones de ver y contemplar [...] Y después de esto, deduciría ya con respecto al sol que es el que produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible, y que es, en cierto modo, el autor de todas las cosas que ellos veían.”<sup>423</sup>

---

<sup>423</sup> Συνηθείας δὴ οἶμαι δεοίτ' ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι. καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιάς ἂν ὄραστα καθορᾶ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τὰ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἶδωλα, ὕστερον δὲ αὐτά· ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ ἂν ὄρων θεάσαιτο, προσβλέπων τὸ τῶν ἀστρῶν τε καὶ σελήνης φῶς, ἢ μεθ' ἡμέραν τὸν ἥλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου. [...] Τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασιν οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἔδρα φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν. [...] Καὶ μετὰ ταῦτ' ἂν ἦδη

En “la áspera y escarpada subida”, el método dialéctico sostiene al alma y la abre gradualmente a través de las mediaciones que se adaptan al estado de enajenación en el que se encuentra su mirada. Ésta necesita acostumbrarse, apunta Platón seguido por Jámblico, en esta situación no está preparada para afrontar la contemplación de lo divino. Cada uno de los peldaños que escala el alma prepara su mirada para esta visión, le acerca, poco a poco, la experiencia de los principios inteligibles en los que se constituye lo real, de las causas de todo cuanto ha sido capaz de ver y percibir desde el comienzo de su itinerario epistémico.

De este modo, el método dialéctico, “al ojo del alma que está sumido en un bárbaro lodazal lo atrae con suavidad (ἡρέμα) y lo eleva a las alturas”<sup>424</sup>. Es importante reparar en el adverbio que utiliza Platón para significar el modo de la atracción que procura este método gracias a las mediaciones en que se apoya. El adverbio ἡρέμα viene a referir aquello que se realiza dulcemente, tranquilamente y con calma, a lo que se hace gradualmente, lentamente, poco a poco, con ligereza y serenidad. Sin esta cualidad inherente al método propio de la filosofía, el alma no sería capaz de adentrarse en la intensidad de esta experiencia, quedaría deslumbrada por la luz del sol<sup>425</sup>.

La dialéctica constituye, así, un itinerario activo de apertura gradual del alma, de unificación paulatina de la mirada. El alma se apoya en imágenes, que en último término, son huellas del Bien, adentrándose gradualmente en la cualidad inteligible de lo real, fortaleciendo su capacidad de visión, hasta arribar a la contemplación de “la inefable belleza” que conforma la fuente de “todo lo bello que hay en todas las cosas”.

---

συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὁ τὰς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὀρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἐώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος.

<sup>424</sup> R. 533 d. τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω.

<sup>425</sup> Cf., asimismo, *Fedón* 83 a, donde Platón utiliza el mismo adverbio para significar el modo en que la filosofía actúa en el alma. Aquí leemos: “al hacerse cargo la filosofía de su alma, que está en esta condición, la exhorta suavemente e intenta liberarla (ἢ φιλοσοφία ἔχουσιν αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡρέμα παραμυθεῖται καὶ λύειν ἐπιχειρεῖ)”. Jámblico cita este texto en *Protr.* 68.15, compartiendo, también en este punto, la comprensión de la filosofía que encuentra en la obra platónica.

La dialéctica, como método inherente a la filosofía, se comprende en los libros centrales de la *República* como un camino activo, operante, capaz de propiciar la apertura de la mirada del alma a la inefable belleza del Bien. Jámblico comprende profundamente la potencia de este método y la cualidad de las mediaciones que despliega, se da cuenta del poder de atracción que se moviliza en este proceso, a la vez que de cuidado y de ligereza. Éste se apoyará siempre en esta capacidad de la auténtica filosofía de transmutar la mirada del alma a través de la belleza. En su *Vida Pitagórica* leemos:

“El más puro es este tipo de hombre que se dedica a la contemplación de las cosas más bellas, a quien se le da el nombre de filósofo. [...] La auténtica sabiduría (σοφία) es un conocimiento que versa sobre lo bello, primero, divino, puro, y que tiene siempre una sustancia inmutable, por cuya participación las demás cosas pueden ser llamadas bellas. Filosofía (φιλο-σοφία), a su vez, es la aspiración a tal contemplación. Hermosa es también esa solicitud por la formación integral que pretende restaurar al ser humano.”<sup>426</sup>

En la comprensión de la filosofía como itinerario de restauración de la naturaleza primera del hombre, de su capacidad más alta de visión, Platón concede una gran importancia a la contemplación del Universo. Su armonía y su equilibrio tienen la capacidad de resonar en el alma, reequilibrando sus movimientos propios y propiciando su semejanza con los movimientos divinos del alma universal. Jámblico, como hemos visto<sup>427</sup>, comprende, en el núcleo mismo de su sentido, esta vía de ordenación del alma que Platón perfila en el *Timeo*. Éste sigue a la filosofía platónica en sus perfiles y sus latidos básicos, compartiendo también esta perspectiva de la mediación que ha de ayudar al alma a abrirse a su cualidad divina.

La contemplación del Universo, su constitución propia, su potencia para abrirse a la naturaleza inteligible y expresarla en cada una de sus formas, se sitúa como modelo de la guía que la filosofía ofrece al alma. Ésta apunta al poder sanador

---

<sup>426</sup> V.P. 12.59. εἰλικρινέστατον δὲ εἶναι τοῦτον ἀνθρώπου τρόπον, τὸν ἀποδεξάμενον τὴν τῶν καλλίστων θεωρίαν, ὃν καὶ προσονομάζουσιν φιλόσοφον. [...] σοφία μὲν ἡ τῷ ὄντι ἐπιστήμη τις ἢ περὶ τὰ καλὰ τὰ πρῶτα καὶ θεῖα καὶ ἀκήρατα καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα ἀσχολουμένη, ὧν μετοχὴ καὶ τὰ ἄλλα ἂν εἴποι τις καλά· φιλοσοφία δὲ ἡ ζήλωσις τῆς τοιαύτης θεωρίας. καλὴ μὲν οὖν καὶ αὕτη παιδείας ἦν ἐπιμέλεια ἢ συντείνουσα αὐτῷ πρὸς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπανόρθωσιν.

<sup>427</sup> A este respecto, cf. epígrafe 9.2 del presente estudio, supra p. 248.

de la belleza del Universo, a su potencia para evocar en el hombre su naturaleza originaria, aquella naturaleza inteligible en la que se incardinan las razones mismas del mundo<sup>428</sup>.

Jámblico comparte, así, la comprensión platónica de la filosofía como un itinerario activo, operante, de apertura del alma a la contemplación de la belleza, como comparte el sentido de las mediaciones que despliega el método de esta filosofía. La fuerte vinculación de la filosofía con la contemplación del Universo, el poder atractor que tiene sobre el alma su orden y su equilibrio, supondrá para Jámblico una constante fuente de inspiración. Se trata, como señaló Platón, de volver la mirada a la inconmensurable belleza inteligible en la que se constituye el Universo y la naturaleza primera del alma, de buscar el modo de facilitar este giro. En la práctica activa de este itinerario de constante profundización en la naturaleza divina de lo real consiste el verdadero ejercicio de la filosofía, como un ejercicio que transmuta la percepción entera del alma, su capacidad de experiencia. Tal es la filosofía acorde con nosotros señala Jámblico:

“Entonces filosofaremos llevando una vida auténtica y contemplando la belleza de un extraordinario espectáculo, fijaremos firmemente la mirada del alma en la verdad y contemplaremos el reino de los dioses; contentos y alegres continuamente por la contemplación, disfrutaremos libres de cualquier aflicción.

---

<sup>428</sup> En *Protr.* 116.15 se aconseja al hombre: “Mantener, vivificar y no dejar que se pierdan y desaparezcan los grandes signos de la unidad, de la reciprocidad, de la simpatía y de la armonía del cosmos. De modo que *nos exhorta a consagrarnos a la contemplación del Universo y de la filosofía*. Pues dado que la verdad sobre el Universo está oculta por naturaleza, es también bastante difícil de captar. Mas, sin embargo, debe buscarla el hombre y seguir sus huellas, especialmente a través de la filosofía. Esta toma como unos pequeños destellos de la naturaleza y, como si hiciera provisión de ellos, los enciende, los agranda y consigue hacerlos más efectivos a causa de la ciencia que posee (ύποτρέφειν καὶ σωματοποιεῖν καὶ μὴ παρορᾶν ἀπολλύμενα καὶ διαφθειρόμενα τὰ τῆς τοῦ κόσμου ἐνώσεως καὶ ἀλληλουχίας συμπαθείας τε καὶ συμπνοίας μεγάλα τεκμήρια. ὥστε προτρέπει τῆς τοῦ παντὸς θεωρίας καὶ φιλοσοφίας ἀντιλαμβάνεσθαι. ἐπεὶ γὰρ ἀπόκρυφος φύσει ἢ περὶ τοῦ παντὸς ἀλήθεια, καὶ δυσθήρατος ἰκανῶς· ζητητέα δὲ ὅμως ἀνθρώπῳ καὶ ἐξιχνευτέα μάλιστα διὰ φιλοσοφίας. διὰ γὰρ ἄλλου τινὸς ἐπιτηδεύματος οὕτως ἀδύνατον· αὕτη δὲ μικρά τινα ἐναύσματα παρὰ τῆς φύσεως λαμβάνουσα καὶ ὥσανεὶ ἐφοδιαζομένη ζωपुरεῖ τε αὐτὰ καὶ μεγεθύνει καὶ ἐνεργέστερα διὰ τῶν παρ' αὐτῆς μαθημάτων ἀπεργάζεται)”. La filosofía se apoya en el proceso de conformación de la naturaleza, en su condición de imagen y expresión de lo inteligible. Ésta es capaz de ensanchar y hacer más efectivos los destellos de la naturaleza, de aumentar su intensidad, facilitando al alma el seguir las huellas de la verdad sobre el Universo. Estas huellas llevan al alma a un adentramiento cada vez más hondo en la contemplación de esta verdad que es, simultáneamente, un adentramiento en la contemplación de la cualidad divina del alma. Cada una de las formas del mundo expresan la potencia inteligible del alma universal, conformándose en huellas de esta verdad en la que el alma del hombre está constituida de modo esencial.

De este modo, pues, encaminándonos a una total felicidad, encontramos el filosofar acorde con nosotros<sup>429</sup>.

### **11.2. La percepción de los Misterios en la obra platónica.**

Tras perfilar la comprensión de la filosofía platónica en la que se incardina la obra de Jámblico, aún nos resta sentar otro de los pilares que nos ha de permitir abrir el espacio a la reflexión sobre la relación entre filosofía y teúrgia. Nos referimos a la percepción de los misterios que encontramos en la obra de Platón. En más de una ocasión se hurta la importancia que tiene en su filosofía la referencia a los misterios, tratando de dejarla al margen o de vanalizarla, tomándola como una simple metáfora. Esta lectura parte de una serie de postulados que se vendrían abajo, de tomar en serio las referencias de Platón a los misterios en lugares más que centrales de su obra. La clara distinción entre filosofía y religión, planteada como una distinción entre discurso racional y creencia en los dioses, vendría a ser desvelada como una visión proyectada por una mentalidad ingenua. Aquella mentalidad que quiere ver en Platón a uno de esos primeros esforzados caminantes que luchaban por secularizar la visión del mundo, por hacerla racional y científica. Hemos de dejar a un lado esta exégesis y tomar en serio los textos si queremos comprender en su contexto cuál es la relación que se plantea entre filosofía y teúrgia, entre filosofía y ritual, en la obra de Jámblico, su complejidad y su razón de ser.

Platón, lejos de rechazar los rituales místéricos de su época como un modo de superstición que había de ser superada por el discurso racional de la filosofía, recurre en momentos claves de su obra al lenguaje de los misterios. En su comprensión de la filosofía como itinerario de asemejamiento a la divinidad, como camino que propicia la apertura gradual de la mirada del alma a la inefable belleza de lo divino, se sirve, en más de una ocasión, de la referencia a los misterios. Memorable es esta referencia a los mismos en el *Banquete*, en boca de la sabia Diotima, sacerdotisa de Mantinea, maestra de su maestro Sócrates, al describirle la escala que prepara gradualmente la mirada del alma a la contemplación de la belleza primera:

---

<sup>429</sup> *Protr.* 61.1 τότε φιλοσοφήσομεν ζῶντες ἀληθῶς καὶ θεώμενοι θεωρίας ἀμηχάνους τὸ κάλλος, ἀτενίζοντες τῇ ψυχῇ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀραρότως καὶ θεώμενοι τὴν τῶν θεῶν ἀρχήν, εὐφραϊνόμενοι καὶ χαίροντες συνεχῶς ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν, ἡδόμενοι χωρὶς πάσης λύπης. οὕτως οὖν ἐπιόντες εἰς πᾶσαν εὐδαιμονίαν εὐρίσκομεν ἡμῖν συμβαλλόμενον τὸ φιλοσοφεῖν·

“Éstas son pues las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, podrías iniciarte (*μυηθείης*). Pero en *los ritos finales y suprema revelación* (*τέλεα καὶ ἐποπτικά*), por cuya causa existen aquellas, si se procede correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte. Por consiguiente, yo misma te los diré –afirmó– y no escatimaré ningún esfuerzo; intenta seguirme, si puedes. Es preciso, en efecto –dijo– que quien quiera ir por el recto camino a este fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos. [...] En efecto, quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá, de repente, llegado ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que se hicieron todos los esfuerzos anteriores, que, en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece [...] la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada. [...] Empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos y de los bellos cuerpos a las bellas normas de conducta, de las bellas normas de conducta a los bellos saberes, y partiendo de éstos terminar en aquel saber que es saber no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que se conozca en fin lo que es la belleza en sí. En este periodo de la vida, querido Sócrates –dijo la extranjera de Mantinea–, más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la belleza en sí.”<sup>430</sup>

---

<sup>430</sup> *Smp.* 209e-211d. Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὧ Σώκρατες, κἂν σὺ μυηθείης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἔάν τις ὀρθῶς μετή, οὐκ οἶδ' εἰ οἶός τ' ἂν εἴης. ἐρῶ μὲν οὖν, ἔφη, ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν ἀπολείψω· πειρῶ δὲ ἔπεσθαι, ἂν οἶός τε ἦς. δεῖ γάρ, ἔφη, τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα [...] ὅς γάρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰῶν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὧ Σώκρατες, οὐ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, [...] αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μῆτε τι πλέον μῆτε ἔλαττον γίνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.[...] ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ αἰεὶ ἐπανίεναι, ὥσπερ ἐπαναβαρμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσαι, ὃ ἔστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γινῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν. ἐνταῦθα τοῦ βίου, ὧ φίλε Σώκρατες, ἔφη ἡ Μαντινικὴ ξένη, εἴπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν.

El lenguaje de los misterios que emplea Platón en este pasaje no es un simple recurso literario para adornar su discurso, como no es un simple recurso literario el que sea Diotima, sacerdotisa de Mantinea, quien lo pronuncie. El método mismo de la filosofía, perfilado como un adentramiento gradual en la belleza inteligible, como una profundización en la experiencia de la belleza que sostiene la belleza de todas las cosas, es comprendido como un itinerario de iniciación. Este lenguaje pone de manifiesto la cualidad de este método, su capacidad para conducir al alma a profundizar en la experiencia divina de la belleza. Es la percepción misma del alma la que está en juego: este camino transforma su mirada, le entrega un saber activo, presente, de la causa divina de lo real. El hombre, en la transformación que le procura esta divina contemplación se hace amigo de los dioses (θεοφιλεῖ γενέσθαι).

No es casual que Platón ponga en boca de una sacerdotisa la descripción de este itinerario de mediación con la belleza divina. Este saber operativo, que guía al alma a través de la belleza, abre una vía de experiencia de lo divino: es la apertura del alma a la experiencia de la divinidad lo que se dirime en este texto. En lo que respecta a este saber, el más sabio de los hombres es un simple mediador de la inmensa potencia divina del Bien, que le sobrepasa, que le forma y le sostiene. Esta comprensión de la sabiduría atraviesa la obra platónica en su totalidad. Sólo un ejemplo lo encontramos en las palabras que Platón pone en boca del dios en la *Apología de Sócrates*: “Es el más sabio, el que, entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad él carece de valor respecto a la sabiduría”<sup>431</sup>. No debe, pues, extrañarnos que en este pasaje del *Banquete* quiera poner de manifiesto el carácter divino de esta sabiduría activa, capaz de divinizar la mirada del hombre, poniéndola en boca de una sacerdotisa que enseña a su maestro.

El lenguaje de los misterios es nuevamente utilizado por Platón en *Fedro* 249 c-249 d para referir la forma de locura divina que se da en quien ama las cosas bellas. De nuevo se muestra el itinerario que conduce al contacto y la semejanza con lo divino a través del *eros* por lo bello. La potencia de atracción que la belleza ejerce sobre el alma y el modo en que se ve transformada por su contemplación se incardina en los términos de una iniciación perfecta en los misterios perfectos:

---

<sup>431</sup> Ap. 23 b “Οὗτος ὑμῶν, ὃ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὡσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἀξίός ἐστι τῆ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν.”

“Es necesario, en efecto, que el hombre preste atención al lenguaje de la idea, que va de la multiplicidad de sensaciones a la unificación en el *logos*. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que contempló, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad. Por eso, es justo que sólo la mente del filósofo sea alada puesto que, en la medida de lo posible, tiene siempre delante de sí, en su memoria, aquellas realidades que, por tenerlas delante, hacen que el dios sea divino. El hombre, pues, que se sirva rectamente de tales rememoraciones, *iniciado siempre perfectamente en los misterios perfectos*, sólo él llega a ser perfecto verdaderamente (τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται). Apartado así de humanos intereses y vuelto a lo divino, es tachado por la multitud como de perturbado, sin embargo, está *inspirado por la divinidad* (ἐνθουσιάζων), lo cual escapa a la multitud.

Y aquí es, precisamente, donde viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta forma de locura, aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las cosas de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco. Así que, de todas las formas de inspiración divina, es ésta la mejor y procede de las mejores causas, tanto para el que la tiene como para el que entra en comunidad con ella. Y que, el que participa de ésta, el que ama las cosas bellas se llama enamorado”.<sup>432</sup>

---

<sup>432</sup> δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὼν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶν καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνήρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τέλους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται· ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος, νοθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλούς. Ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἦκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας – ἦν ὅταν τὸ τηδὲ τις ὄρων κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμνησκόμενος, πτερῶταί τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι, ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος – ὡς ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων τῶν τε ἔχοντι καὶ τῶν κοινωνούντι αὐτῆς γίγνεται, καὶ ὅτι ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστής καλεῖται.

El proceso de unificación de la percepción que propone la filosofía consiste en una reminiscencia de lo que el alma contempló en otro tiempo, antes de la conformación de su estructura personal. Ese otro tiempo no alude a un momento pasado en una línea temporal, así como esta reminiscencia no se refiere a una simple visión pasada que el alma viese frente a sí y de la que se acuerde como de un contenido más de conciencia. Esta reminiscencia es referida por Platón en términos de iniciación, poniendo de manifiesto su cualidad de contemplación activa, que tiene la potencia de perfeccionar el alma, de entregarle una experiencia presente de su propia perfección inaugural. Esta reminiscencia no es algo que el alma posea como algo distinto sino la transformación misma de su mirada y el emerger de su cualidad divina.

El alma ha sido iniciada en la contemplación de la belleza divina antes de la constitución de su particularidad, en esta iniciación se halla su naturaleza primera. Esta contemplación la constituye en su esencia misma, pertenece a su potencia más alta de percepción y de experiencia. El hombre que se sirve de tales memoraciones es “iniciado siempre perfectamente en los misterios perfectos”, afirma Platón. La reminiscencia de esta contemplación es una actualización efectiva de la iniciación que inaugura el ser más hondo del alma.

Platón no recurre al lenguaje de los misterios en este pasaje como un simple modo de adornar su discurso. El hecho de significar el proceso de unificación de la percepción que propicia la filosofía a través de la alusión a la experiencia mística no es baladí, como no es baladí que se vincule la reminiscencia a la iniciación en los misterios perfectos. En el uso del lenguaje de los misterios para referir el método y la experiencia cumbre a la que aspira la filosofía se encuentra el ánimo consciente de vincular a lo divino el camino y la contemplación filosófica. Con este uso se pone de manifiesto la magnitud de esta contemplación que constituye una experiencia activa de lo divino, su capacidad de transformar el alma, el calado de esta visión divina que restaura la naturaleza originaria del hombre. No en vano el que sigue este itinerario de semejanza a lo divino a través del amor por lo bello está “inspirado por la divinidad (ἐνθουσιάζων)”.

Este camino a través de la belleza, esta atracción que lo bello ejerce sobre el alma, es una inspiración divina. En la belleza de este mundo es la divinidad misma la que se expresa, es la cualidad divina de lo inteligible la que se hace presente en lo bello, tensando el alma, adentrándola en una unificación y en una intensidad creciente. Así, el que está inspirado de este modo por la divinidad, se vuelve a lo divino y se aparta de la multitud: de la multitud de sensaciones que se da en una percepción fragmentada volcada a la exterioridad del objeto y de la multitud de los hombres guiados por intereses humanos demasiado humanos.

El amor por la belleza que guía al alma a través de esta unificación de la percepción es un don divino, ningún discurso meramente humano, ningún esfuerzo meramente humano puede hacer irrumpir en el alma esta experiencia de su cualidad divina. La ascendencia divina de este método de apertura de la mirada a través de la belleza que toma para sí la filosofía platónica viene a ser mostrada con la referencia a los misterios y a la locura divina que envían los dioses. Hay una ebriedad divina y un amor por la belleza que sostienen la filosofía platónica en su núcleo mismo, en el pulso de sus latidos más básicos. Este espíritu, su comprensión de la filosofía como un itinerario de liberación del alma y de semejanza a lo divino, da su razón de ser a la utilización que Platón hace del lenguaje místico.

Esta ebriedad de la mirada en la experiencia divina de la belleza, la intensidad de esta contemplación activa, es de nuevo significada con el lenguaje de los misterios en el evocador pasaje de *Fedro* 250 c:

“El esplendor de la belleza era visible entonces, cuando, con el coro feliz, nosotros siguiendo a Zeus y otros a otros dioses, contemplábamos esa visión y contemplación bienaventurada, iniciándonos en aquel de los misterios que con justicia llamamos el más bienaventurado (ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην), el cual celebramos en la plenitud de nuestra naturaleza y sin padecer ninguno de los males que, en tiempo venidero, nos aguardaban. Plenas y puras y serenas y felices las visiones en las que hemos sido iniciados y que contemplamos en la pura luz, siendo puros nosotros”<sup>433</sup>.

---

<sup>433</sup> κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαιμόνι χορῶ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θεῶν, ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν

La contemplación a la que aspira la filosofía, la experiencia de la belleza divina que se da a la naturaleza primera del alma, se refiere, en estas líneas, como la celebración del misterio más lleno de dicha. En esta celebración, la mirada está completa, unificada, sin división, ni fractura. La plenitud de esta mirada originaria pertenece a la pureza inaugural del alma, anterior ontológicamente a toda forma de división o fractura. El camino de vuelta a esta contemplación se comprende, entonces, como un camino de desasimio de “los males que en tiempo venidero nos aguardaban”, esos procesos “terribles pero necesarios” por los que ha de atravesar el alma en su llegada a la existencia como particularidad.

La purificación del alma, la restauración de la pureza capaz de contemplar “en la pura luz (ἐν αὐγῇ καθαρᾷ)” se plantea, así, como *telos* de la auténtica filosofía. “La sabiduría misma es una cierta purificación” afirma Platón en *Fedón* 69 a. También en lo que respecta a este núcleo central de la filosofía platónica encontramos la utilización del lenguaje de los misterios:

“Acaso lo verdadero, en realidad, sea una cierta purificación de todos esos sentimientos <placeres, temores y las demás cosas de tal clase>, y también la templanza y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea una cierta purificación.

Y puede ser que quienes nos instruyeron en los misterios no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de manera cifrada se indique desde antaño que quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero que el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses. Ahora bien, como dicen los de las iniciaciones, «muchos son los portadores del tirso, pero pocos los bacantes». Y estos son en mi opinión, no otros sino los que han filosofado rectamente<sup>434</sup>.

---

μακαριωτάτην, ἣν ὀργιάζομεν ὀλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρω χρόνῳ ὑπέμενεν, ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαιμόνα φάσματα μυσούμενοί τε καὶ ἐποπεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαροὶ ὄντες.

<sup>434</sup> *Phd.* 69 a.-d. τὸ δ' ἀληθὲς τῷ ὄντι ἢ κάθαρσις τις τῶν τοιούτων πάντων <ἡδονῶν καὶ φόβων καὶ τῶν ἄλλων πάντων> τῶν τοιούτων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ἢ.

καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὅς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Αἴδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. εἰσὶν γὰρ δὴ, [ὥς] φασιν οἱ

Los verdaderos bacantes son los que han filosofado rectamente, afirma Platón. No todos los que portan el tirso son verdaderos bacantes, como no todos los que se reclaman filósofos los son en realidad. Los que filosofan rectamente son aquellos que siguen el camino de purificación de las pasiones que acompaña a la sabiduría, los que purificados de este modo ven nacer en sí la templanza, la justicia, la valentía. Aquellos cuya pureza les hace semejantes a la pura luz en la que habita la contemplación que conforma la sabiduría. Tales filósofos son referidos por Platón como bacantes y no simples portadores del tirso.

De nuevo, el calado del itinerario de purificación que despliega la filosofía, su vinculación divina, su potencia transformadora, se pone de manifiesto a través del lenguaje de los misterios. En este pasaje se muestra el cariz del proceso por el que ha de atravesar el que se acerca a los dioses, comprendiendo a los verdaderos filósofos como bacantes que siguen al dios asemejándose a él, purificándose verdaderamente. La convergencia entre el lenguaje de la filosofía y el lenguaje místico que se despliega en este texto sirve para ubicar la correcta comprensión de ambos: si el verdadero filósofo es un bacante, un verdadero seguidor del dios; el verdadero bacante es aquel que filosofa rectamente, que emprende un camino de purificación interior de sus pasiones, el que transforma su disposición interior, preparándose para la contemplación activa, presente, de la inefable belleza del dios.

### ***11.3. El sentido de la relación entre filosofía y teúrgia en la obra de Jámblico.***

Venimos de tratar dos puntos fundamentales en las páginas precedentes: De un lado, la comprensión de la filosofía platónica, que hace suya Jámblico, como camino de liberación y transformación del alma, de apertura a lo divino a través de mediaciones como la contemplación del orden y la armonía del Universo y la belleza misma del mundo. De otro lado, la percepción de los misterios que encontramos en la obra de Platón, el uso que hace del lenguaje místico para referir el camino de la filosofía y la contemplación a la que aspira: la experiencia de la belleza inefable de los principios divinos de lo real. Estos dos puntos han de servir de pilares para abrir el

---

περὶ τὰς τελετάς, “ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι” οὗτοι δ' εἰσὶν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς.

espacio a la reflexión sobre la relación entre filosofía y teúrgia en la obra de Jámblico, sobre su razón de ser y su sentido.

Es necesario abrirse a la profundidad de la comprensión de la auténtica filosofía que encontramos en Platón, tomándola en serio y no suplantándola inconscientemente, en el curso de la argumentación, por la comprensión actual de la filosofía como discurso predicativo. Es necesario tomar en serio los pasajes en que Platón utiliza el lenguaje de los misterios para referirse a la verdadera filosofía, tomar en serio su comprensión del ejercicio de la filosofía desde el lenguaje místico como un camino de iniciación a través de la belleza. Sólo así podremos atender al sentido del intento que lleva cabo Jámblico y comprender su gran valor y su naturaleza filosófica, ligada en todo momento al espíritu de la filosofía platónica.

Platón utiliza el lenguaje de los misterios para poner de manifiesto su comprensión de la filosofía, de su método y de su finalidad. Jámblico se incardina en esta convergencia planteada por Platón para ensayar el mismo movimiento con un nuevo acento: entender los misterios a partir de la comprensión platónica de la filosofía. Esta comprensión de la filosofía ha de servir a Jámblico de clave hermenéutica para intentar una verdadera exégesis de los rituales paganos, de su sentido, de su finalidad.

La noción de teúrgia se dibuja sobre la planta de la auténtica filosofía: su método, su potencia de transformación del alma, de purificación y de liberación de la mirada, su capacidad para abrir una vía de acceso a lo divino, son entendidas desde el método y el poder de transformación del alma de la filosofía platónica. Así, la noción de teúrgia que hallamos en el *De Mysteriis* corre paralela a la noción de la verdadera filosofía que encontramos en el *Protréptico*. 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>435</sup>

Esta comprensión de la filosofía como camino de purificación y de liberación del alma converge con la comprensión de la teúrgia que se muestra en *De Mysteriis* 10.7:

“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>436</sup>

Jámblico halla una clave de comprensión de la teúrgia en su noción de la auténtica filosofía como itinerario de purificación y de liberación del alma. Este camino de transformación de la mirada del alma orienta su hermenéutica de las prácticas rituales: en esta purificación de la mirada emerge la unión del alma a lo divino, como lo que fundamenta el ser mismo del hombre, su sentido más íntimo, su capacidad originaria de experiencia.

La teúrgia no actúa sobre los dioses, concepción ésta fuertemente rebatida por Jámblico como uno de los mayores malentendidos que dañan la verdadera comprensión de la efectividad del ritual. Ésta actúa sobre la mirada del hombre, sobre su capacidad de recibir la potencia inmensa de lo divino. Al igual que la filosofía, la teúrgia busca liberar al alma de las cavernas de sus propias pasiones como vía hacia la experiencia de la divinidad.

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

---

<sup>435</sup> φαίνεται ἡμῖν 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 ἐστὶν ἡ ὄντως εὐδαιμονία, σπουδαστέον περὶ αὐτήν, εἴπερ ὄντως βουλόμεθα μακάριοι εἶναι.

<sup>436</sup> οὐδὲ περὶ μικρῶν οἱ θεουργοὶ τὸν θεῖον νοῦν ἐνοχλοῦσιν, ἀλλὰ περὶ τῶν εἰς ψυχῆς κάθαρσιν καὶ ἀπόλυσιν καὶ σωτηρίαν ἀνηκόντων· οὐδὲ χαλεπὰ μὲν διαμελετῶσιν οὗτοι ἄχρηστα δὲ τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ τὸναντίον τὰ τῆ ψυχῆ πάντων ὠφελιμώτατα· [...] ἐπὶ δὲ τὴν νοητὴν καὶ θεῖαν φύσιν ἀνενεχθέντες.

movimiento desordenado, se purifican de las maneras ateas e impías”<sup>437</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”<sup>438</sup>. 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”<sup>439</sup>.

La tarea misma del camino de transformación propuesto por la filosofía, ordenar el alma de acuerdo a la ordenación y el equilibrio propio de lo divino, alumbrando la comprensión de la operatividad de la teúrgia. Tanto los filósofos como los teúrgos devienen κόσμοι, hombres ordenados. Ambos procuran la ordenación del alma que ha de propiciar su semejanza y su contacto con lo divino.

La filosofía platónica, como hemos visto en las páginas precedentes, apunta a las mediaciones que pueden facilitar esta ordenación del alma, esta alquimia y este ensanchamiento de la mirada: la contemplación de la armonía y el equilibrio del Universo, la atracción que ejerce la belleza del mundo, provocan una unificación paulatina del alma, su adentramiento gradual en la cualidad divina de lo real.

Jámblico extiende el poder de ordenación del alma que tiene la contemplación de la armonía del Universo y el poder de atracción de la belleza a su comprensión de la potencia simbólica de las prácticas rituales. La operatividad propia, la concepción y el sentido de las mediaciones simbólicas que despliega la teúrgia son interpretadas sobre la planta de las mediaciones a las que apunta la filosofía platónica. Éste se inspira en ellas para desarrollar una exégesis potente de las prácticas rituales, de su carácter simbólico, otorgándoles un valor epistémico y una dignidad acordes con su comprensión de la sabiduría como camino de purificación y de liberación que propicia la apertura del alma a lo divino.

---

<sup>437</sup> οὐ δὴ καὶ πᾶσαν ἀρετὴν δέχονται, καὶ χρηστοὶ τοῖς ἡθεσιν ἐπιτελοῦνται καὶ κόσμοι, παθῶν τε ἀπαλλάττονται καὶ πάσης ἀτάκτου κινήσεως, τῶν τε ἀθέων καὶ ἀνοσίων τρόπων καθαρεύουσιν.

<sup>438</sup> οἱ δικαίως φιλομαθεῖς κόσμοί εἰσι καὶ ἀνδρεῖοι.

<sup>439</sup> Θεῖω δὴ καὶ κοσμίω ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμος τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπων γίγνεται.

El símbolo imita la constitución del Universo, su conformación en el orden y la armonía de lo inteligible, adquiriendo su poder de ordenación y de reequilibrio de los movimientos internos del alma, su potencia para asemejar el alma a lo divino. Este proceso de imitación y de semejanza a lo divino a través de la mediación que puede allegarse al alma y prepararla, purificarla y ordenarla, sirve la planta de comprensión del símbolo. La mistagogía oculta en los símbolos a la Jámblico se refiere en *De Mysteriis* 7.1.7, imita a la iniciación misma que la armonía del Universo, su constitución en lo inteligible, puede transmitir al alma. Esta mistagogía, esta iniciación, consiste en una alquimia de la mirada, en una ordenación, en un reequilibrio, que despiertan en ella su capacidad de experiencia de lo divino<sup>440</sup>.

Asimismo, el proceso de atracción que la belleza ejerce sobre la mirada del alma, la potencia para facilitar su adentramiento en la cualidad inteligible de lo real, en la experiencia de la inefable belleza de lo divino, marca el suelo de comprensión del proceso que despierta el símbolo. La potencia de atracción del símbolo, su capacidad para unificar la percepción del alma, conduciéndola a lo divino, se dibuja sobre la dinámica de transformación que abre la escala de ascenso del alma a través de la belleza, tan querida a la filosofía platónica. La belleza es capaz de allegarse al alma, de hacerse accesible a su percepción en la situación de fragmentación en la que se encuentra, de abrir poco a poco su capacidad de recepción de una belleza más honda. La belleza aviva el deseo del alma por lo divino, tomando su medida y ensanchándola, gradualmente, con persuasión y suavidad.

Desde esta comprensión profunda de la naturaleza de la mediación de la belleza en la filosofía platónica, Jámblico despliega su exégesis del carácter simbólico de las prácticas rituales: Al igual que en el proceso de adentramiento en la belleza tiene lugar la unificación de la capacidad de experiencia del alma, a través de los símbolos nuestra capacidad de unificación es impulsada hacia una intensidad mayor (τὴν ἡμετέραν σύνθεσιν ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀφορμῆς εἰς ὀξύτητα πλείονα)<sup>441</sup>. Así como la belleza conduce al alma a la experiencia de lo divino, así también el símbolo actúa en el alma conduciéndola, poco a poco, a la semejanza a lo divino, a su apertura al principio

---

<sup>440</sup> A este respecto, cf. epígrafes 9.2-9.4 del presente estudio, supra p. 248 ss.

<sup>441</sup> Cf. *Myst.* 3.15.20. A este respecto, cf. epígrafe 10.3.1, supra p. 303 ss.

divino de lo real. Solo un ejemplo de esta exégesis de las prácticas rituales es su comprensión del carácter simbólico de la plegaria:

“El tiempo que se consume en ellas nutre nuestro intelecto, hace nuestra alma mucho más amplia para acoger a los dioses, abre a los hombres las cosas de los dioses, acostumbra a los centelleos de la luz, perfecciona poco a poco lo que hay en nosotros para el contacto con los dioses, hasta elevarnos a lo más alto; arrastra hacia arriba suavemente nuestros hábitos discursivos, nos transmite las cosas de los dioses, suscita persuasión, comunión y amistad indisoluble, acrecienta el amor divino, inflama lo divino del alma, purifica el alma de todo lo opuesto, [...] infunde una buena esperanza y la fe en la luz; en una palabra, familiares de los dioses, por así decir, hace a los que se sirven de ellas”<sup>442</sup>

De este modo, la teúrgia se comprende como un itinerario de semejanza y de unión del alma a lo divino, a través de la mediación que facilitan las prácticas rituales. Éstas preparan al alma, la liberan de todo aquello que estorba a “la unión simple que nos liga a los dioses, siempre en acto a la manera del Uno”, van transformando su mirada, ensanchando su capacidad de experiencia del principio divino de lo real.

Esta noción de la teúrgia, que atraviesa el *De Mysteriis*, está estructurada en los mimbres mismos de la comprensión de la auténtica filosofía como camino de semejanza a lo divino: La filosofía recorre este itinerario conducida por la mediación de la belleza, de la contemplación del orden y la armonía del Universo. La teúrgia lo recorre a través del carácter simbólico del ritual, cuya exégesis se asienta en la comprensión de la potencia transformadora de la belleza, del poder ordenador de la contemplación del Universo. La operatividad del símbolo, su naturaleza divina, su carácter gradual, su capacidad para conectar con el alma y elevarla, su razón de ser y su sentido, se inspiran en la naturaleza misma de la belleza, en el poder transformador que le otorga la filosofía platónica.

---

<sup>442</sup> *Myst.* 5.26.28. Ἡ δ' ἐν αὐταῖς ἐγχερόμενος διατριβὴ τρέφει μὲν τὸν ἡμέτερον νοῦν, τὴν δὲ τῆς ψυχῆς ὑποδοχὴν τῶν θεῶν ποιεῖ λίαν εὐρυτέραν, ἀνοίγει δὲ τοῖς ἀνθρώποις τὰ τῶν θεῶν, συνήθειαν δὲ παρέχει πρὸς τὰς τοῦ φωτὸς μαρμαρυγὰς, κατὰ βραχὺ δὲ τελειοῖ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς τὰς τῶν θεῶν συναφάς, ἕως ἂν ἐπὶ τὸ ἀκρότατον ἡμᾶς ἐπαναγάγῃ, καὶ τὰ μὲν ἡμέτερα τῆς διανοίας ἤθη ἡρέμα ἀνέλκει, τὰ δὲ τῶν θεῶν ἡμῖν ἐκδίδωσι, πειθῶ δὲ καὶ κοινωνίαν καὶ φιλίαν ἀδιάλυτον ἐγείρει, τὸν τε θεῖον ἔρωτα συναύξει, καὶ τὸ θεῖον τῆς ψυχῆς ἀνάπτει, ἀποκαθαίρει τε πᾶν τὸ ἐναντίον τῆς ψυχῆς, [...] ἐλπίδα τε ἀγαθὴν καὶ τὴν περὶ τὸ φῶς πίστιν τελειοῖ, καὶ τὸ ὅλον εἰπεῖν, ὁμιλητὰς τῶν θεῶν, ἵνα οὕτως εἴπωμεν, τοὺς χρωμένους αὐταῖς ἀπεργάζεται.

Jámblico utiliza, así, la planta misma de la auténtica filosofía, comprendida por Platón como camino de apertura del alma a la experiencia de lo divino a través de la mediación de la belleza, para generar un marco serio y profundo de comprensión, de ordenación y de criba de los rituales paganos.

Éste busca dignificar los rituales paganos, dar valor a la religión pagana a través de la filosofía de aquél que había erigido en el corazón de su Academia un altar a las Musas. Esta religión, estos rituales, habían abrazado el orden socio-cultural en el que se había desarrollado la filosofía platónica, habían sostenido la visión del mundo que alumbrara las diferentes expresiones del paganismo. Con su degradación y su derrumbe se derrumbaba el orden entero en el que habían habitado los grandes genios del helenismo. La emergencia de una nueva religión amenazaba con relegar a la memoria la estructura misma del mundo en que habitaron los héroes, en que Homero cantaba a sus dioses, en que Sócrates asistía a los simposios, ensalzando los dulces encantos de *Eros*.

Esta nueva religión gozaba de unos jóvenes rituales, bien enhebrados en un marco teórico que debía mucho a la filosofía platónica. La coherencia entre este marco y sus prácticas rituales daba una gran unidad a todas las clases sociales. Las clases intelectuales y el pueblo compartían un mismo suelo que daba una gran solidez a la propuesta cristiana: Un nuevo mundo emergía y un antiguo mundo declinaba, con él llegaba el ocaso del helenismo. Éste pasaría a formar parte del pasado, a servir de fuente de inspiración de un orden socio-cultural ajeno. La Academia, como lugar emblemático de la filosofía y Eleusis, como lugar emblemático de los Misterios, correrían una misma suerte. Ambos pertenecían a una cosmovisión que no sobreviviría a la emergencia de una religión universalista como el cristianismo.

Jámblico era plenamente consciente de esta situación, sabía que si no era posible dar coherencia y solidez a la religión pagana, ésta no podría hacer frente al cristianismo, que el mundo entero que él conocía se vendría abajo. Acomete, entonces, un intento que se incardina en el espíritu mismo de la filosofía platónica y en la convergencia de lenguajes que abriera el propio Platón. Un intento de naturaleza profundamente filosófica: comprender las prácticas rituales del paganismo desde la

filosofía platónica. Intenta, así, dotarlas de coherencia y solidez desde un marco teórico firme que permitiera el renacer de la religión pagana, acercando a las clases intelectuales y al pueblo en la causa común de la defensa del helenismo.

No es el pesimismo de un espíritu acobardado, como se ha venido afirmando<sup>443</sup>, el que hace que Jámblico intente dar cuenta de los rituales paganos, intente entender e interpretar las prácticas de la religión pagana, indagando en su valor epistémico. Antes al contrario, es la fortaleza y la potencia filosófica de un espíritu enamorado de su mundo el que lleva Jámblico a intentar revertir un proceso histórico que amenazaba con derrumbar la vigencia socio-cultural del helenismo.

Por otro lado, tiende a menudo a olvidarse que Jámblico no introduce ningún corte con la línea de pensamiento de raigambre platónica en este punto. Como hemos visto, la convergencia en los lenguajes de la filosofía y de los misterios está ya servida por Platón. Como indica Pepin: “Il a plus d’une fois recouru au rituel et surtout au vocabulaire de l’initiation pour rendre compte de réalités philosophiques”<sup>444</sup>. Desde que éste utilizase el lenguaje de los misterios para referirse al itinerario de la filosofía en el *Banquete* o describiese la contemplación de la belleza primera en los términos de la iniciación en el *Fedro*, ningún platónico ha dejado de pensar, en mayor o menor medida, en el sentido de la relación entre la filosofía y los rituales místéricos<sup>445</sup>. Estos

---

<sup>443</sup> El acobardamiento de los filósofos neoplatónicos de la época les habría llevado a conceder un espacio de privilegio al mundo de la religión. Esta sería la causa del acento que se pone en la comprensión de las prácticas rituales, del lugar que les concede la filosofía en este momento. Esta interpretación, deudora de la posición de Dodds, es seguida por estudiosos de la talla de Saffrey. Éste afirma que: “Renonçant à l’effort de la raison, on souhaite donc de sortir de la nuit de l’esprit par un enseignement venu de l’Au-delà et auquel il n’y a plus qu’à ajouter foi” (*La théurgie chez les néoplatoniciens*, en *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, París, 1990, p.164). Olvida esta posición el ingente esfuerzo racional que llevan a cabo los filósofos de esta época, intentando llevar a cabo una exégesis coherente del papel epistémico de las prácticas rituales del paganismo. Si de algo da muestras la filosofía de la época es de su potencia exegética, de la fortaleza teórica que da lugar a la construcción de sistemas que sirven la planta de integración de las diferentes expresiones del helenismo desde el marco de la filosofía platónica.

<sup>444</sup> *L’initié et le philosophe*, en (*La pureté : quête d’absolu au péril de l’humain*, Matton S. (ed.), París, 1993, p. 105-130), p.110. Artículo sumamente revelador de la percepción de los misterios y el ritual en la obra platónica. Asimismo, a este respecto es clarificador el artículo de Des Places. *Platon et la langue des Mystères*, en (*Études platoniciennes (1929-1979)*, Leiden, 1981, p. 83-98).

<sup>445</sup> Pepin, en el artículo que venimos de citar (p. 121-122), afirma que: “l’influence exercée dans l’Antiquité par ces textes fondateurs du Phédon et du Phèdre dépasse infiniment la sphère des commentateurs scolaires, auxquels peut se rattacher d’une certaine façon le mathématicien Théon de Smyrne, pour s’étendre à toute la tradition des lecteurs de Platon. Ainsi Plutarque (Ier-IIe siècle de notre ère) à qui l’on doit plusieurs témoignages sur l’assimilation de la philosophie à l’initiation, une fois au moins fait état dans cette perspective, de la purification : (le jeune homme bien né qui reçoit un blâme ne doit pas se décourager) « mais, comme dans une initiation où la philosophie est son initiatrice,

han venido a interpretarse desde el lenguaje de la filosofía platónica, desde su comprensión como camino de liberación del alma y de apertura a la experiencia de lo divino. En este sentido, encontramos un texto paradigmático en la obra de Plotino, en él, el lenguaje y la concepción misma del camino propio de la filosofía platónica sirve de planta para la comprensión de la tarea del sacerdote:

“Los sabios de entre los profetas expresan enigmáticamente el modo en que aquél dios es visto. Mas el sacerdote sabio, descifrando el enigma, puede, llegando hasta allá, hacer real la contemplación del sagrario. Y aunque no llegue hasta allá por considerar que el sagrario es cosa invisible como lo es la Fuente y el Principio, sabrá que la visión es del Principio por un principio, y que el consorcio es también de semejante con semejante, no descuidando ninguna de cuantas cosas divinas es capaz el alma de alcanzar aun antes de la contemplación. El resto lo espera de la contemplación; y el resto, para quien ha rebasado ya todas las cosas, no es sino lo que es anterior a todas las cosas”<sup>446</sup>.

Jámblico se incardina en una corriente de filosofía a la que nunca le fue ajeno el mundo de los misterios. Éste no establece ruptura alguna en este punto sino que ahonda en la tarea de reflexionar sobre la relación entre la filosofía y el ritual desde la convergencia de lenguajes que ya planteara Platón, poniendo el acento en la exégesis de las prácticas rituales del mundo pagano por una apremiante necesidad histórica: revertir un proceso que acabaría con la cosmovisión helénica, a la que pertenecía tanto la filosofía de la Academia como los misterios de Eleusis.

Es necesario tener presente la necesidad histórica, para la pervivencia del mundo helenístico, de una renovación de la religión pagana y tomar conciencia de que el mundo de los misterios nunca fue ajeno a la filosofía de raigambre platónica, de que la convergencia entre el lenguaje de la filosofía y el lenguaje místico se halla ya en lugares centrales de la obra de Platón. Es necesario no perder nunca de vista la

---

supporter les purifications et la confusion du début dans l'espoir qu'une douceur, une clarté sortiront de l'inquiétude et du trouble du présent » (*De audiendo*, 16, 47 A) ”

<sup>446</sup> *En.* VI 9.11.25. Σοφοῖς τῶν προφητῶν αἰνίττεται, ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὁρᾶται· σοφὸς δὲ ἱερεὺς τὸ αἰνίγμα συνιεῖς ἀληθινὴν ἂν ποιοῖτο ἐκεῖ γινόμενος τοῦ ἀδύτου τὴν θεάν. Καὶ μὴ γινόμενος δὲ τὸ ἀδύτον τοῦτο ἀόρατόν τι χρῆμα νομίσας καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν, εἰδήσει ὡς ἀρχὴ ἀρχὴν ὁρᾷ καὶ συγγίνεται καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον. Οὐδὲν παραλιπῶν τῶν θείων ὅσα δύναται ψυχῇ ἔχειν καὶ πρὸ τῆς θεάς, τὸ λοιπὸν ἐκ τῆς θεάς ἀπαιτεῖ· τὸ δὲ λοιπὸν τῷ ὑπερβάντι πάντα τὸ ὅ ἐστι πρὸ πάντων.

profundidad y el calado de la auténtica filosofía, tal y como la perfilara Platón, irreducible al discurso predicativo, para que emerja el sentido de la relación entre filosofía y teúrgia.

Esta relación no se limita a que Jámblico se sirviera de los métodos de clasificación de la filosofía para proyectarlos sobre el ámbito de lo divino. No se reduce a que, como afirma Daniela Taormina: “La réflexion philosophique fournit au théologien des critères cohérents et rationnels de classification du divin, et le théurge se sert des appropriations et des évocations d’après cette classification”<sup>447</sup>. Ésta, en todo caso, no sería sino la epidermis de esta relación, su ámbito más bajo y superficial. El verdadero desafío está en pensar cuál es la relación entre filosofía y teúrgia desde la noción de auténtica filosofía que perfila Platón, para la que los modos de clasificación no serían sino su cáscara aparente, tan sólo un aspecto de su nivel discursivo.

La relación entre filosofía y teúrgia adquiere su verdadera dimensión cuando se comprende desde la convergencia entre el itinerario de liberación del alma y de apertura a lo divino planteado por ambas. Si Platón entiende este itinerario filosófico desde el lenguaje de los misterios en lugares centrales de su obra, Jámblico ubica el sentido y la razón de ser de los símbolos y prácticas rituales sobre la planta del camino de liberación de la auténtica filosofía. Esta simbiosis es, quizá, la más fecunda de la historia de la filosofía. En ella, no sólo el ámbito del símbolo y el ritual adquiere firmeza y solidez desde la exégesis que brinda el itinerario filosófico de acercamiento a lo divino, sino que la filosofía gana para sí uno de sus campos más queridos, el de lo simbólico. Como bien apunta Charles-Saget: “Jamblique est le premier philosophe qui ait ouvert à l’ensemble des symboles l’espace de la réflexion philosophique. Ce sont l’anthropologie, la psychanalyse et l’histoire des religions qui en ont à notre époque repris l’étude”<sup>448</sup>.

La comprensión de la relación entre filosofía y teúrgia exige abrirse seriamente a la noción de auténtica filosofía que Jámblico hace suya en el *Protréptico*. La exégesis del sentido del símbolo y de las prácticas rituales se lleva a cabo desde el

---

<sup>447</sup> *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre quatre études*, París, 1999, p. 139.

<sup>448</sup> *La théurgie, nouvelle figure de l’ergon dans la vie philosophique*, en *The divine Iamblicus*, Bristol, 1993, p.113.

itinerario de transformación que se despliega en la obra platónica. No hemos de buscar en la obra de Jámblico a un sujeto analítico que se proponga apoderarse del símbolo desde el pensar discursivo, sino la mirada del filósofo platónico que ha comprendido la importancia de la receptividad, de la sintonía con la sagrada belleza del mundo, su potencia transformadora, como vía de acceso a todo conocimiento verdaderamente filosófico. Esta mirada es la que extiende Jámblico al sentido del símbolo y de las prácticas rituales. Tanto en la belleza como en el símbolo, el sujeto analítico es rebasado, nada hay que dominar, nada que clasificar, la realidad se ofrece a aquel que ha aprendido “a estar muerto con soltura”, al que comprende, como Sócrates, que su saber es nada ante lo divino. Como bien ha visto Charles-Saget, Jámblico como buen platónico pone en cuestión: “la domination de la pensée dianoétique et analytique [...] C’était assurément un moyen d’écarter de l’espace philosophique ce sujet actif et méthodique qui ne peut que croire à une discursivité maîtrisée. Une telle attitude ne fut pas si rare. C’est au contraire un trait de la tradition platonicienne.”<sup>449</sup>

#### ***11.4. Posturas en la comprensión de la relación entre filosofía y teúrgia en la obra de Jámblico.***

Mucho se ha avanzado desde la exégesis del *De Mysteriis* que llevase a cabo Dodds, considerándolo como un manifiesto del irracionalismo. Sin embargo, las posturas actuales, mucho más respetuosas con la obra de Jámblico, no dejan de adolecer de determinadas confusiones que siguen siendo deudoras, de un modo u otro, de esta comprensión. Además, no acaba de tomarse en serio la noción de filosofía que Jámblico hace suya en el *Protréptico*; no acaba de darse por hecho que la filosofía platónica está planteada como un camino activo de acercamiento del alma a lo divino a través de la mediación de la belleza; no se acaba de dar crédito a que la filosofía platónica rebasa con mucho el ámbito predicativo, el arduo trabajo del concepto que ha venido considerándose el centro de la actividad filosófica desde la Ilustración.

Desde este marco, en lugar de intentar comprender el sentido profundo de la exégesis de las prácticas rituales, su convergencia con el camino propio de la auténtica filosofía, con las mediaciones que ésta despliega, se buscan las divergencias que harían de la teúrgia algo alejado de la filosofía. En lugar de contextualizar determinadas

---

<sup>449</sup> Op. cit., p. 114.

afirmaciones en el conjunto del pensamiento de Jámblico, tomando en cuenta la dinamicidad del léxico, tan propia de la filosofía neoplatónica, se sacan de contexto, legitimando la distancia que se tiene ya pensado encontrar con antelación.

El sentido de la relación entre filosofía y teúrgia que comparten prácticamente todos los estudiosos actuales de Jámblico, parte de una posición común: Jámblico se habría distanciado del optimismo antropológico de Plotino, estableciendo una quiebra entre el alma y lo divino. Ello habría introducido una debilidad en el intelecto humano que sería ya incapaz de allegarse a lo divino por sus propias fuerzas. Estos límites impedirían al filósofo obtener la unión a lo divino. Aquí entraría en juego el papel de la teúrgia como un conjunto de símbolos y prácticas rituales no intelectuales capaces de franquear esta distancia, capaces de poner en conexión al alma y lo divino, de llenar el vacío entre el intelecto humano y el Uno que le sería ausente. En este sentido, afirma Daniela Taormina: “Aux limites et à l’inadéquation qui ne permettent au philosophe d’obtenir l’union avec les dieux, est opposée l’efficacité de la théurgie [...] la faiblesse dont souffre l’intellect humain, qui ne réussit pas à s’unir par l’intermédiaire de ses seules forces au divin, avec la nécessité que le divin <sois mis en mouvement par lui-même>, à travers un rite ineffable où opère l’action même des dieux déclenchée par la manipulation des symboles”<sup>450</sup>

La diferencia entre la filosofía y la teúrgia radicaría, entonces, en que la primera confía en la capacidad del alma de allegarse por sí misma a lo divino, por un medio intelectual, por sus propias fuerzas, mientras que la segunda niega esta posibilidad, abriendo una vía alternativa: el carácter inefable de los símbolos, capaces de poner en conexión al alma y a lo divino por una vía no intelectual.

---

<sup>450</sup> Op.cit., p.156. Esta posición es compartida, como hemos visto en el capítulo 6 (supra p. 145), por Luc Brisson que afirma que: “Pour Jamblique, l’âme s’unit complètement au corps [...] le salut de l’âme doit nécessairement venir d’ailleurs, et notamment de la théurgie [...] la vérité ne peut être atteinte qu’au terme d’une révélation que dispensent les dieux eux-mêmes qui apportent ainsi une remède à la faiblesse humaine, et c’est le rite qui permet d’y parvenir” (*Orphée, Pythagore et Platon. Le mythe qui établit cette lignée*, en *Metaphysik und Religion*, Leipzig, 2002, p. 423) ; por Saffrey que afirma que : “Puisque nous ne pouvons plus atteindre cette union par nos propres moyens, force est donc de faire appel à l’art hiératique de la théurgie” (*La Théurgie chez les néoplatoniciens*, en *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, París, 1990, p.167); por Hadot que apunta al “supernaturalisme qui a envahi le platonisme tardif” (*Bilan et perspectives sur les Oracles Chaldaïques*, en Lewy H. *Chaldean Oracles and theurgy*, París, 1978 p.717) ; o por Van Liefferinge que, incluso criticando la exégesis irracionalista de Jámblico, entiende que : “la théurgie que seule peut combler le vide entre l’intellect humain et l’Un qui en est absent” (*La Théurgie: Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège, 1999, p. 125).

Esta posición olvida una serie de elementos teóricos que la ponen en cuestión como una hermenéutica válida. Nos referiremos a tres de ellos. El primero consiste en que una lectura en profundidad de la antropología de Jámblico no permite establecer una quiebra entre el alma y lo divino<sup>451</sup>: el ser mismo del alma es uno con el saber intelectual de lo divino como, leemos en *De Mysteriis* 1.3.5-16<sup>452</sup>, pasaje en el que se apela igualmente a “la unión simple que nos liga a los dioses, [...] siempre en acto a la manera del Uno (ἡ τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδῆς συμπλοκή [...] ἀεὶ κατ’ ἐνέργειαν ἐνοειδῶς)”. Asimismo, olvida esta exégesis, que da por supuesta la debilidad del alma, que hay en ella un principio de conversión a lo inteligible “por el cual somos capaces de liberarnos a nosotros mismos (Κατὰ δὴ ταύτην οἰοί τέ ἐσμεν καὶ ἑαυτοὺς λύειν)”<sup>453</sup>. El segundo elemento teórico a tener en cuenta es la claridad con la que Jámblico plantea la cualidad intelectual del símbolo<sup>454</sup>, mostrada abiertamente en *De Mysteriis* 7.4, donde se afirma, tratando del carácter simbólico del nombre divino que: “lo que hay que retener en los nombres es precisamente aquella huella, intelectual y divina, que constituye un símbolo de la semejanza divina (Ὅσπερ δέ ἐστι νοερός καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικὸς χαρακτήρ, τοῦτον ὑποθετέον ἐν τοῖς ὀνόμασιν)”. Del mismo modo, lejos de considerar que la teúrgia no tiene una naturaleza intelectual, en *De Mysteriis* 5.18.30, se refiere a “la ley intelectual e incorpórea del arte hierática (νοερὸν καὶ ἄσώματον ἱερατικῆς θεσμὸν)”. El tercer elemento a tomar en cuenta es que en la tradición platónica carece de sentido la afirmación de que el alma se allega a lo divino “por sus propias fuerzas”<sup>455</sup>: Las fuerzas con las que el alma se une a lo divino son ya divinas. Todo impulso de apertura del alma a lo divino procede de lo divino del alma, del ser que el alma recibe de lo divino eternamente.

<sup>451</sup> En este momento nos interesa traer a colación este punto en lo que respecta a la relación entre filosofía y teurgia. Para un estudio más pormenorizado de esta cuestión remitimos al capítulo 7.7, supra p. 203.

<sup>452</sup> “Tenemos lo que somos en el saber intelectual de los dioses (ὅπερ ἐσμὲν ἐν τῷ τοὺς θεοὺς εἰδέναι ἔχομεν)”.

<sup>453</sup> *Myst.* 8.7.3.

<sup>454</sup> Para un tratamiento más pormenorizado de este punto, cf. el capítulo 4, supra p. 88.

<sup>455</sup> A este respecto, cf. igualmente el capítulo 4.

En resumen, ni la filosofía propone algo así como la unión del alma a lo divino por sus propias fuerzas, sino que estas fuerzas son ya divinas, ni la teúrgia se asienta sobre una quiebra entre el alma y lo divino, que ésta viniese a remediar por un medio no intelectual. Antes bien, es el carácter intelectual y divino del símbolo el que es capaz de despertar al alma a su cualidad divina, al saber intelectual de los dioses, en el que radica su esencia.

Se hace necesaria otra vía hermenéutica capaz de dar cuenta del sentido de la relación entre filosofía y teúrgia en la obra de Jámblico. Una vía que aprecie la convergencia entre el itinerario de la auténtica filosofía, planteado en el *Protréptico*, y el itinerario de la teúrgia propuesto en el *De Mysteriis*. Una vía que ponga de manifiesto la estrecha relación existente entre las mediaciones que despliega la filosofía y las que despliega la teúrgia, la estrecha relación existente entre el símbolo y la belleza.

Si esto se ha perdido de vista es quizá por una lectura descontextualizada de *De Mysteriis* 2.11.16. Reproducimos aquí las líneas que hemos de tener presentes para entender y rebatir la exégesis sobre la que se ha basado una comprensión de la relación entre filosofía y teúrgia que creemos errónea, por no lograr la integración del conjunto del pensamiento de Jámblico, dejando abiertas paradojas e incoherencias entre los diferentes pasajes de su obra<sup>456</sup>:

“Y tampoco el pensamiento (ἔννοια) une a los teúrgos con los dioses, pues en tal caso ¿qué impediría a los que filosofan especulativamente (τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας) tener la unión teúrgica con los dioses? Ahora bien, la verdad no es así, sino que la unión teúrgica es infundida por la eficacia de aquellas obras que son inefables y que, por encima de toda intelección (ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν), son llevadas a cabo como corresponde a lo divino, así como por el poder de los símbolos silenciosos, comprendidos por los dioses solamente. Por ello, tampoco los llevamos a cabo con el pensar (νοεῖν), pues, en tal caso, su

---

<sup>456</sup> Este pasaje ha sido ya analizado en relación al carácter intelectual de símbolo en el capítulo 4 (supra p. 91 ss.). Ahora lo trataremos a colación por constituir su lectura una clave fundamental en la que se dirime el sentido de la relación entre la filosofía y la teúrgia.

actividad sería intelectual y producto nuestro (νοερά αὐτῶν ἢ ἐνέργεια καὶ ἀφ' ἡμῶν ἐνδιδομένη)<sup>457</sup>.

Este pasaje se ha leído sin tomar en cuenta su inserción en el conjunto del *De Mysteriis* y en el conjunto de la obra de Jámblico, dejando de lado la noción de filosofía que éste hace suya en el *Protréptico*. Se ha tomado como núcleo de una posición hermenéutica que tal vez proyecte sobre este texto algo que éste no dice, algo que se piensa con antelación y orienta su lectura, que viene a legitimar esta posición previa. En lugar de intentar comprender su sentido atendiendo a su inserción en la totalidad del pensamiento de Jámblico y tomando en cuenta la dinamicidad significativa del léxico tan propia de su filosofía, se ha preferido leerlo aisladamente. Con ello surgen irremediabilmente multitud de paradojas que intentan explicarse en términos cronológicos<sup>458</sup> o incluso apelando a una doble personalidad<sup>459</sup> de Jámblico.

Nosotros pensamos que es necesario leer este pasaje en conexión con el resto del *De Mysteriis* y con el conjunto del pensamiento de Jámblico, tomando en cuenta un estudio estructural y semántico del léxico. Un estudio serio que delimite la dinamicidad significativa de un término a través del análisis de los contextos en los que aparece. Sólo así podremos intentar dejar hablar al texto, en lugar de proyectar significados erróneos sobre términos claves, incurriendo en contradicciones con el conjunto de la obra y planteando incoherencias básicas en el pensamiento de Jámblico.

En este texto se ha querido leer el carácter no intelectual del símbolo, que vendría a suplir, precisamente, la imposibilidad de que los filósofos especulativos

---

<sup>457</sup> οὐδὲ γὰρ ἡ ἔννοια συνάπτει τοῖς θεοῖς τοὺς θεουργοὺς· ἐπεὶ τί ἐκόλυε τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας ἔχειν τὴν θεουργικὴν ἔνωσιν πρὸς τοὺς θεοὺς; νῦν δ' οὐκ ἔχει τό γε ἀληθὲς οὕτως· ἀλλ' 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 ἢ ἐνέργεια καὶ ἀφ' ἡμῶν ἐνδιδομένη·

<sup>458</sup> Esta posición propone la anterioridad del *Protréptico* sobre el *De Mysteriis*. B. D. Larsen se inclina por esta hipótesis, aún 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. Op. cit., n. 86). En todo caso, antes de proponer como solución a las supuestas paradojas que plantea la obra de Jámblico una evolución más que incierta de su pensamiento, es necesario explorar su sentido interno, sus líneas de coherencia, por ver si la paradoja no es proyectada por la exégesis misma.

<sup>459</sup> Cf. Des Places E.. *La religion de Jamblique, Études platoniciennes* (1929-1979), Leiden, 1981, p. 337.

alcancen la unión con los dioses, por centrar su actividad en el intelecto. Sin embargo, para mantener esta lectura habría que suponer que Jámblico se contradice a sí mismo no ya de una obra a otra sino de un pasaje a otro de la misma obra. Pues, como venimos de recordar, en *De Mysteriis* 7.4, al tratar del carácter simbólico de los nombres divinos, éste apela a “aquella huella, intelectual y divina, que constituye un símbolo de la semejanza divina (νοερὸς καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικὸς χαρακτήρ)”.

A través del estudio estructural y semántico del léxico referido a lo intelectual podemos hallar una lectura coherente de este texto, acorde con el conjunto del pensamiento de Jámblico. En el análisis del léxico referido a lo intelectual que llevamos a cabo en el capítulo 4 vimos que éste no tenía un significado unívoco sino que, dependiendo de los contextos, venía a referirse al conocimiento discursivo o al saber intelectual de lo divino. Veíamos cómo esta dinamicidad significativa encontraba su razón de ser en los diversos niveles perfilados en la cartografía epistémica que encontramos en su obra, así como en la doble vertiente del *logos* propio del hombre, que puede considerarse como un intelecto particular, la ontológica y la lógico-predicativa. Esta última, queda asociada en múltiples lugares de la obra de Jámblico al conocimiento propiamente humano, al que se desarrolla en el nivel discursivo: este conocimiento es “intelectual y producto nuestro”. Sin embargo, el ámbito intelectual puede quedar referido también al saber intelectual de los dioses y, en este caso, no puede ser considerado, en modo alguno, como “producto nuestro”. Si bien no por ello es extraño al alma del hombre sino que constituye su misma esencia “tenemos lo que somos en el saber intelectual de los dioses” leemos en *De Mysteriis* 1.3.5-16.

Si tomamos en cuenta esta dinamicidad del léxico referido a lo intelectual no debe ya extrañarnos que Jámblico apunte al carácter “intelectual y divino (νοερὸς καὶ θεῖος)” del símbolo en *De Mysteriis* 7.4 y que en *De Mysteriis* 2.11.16 afirme que no lo llevaremos a cabo con el pensar (νοεῖν), pues entonces su actividad sería “intelectual y producto nuestro (νοερὰ καὶ ἀφ' ἡμῶν ἐνδιδομένη)”: El símbolo, precisamente por tener un carácter “intelectual y divino”, por quedar referido al saber intelectual de los dioses, no puede ser “intelectual y producto nuestro”, es decir, no

puede quedar vinculado al pensar predicativo, ni reducirse al carácter lógico del discurso. El símbolo trasciende el pensar discursivo para procurar el acercamiento del alma al saber intelectual de los dioses, a su naturaleza contemplativa.

No es nuestra intención extendernos más sobre este punto, ampliamente desarrollado en el capítulo 4 del presente estudio, sino traerlo a la memoria para plantear la siguiente pregunta: Si el ejercicio del pensar (νοεῖν) al que apunta Jámblico en este texto, en tanto que considerado como “producto nuestro”, queda referido al pensar lógico-discursivo ¿Qué hemos de entender por esta filosofía especulativa a la que queda vinculado este ejercicio del pensar? ¿Acaso no deberemos entender aquella filosofía especulativa que reduce su actividad al ámbito del pensar discursivo?, ¿Aquella filosofía tan criticada por filósofos como Epicteto por centrarse en el ámbito lógico, en el manejo de clasificaciones y silogismos, sin preocuparse por la transformación activa del alma, por su apertura actual a lo divino? ¿Acaso no serían estos filósofos especulativos aquellos que portan el tirso sin ser verdaderos bacantes, siendo así que la verdadera filosofía es aquella que atrae con suavidad el ojo del alma y lo eleva a las alturas<sup>460</sup>?

El ejercicio del pensar (νοεῖν) que queda referido en este pasaje de *De Mysteriis* 2.11.16 y los pensamientos que de él derivan no deben confundirse con el saber intelectual de los dioses ni con las intelecciones puras e irreprochables que el alma recibe de los dioses eternamente, a través de las cuales ha de unirse a lo divino, como leemos en *De Mysteriis* 1.3.30<sup>461</sup>. Así como la filosofía especulativa vinculada al pensar lógico-discursivo no debe confundirse con “el filosofar acorde con nosotros (ἡμῖν συμβαλλόμενον τὸ φιλοσοφεῖν)”<sup>462</sup>, aquel que nos lleva a contemplar el reino de los dioses (θεώμενοι τὴν τῶν θεῶν ἀρχήν), con aquella filosofía que “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”<sup>463</sup>. Esta es la filosofía, la que se concibe como un itinerario activo de transformación del

---

<sup>460</sup> Cf. *R.* 533d.

<sup>461</sup> ταῖς δὲ καθαραῖς καὶ ἀμέμπτοις νοήσεσιν αἷς εἴληφεν ἐξ αἰδίου παρὰ τῶν θεῶν, ταύταις αὐτοῖς συνηρημένῃ.

<sup>462</sup> *Protr.* 61.1

<sup>463</sup> *Ibid.* 70.10.

alma a través de la belleza, la que contempla al Uno que es el fin de toda contemplación<sup>464</sup>, la que apunta a una única ascensión que nos lleva a la divinidad<sup>465</sup>, la que ha de tomarse en cuenta, si queremos delimitar con claridad y sin contradicciones la relación entre filosofía y teúrgia que encontramos en el pensamiento de Jámblico.

Ese otro modo del filosofar, el que se ocupa de los pensamientos que son producto nuestro, de las clasificaciones y los silogismos, es sólo el nivel más bajo de la filosofía. Esta filosofía especulativa no carece de importancia, queda referida a la razón discursiva, la orienta y ha de reflejar siempre la contemplación más alta del alma en un medio distinto. Pero este modo del pensar, esta filosofía especulativa, no puede alcanzar una unión a lo divino que exige una transformación de la mirada del alma, una ordenación y un equilibrio de todas sus potencias, una apertura activa de la experiencia del alma, hasta tomar la forma de la divinidad.

Si reducimos el estudio de la relación entre filosofía y teúrgia a este modo lógico del filosofar nuestro análisis quedará siempre incompleto, afectado de todo tipo de incoherencias con el conjunto de la obra de Jámblico, con la comprensión de la filosofía que encontramos en el *Protréptico*, con la valoración del saber intelectual que encontramos en el *De Mysteriis*. No seremos capaces de comprender el carácter intelectual del símbolo, hurtando a la teúrgia todo su valor contemplativo, como no seremos capaces de comprender su relación con esa filosofía auténtica en la que Jámblico cifra la verdadera felicidad del alma. Nos moveremos entre la comprensión de la teúrgia como un ámbito anti-intelectual o como un ámbito solamente supra-intelectual<sup>466</sup>. Sin llegar a entender cuál es su verdadera vinculación con la filosofía. Sin llegar a comprender que el símbolo, al igual que la belleza, tiene una naturaleza intelectual, que a través de la intelección atrae al ojo del alma hacia la fuente que está

---

<sup>464</sup> Ibid. 23.20. τοῦ τε ἐνὸς ὄντα θεωρητικόν, ὅπερ τέλος ἐστὶ πάσης θεωρίας.

<sup>465</sup> Ibid. 24.14. εἰς μίαν τὴν ἐπὶ τὸν θεὸν ἀνήκουσαν ἀναγωγὴν.

<sup>466</sup> En este sentido, afirma Van Liefferinge en su estudio (Op. cit, p. 124), que: “La religion proposée par Jamblique dans le *De Mysteriis* doit être perçue, non comme une religion anti-intellectuelle, comme dit H-D Saffrey, mais comme un religion ultra intellectuelle”. Esta exégesis, mucho más respetuosa con la obra de Jámblico, tiende, sin embargo a olvidar la importancia que en el *De Mysteriis* tiene el saber intelectual, así como la naturaleza intelectual y divina del símbolo. Ciertamente la culminación de la unión a lo divino a la que conduce la teúrgia es supra-intelectual, pero en el mismo sentido en que es supra-intelectual la culminación de la unión a la que conduce el itinerario que abre la filosofía de Plotino.

más allá de toda intelección. Que la fuente en la que el símbolo encuentra su sentido y su raíz es supraintelectiva, como lo es la fuente de la belleza, pero que no por ello deja de expresarse en la intelección, de dotar a la contemplación de la infinita riqueza de su inmensa potencia creadora: Las obras inefables y los símbolos que se despliegan en el marco de la teúrgia se llevan a cabo por encima de toda intelección, su centro mismo, su potencia más alta se cumple según ese modo inefable, superior y más simple<sup>467</sup>. Pero ello no significa que los símbolos no tengan una naturaleza intelectual y divina, que expresen en esta cualidad intelectual la infinita potencia que está por encima de toda intelección, atrayendo, a través de la intelección, el ojo del alma hacia la fuente de toda intelección.

La teúrgia tiene un ámbito supraintelectual como lo tiene la filosofía en Plotino, y tiene un ámbito intelectual como lo tiene también esta filosofía. El símbolo y la belleza corren paralelos en tanto que mediaciones que facilitan una apertura paulatina, gradual, del alma a lo que está más allá de toda intelección. En este punto, se ha querido abrir una brecha entre el itinerario de unión a lo divino propuesto por la filosofía de Plotino y el que abre la teúrgia en Jámblico. Este último, según Van Liefferinge, habría querido sobrepasar a Plotino, que encara el alcance del Uno por un método subjetivo, proponiendo para este propósito a la teúrgia, en tanto que conjunto de símbolos y rituales<sup>468</sup>. En este mismo sentido, Charles-Saget, que se da cuenta del vocabulario próximo a Plotino que utiliza Jámblico, concediendo a la teúrgia un poder unificante sobre el alma, se pregunta, sin embargo: “Comment accorder cette fonction à des gestes, à des images que la vie noétique chez Plotin, devait dépasser ? ”<sup>469</sup>. Asimismo, Hadot contrapone la experiencia unitiva plotiniana, que se cumpliría en una unión directa e inmediata con el principio fundamental del ser, a la unión a lo divino que procura la teúrgia, mediada por ritos y símbolos<sup>470</sup>.

---

<sup>467</sup> En *Myst.* 7.4.4 se refiere Jámblico a esta cualidad del símbolo, al afirmar que los nombres divinos poseen: “un modo de significar en unión intelectual con los dioses (κατὰ νοῦν τοῖς θεοῖς συνηνωμένος), ya intelectualmente (νοερώς), ya incluso de una manera inefable, superior y más simple (ἀφθέγκτως καὶ κρειττόνως καὶ ἀπλουστέρωσ)”. Esta profundidad creciente de lo simbólico se corresponde con la comprensión de la naturaleza de la sabiduría en *Protr.* 18.6: “Es una visión de los inteligibles y es también el poder de las actividades más divinas y perfectas (τῶν τε νοητῶν ἐστιν ὄψις καὶ δύναμις τῶν θειοτάτων καὶ τελειοτάτων ἐνεργειῶν ὑπάρχει”.

<sup>468</sup> Cf. *Op. cit.*, p.124.

<sup>469</sup> *Op. cit.*, p.109.

<sup>470</sup> Cf. *Op. cit.*, p. 717.

Esta exégesis pierde de vista la gran importancia que Plotino concede a la belleza como mediación que conduce al alma gradualmente a la experiencia de la unión a lo divino. La cualidad inmediata, directa, simple, de la unión, no excluye la importancia de la mediación de la belleza, que se allega al alma y eleva su mirada, que la ensancha y la prepara para la simplicidad de esta unión. Numerosos son los pasajes en los que Plotino apunta a esta cualidad de la belleza que, como huella del Bien, es capaz de atraer y despertar la mirada del alma, citamos, como ejemplo, uno de ellos:

“Digamos primero en qué consiste *la belleza que hay en los cuerpos*. Efectivamente, es algo que se hace perceptible aun a primera vista, y el alma se pronuncia como quien comprende y, reconociéndolo, lo acoge y como que se ajusta a ello. En cambio, si tropieza con lo feo, <se repliega>, y reniega y disiente de ello porque no sintoniza con ello y está ajena a ello. Pues bien, nuestra explicación es que, como el alma es lo que es por naturaleza y por su relación a la Esencia que es superior entre los seres, *en cuanto ve cualquier cosa de su estirpe o una huella de lo de su estirpe, se alegra y se queda emocionada y la relaciona consigo misma y tiene remembranza de sí misma y de los suyos*”<sup>471</sup>.

Jámblico extiende este poder mediador de la belleza al ámbito del ritual. Los símbolos, imitando a la belleza misma del cosmos, buscan atraer la mirada del alma, dar proporción a sus movimientos internos, prepararla para acoger a lo divino. El poder unificante del símbolo es el mismo poder unificante de la belleza. Del mismo modo que la vida noética en Plotino ha de trascender el aspecto exterior de la belleza, la contemplación de lo divino en Jámblico ha de trascender el aspecto exterior de los símbolos, debe retener en ellos “la huella intelectual y divina de la semejanza divina”. Esta huella atrae al alma a una unión a lo divino que sólo puede ser directa, inmediata, simple. Pero que no por ello deja de verse facilitada por las mediaciones que cuidan de la naturaleza del alma, que provocan la alquimia de su percepción en un divino cuidado de sí. Largo y dificultoso es el camino que conduce al alma a la unión a lo

---

<sup>471</sup> *En. I 6.2.1.* Λέγωμεν τί διητά ἐστι τὸ ἐν τοῖς σώμασι καλὸν πρῶτον. Ἔστι μὲν γάρ τι καὶ βολή τῆ πρώτῃ αἰσθητὸν γινόμενον καὶ ἡ ψυχὴ ὡσπερ συνειῶσα λέγει καὶ ἐπιγνοῦσα ἀποδέχεται καὶ οἶον συναρμόττεται. Πρὸς δὲ τὸ αἰσχροὺν προσβαλοῦσα <ἀνίλλεται> καὶ ἀρνεῖται καὶ ἀνανεύει ἀπ' αὐτοῦ οὐ συμφωνοῦσα καὶ ἀλλοτριουμένη. Φαμέν δὴ, ὡς τὴν φύσιν οὔσα ὅπερ ἐστὶ καὶ πρὸς τῆς κρείττονος ἐν τοῖς οὐσίσι οὐσίας, ὅ τι ἂν ἴδη συγγενὲς ἢ ἴχνος τοῦ συγγενοῦς, χαίρει τε καὶ διεπτόηται καὶ ἀναφέρει πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀναμιμνήσκειται ἑαυτῆς καὶ τῶν ἑαυτῆς.

divino, desde la situación de indigencia cognoscitiva en que se encuentra, perdida en un mar de pasiones y desconcierto. Sin embargo, esta unión simple, directa, se cumple en un instante eterno en el que el alma recibe en sí la inmensa belleza que forma el cosmos.

## CONCLUSIONES.

Tras el estudio que hemos llevado a cabo de cara a dilucidar la naturaleza y la función del símbolo en el *De Mysteriis*, vamos a exponer las conclusiones que se derivan de cada uno de los bloques temáticos que hemos ido tratando. Atenderemos por orden a las conclusiones que se derivan de cada uno de ellos, dando una visión sinóptica de nuestro trabajo. Las agruparemos de acuerdo a cada una de las partes de las que consta la presente investigación. Éstas acompañarán en su extensión a la extensión requerida por cada una de estas partes. Comenzamos por las conclusiones referidas a la primera parte en la que acometimos un acercamiento inicial al símbolo a través del primer contacto con los textos más relevantes en los que aparece.

### ***1. Conclusiones referidas a la primera parte: primer acercamiento al símbolo.***

El estudio llevado a cabo en esta primera parte nos permite concluir que en el *De Mysteriis* se halla un doble tratamiento del símbolo. Éste es contemplado por Jámblico bajo dos perspectivas: Una de ellas es la perspectiva ontológica, otra la perspectiva epistémica. Del acercamiento a los textos en los que se trata bajo la perspectiva ontológica podemos concluir la íntima relación del símbolo con la imagen (εἰκὼν). Ésta, lejos de comprenderse como un doble de otra realidad “más real”, es comprendida como expresión y manifestación de las primeras causas en la conformación de la multiplicidad de las formas de lo real. El símbolo, desde esta perspectiva ontológica, muestra su íntima conexión con esta cualidad creativa y expresiva de la imagen. En este sentido, el proceso que tiene lugar en el ámbito simbólico es comprendido a través de la analogía con la potencia generadora de la naturaleza.

Podemos concluir que esta vertiente ontológica del símbolo, comprendida a través de la dinámica misma de formación de los seres, es uno de los pilares fundamentales de lo simbólico. La teúrgia y la actividad simbólica que se desarrolla en su seno se hallan en íntima conexión con las causas formativas de la realidad. El proceso generador de la demiurgia y el proceso de expresión simbólica corren en paralelo, mostrando la relevancia ontológica del símbolo.

Unida a esta perspectiva ontológica encontramos la perspectiva epistémica. La segunda se halla vinculada internamente en su sentido a la primera, sosteniéndose en ella. Del acercamiento a los textos en los que se trata el símbolo bajo la perspectiva epistémica concluimos que pueden distinguirse dos tipos de símbolos según su nivel de significación y la mayor o menor profundidad con que movilizan al alma. El primero podría ser denominado símbolo analógico, por ubicarse en el ámbito de la predicación analógica. Éste se sustenta en la capacidad de una imagen simbólica, que se vierte en el seno del discurso, de remitir a un atributo de lo divino a través de la semejanza. El siguiente ejemplo mostraría el modo de funcionamiento de este tipo de símbolo: igual que el sol ilumina todo lo visible, así, del mismo modo, la divinidad es luz para lo inteligible. El símbolo analógico tiene la potencia de ordenar la capacidad de comprensión del alma, de movilizarla y prepararla desde el discurso. El segundo tipo de símbolo podría denominarse símbolo unitivo por el modo en que opera en el alma. Éste trasciende el orden del discurso para conducir al alma a la contemplación actual, presente, del principio originario divino. Este tipo de símbolo constituye el pilar de la teúrgia y conforma el centro mismo del tratamiento de lo simbólico que encontramos en el *De Mysteriis*. Por ello nuestra atención se ha centrado en él en la mayor parte de la presente investigación. Un ejemplo de este tipo de símbolo son los nombres divinos.

Ambos tipos generales de símbolo, el analógico y el unitivo, se asientan en la potencia evocadora de la semejanza. De su tratamiento concluimos que esta semejanza se sitúa a diferentes niveles según el tipo de símbolo. El símbolo analógico se apoya en una semejanza más superficial, que puede ser vertida en el orden del discurso. El símbolo unitivo se asienta en una semejanza más honda que lo dota de la capacidad no ya de evocar una comprensión imaginativa o conceptual sino de hacer presente en el alma, de modo actual, la contemplación de lo divino.

Por último, este primer acercamiento nos lleva a concluir la sinonimia de los términos *σύμβολον* y *σύνθημα*. Éstos son tratados como sinónimos en el *De Mysteriis*, como puede apreciarse en los pasajes 1.21.14, 6.6.2, 4.2.25 y en la lectura conjunta del pasaje 7.4.4 y 1.12.30 (Cf. pág. 37 y notas 23 y 24).

## **2. Conclusiones referidas a la segunda parte: símbolo y conocimiento.**

El segundo bloque temático que hemos tratado en nuestro estudio estaba dedicado a la ubicación del símbolo en la cartografía epistémica que perfila Jámblico en el *De Mysteriis*, así como al análisis de la naturaleza intelectual del símbolo. Asimismo, nos fue necesario tratar la relación del alma con el intelecto de cara a profundizar en la naturaleza y la función de lo simbólico.

La primera cuestión, la ubicación del símbolo en la cartografía epistémica que perfila el *De Mysteriis*, nos llevó a indagar en la noción de conocimiento que encontramos en esta obra. La primera conclusión que resulta de este estudio apunta a que la complejidad en la noción del conocimiento que hallamos en ella no se deja apresar por la hermenéutica que lleva a cabo Dodds. Según esta hermenéutica estaríamos ante un “manifiesto del irracionalismo”, de modo que con el símbolo la filosofía de Jámblico se introduciría en el ámbito de lo irracional. Esta línea de interpretación no se hace cargo de una parte importante de las afirmaciones llevadas a cabo expresamente en esta obra. Asimismo, muestra su incapacidad para dar una visión de conjunto que abrace comprensivamente su sentido interno. Ello nos llevó a sentir la necesidad de ensayar un cambio de perspectiva en el estudio de los textos, con el fin de minimizar la proyección de sistemas lógico-conceptuales ajenos a esta obra. Para ello hemos procurado partir de un estudio en profundidad de los textos mismos y de los sistemas léxicos que operan en ellos, analizando detenidamente el valor semántico y la estructura de los términos que se refieren al conocimiento.

De este estudio, en el que hemos llevado a cabo un análisis comparativo de los términos  $\gamma\tilde{\nu}\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma/\epsilon\tilde{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$  en *De Mysteriis* 7.4.4-27 con otros pasajes de esta obra, entre ellos 1.3.2-18, podemos concluir que el término  $\gamma\tilde{\nu}\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$  viene a utilizarse con una gran dinamicidad semántica que sólo puede discernirse a través de un análisis estructural de los contextos en los que aparece. Este término apunta al conocimiento propio del ámbito dianoético cuando viene referido a nosotros, como en *De Mysteriis* 7.4.4. En cambio, en la medida en que se asocia a los dioses apunta al ámbito intelectual, como en *De Mysteriis* 1.3.2. El término  $\epsilon\tilde{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$  viene a significar, en todos los casos, el ámbito intelectual, el saber contemplativo que une al hombre con los dioses. De este modo, el término  $\gamma\tilde{\nu}\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$  se ubica como término genérico en cuanto que puede abrazar

en su significación ambos modos de conocimiento, especificando su significación según los contextos.

A partir de este estudio, podemos, asimismo, concluir una jerarquía determinada en los modos de conocimiento que quedan designados con términos específicos. Esta jerarquía está compuesta por tres niveles de conocimiento. Un nivel inferior que corresponde al conocimiento dianoético, aquél que compete al ámbito de la discursividad y del razonamiento. Éste se designa con el término *γνώσις* cuando este término viene asociado a nosotros. Un nivel intermedio que corresponde al saber intelectual, aquél que trasciende la dualidad que se da al nivel del razonamiento, para cumplirse desde la esencia misma del alma. Este saber es designado por el término *γνώσις* cuando viene asociado a los dioses y por el término *εἶδησις*, que en todos los casos está vinculado al saber intelectual de los dioses en el que “tenemos lo que somos”. Un tercer nivel que se sitúa en la raíz misma de la esencia del alma, trascendiendo el nivel de la esencia para abrazarlo desde su fuente. Este nivel trasciende el conocimiento en los dos sentidos antes señalados, para ser designado en términos de contacto o unión a lo divino. Antecede ontológicamente a los anteriores y los sostiene. De cara a la explicitación de esta jerarquía presentamos un esquema de los términos que se asocian a cada uno de los niveles:

1-En el nivel inferior estaría el conocimiento predicativo, “todas las cavilaciones y explicaciones discursivas” como se expresa en *Myst.* 7.4.9. – *γλῶζῆο(ήκίλ)*

2-En el nivel intermedio estaría el conocimiento unido a los dioses por el intelecto que corresponde al nivel esencial del alma - *ή περὶ θεῶν ἔκθῆνο γλῶζῆο(Myst. 1.3.2.) = τὸ τοὺς θεοὺς εἰδέλαη(Myst. 1.3.18).*

3-El tercer nivel se significa en términos de contacto o de unión, ámbito que trasciende la esencia y la fundamenta - *ή πρὸς τὸ θεῖον ζπλαθή (Myst. 1.3.7) = ή τῶν θεῶν ἐξηρημένη μονοειδής ζπκπινθ ή (Myst. 1.3.10).*

A partir del tratamiento de la cualidad propia de los nombres divinos en su carácter simbólico en *De Mysteriis* 7.4.4-27 concluimos que el lugar del símbolo en la cartografía de los modos de conocimiento que dibuja el *De Mysteriis* se sitúa propiamente en el ámbito intelectual, nivel que, como hemos subrayado viene significado por el término  $\gamma\omega\sigma\iota\varsigma$  cuando éste asocia a los dioses y por el término  $\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$  en todos los casos. Asimismo, el símbolo abraza, en el núcleo mismo de su sentido, el nivel de la unión a lo divino. Ambos niveles vendrán a constituir la naturaleza propia de lo simbólico no en tanto que modos excluyentes sino en tanto que grados diferentes de profundidad en un mismo itinerario epistémico. Este carácter propio de lo simbólico trasciende el nivel de conocimiento discursivo, que es designado por el término  $\gamma\omega\sigma\iota\varsigma$  cuando viene asociado a nosotros.

Este carácter intelectual del símbolo es puesto en cuestión por estudiosos de la talla de Saffrey, Hadot o Luc Brisson, que, en este punto, se sitúan en la línea de interpretación delimitada por Dodds. Éstos se apoyan en una lectura determinada de *De Mysteriis* 2.11.16. En este texto viene a verse el ejemplo de la pérdida de confianza en la potencia del intelecto que habría invadido el Neoplatonismo tardío, lo que le habría llevado a abandonarse a mediaciones de corte irracional. Esta interpretación plantea, sin embargo, problemas de incompatibilidad entre diferentes pasajes. Concretamente, hace imposible la lectura conjunta de *De Mysteriis* 2.11.16, donde supuestamente se estaría afirmando el carácter no intelectual del símbolo y de *De Mysteriis* 7.4.4 donde se afirma expresamente el carácter intelectual de los nombres divinos en su carácter simbólico. En el modo en que se lean estos textos se juega la comprensión de la naturaleza del símbolo. Por ello, hemos propuesto poner entre paréntesis las teorías acerca del carácter irracional del símbolo y atender a los textos mismos, ahondando en el sentido interno de las afirmaciones acerca de la condición intelectual del símbolo que se llevan a cabo en ellos. Con este fin hemos acudido a un estudio estructural y semántico del léxico referido a lo intelectual.

Este análisis nos proporciona las claves que nos permiten resolver la aparente contradicción entre estos dos pasajes. La contradicción a la que nos referimos sería la siguiente:

-En *De Mysteriis* 2.11.16 se afirma en relación a las obras inefables y a los símbolos silenciosos que “tampoco los llevamos a cabo con el pensar, pues, en tal caso, su actividad sería *intelectual y producto nuestro* (νοερά αὐτῶν ἢ ἐνέργεια καὶ ἀφ’ ἡμῶν ἐνδιδομένη)”.

-En *De Mysteriis* 7.4.11 se afirma en relación a los nombres divinos en su naturaleza simbólica que “lo que hay que retener en los nombres es precisamente aquella huella, *intelectual y divina*, que constituye un símbolo de la semejanza divina (νοερός καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικὸς χαρακτήρ)”.

Así, en el primer pasaje se estaría afirmando el carácter no intelectual del símbolo para en el segundo afirmar que lo que hay que retener en los nombres divinos en su cualidad simbólica es la huella intelectual y divina que constituye un símbolo de la semejanza divina.

El estudio que hemos llevado a cabo nos permite concluir que esta aparente contradicción apunta a la dinamicidad semántica del léxico referido a lo intelectual, no tomada en cuenta por las exégesis que niegan el carácter intelectual del símbolo. A través del análisis de los textos hemos llegado a la conclusión de que esta dinamicidad semántica corre paralela a la observada para el término γνῶσις. Cuando el término νοερός se asocia a “nosotros” queda referido al ámbito discursivo y del razonamiento. En cambio, cuando se asocia a lo divino queda referido al saber contemplativo que se da en la semejanza y la unidad de los contrarios.

De este modo, cuando se afirma en *De Mysteriis* 2.11.16 que “tampoco los llevamos a cabo con el pensar, pues en tal caso su actividad sería *intelectual y producto nuestro*”, se apunta a que la actividad simbólica trasciende el ámbito del razonamiento, a que no pertenece al orden lógico-predicativo. En cambio, cuando se afirma en *De Mysteriis* 7.4.11 que “lo que hay que retener en los nombres es precisamente aquella huella *intelectual y divina*, que constituye un símbolo de la semejanza divina”, se apunta a que el ámbito propio del símbolo es el saber contemplativo de lo divino. Este saber, por su misma cualidad unitiva, trasciende el ámbito del razonamiento, los utillajes básicos de toda argumentación son trascendidos

en una contemplación donde desaparece la oposición misma entre contemplador y contemplado.

Las afirmaciones que se llevan cabo en estos dos pasajes pasan, así, a ser complementarias, mostrando el sentido inherente a la jerarquía en los modos de conocimiento que encontramos en el *De Mysteriis*. Su lectura conjunta pone de manifiesto el carácter “intelectual y divino” del símbolo que trasciende el ámbito del conocimiento discursivo, aquel que viene a ser referido como “intelectual y producto nuestro”. De esta manera, concluimos que la oposición trazada en *De Mysteriis* 2.11.16 no es, como a primera vista pudiera parecer, entre el conocimiento intelectual en términos genéricos y la actividad simbólica sino entre un modo de conocimiento divino, al que pertenece el símbolo, y un modo de conocimiento lógico-predicativo que es producto nuestro. No es el carácter no intelectivo del símbolo lo que se está señalando de modo genérico sino el carácter trascendente del símbolo en relación a los modos discursivos de conocimiento. El sentido y la naturaleza del carácter epistémico del símbolo quedan aquí delimitados por la dinamicidad semántica del léxico referido a lo intelectivo.

En este marco epistémico la comprensión de la relación entre lo divino y lo humano pasa a ocupar un lugar central en el estudio del símbolo. Ésta no es concebida en el *De Mysteriis* como una simple relación que se dé desde la exterioridad. El hombre y lo divino no se comprenden como dos entes que se relacionaran el uno con el otro como pudieran hacerlo dos seres particulares desde el ámbito fenoménico. Lo divino constituye a lo humano en el fundamento mismo de su esencia. En este sentido, concluimos que cuando se habla de un modo divino y un modo humano de conocimiento se introduce un dinamismo epistémico que atañe al hombre mismo en su constitución esencial. Es el alma misma del hombre la que se relaciona con lo real desde los modos discursivos de conocimiento que son “propiamente humanos” o desde la apertura al principio originario que constituye la realidad, como un saber contemplativo “propiamente divino”.

Una vez establecido el sentido de la naturaleza intelectiva del símbolo hemos llevado a cabo en nuestro estudio un análisis de la relación interna que liga al alma con el intelecto. En la comprensión profunda de esta relación se juega la noción misma de

lo simbólico, de su carácter propio y de su modo de actividad sobre el alma. La posición hermenéutica que comparten Saffrey, Hadot y Luc Brisson, entre otros, postula una distancia fundamental entre Jámblico y Plotino en lo referente a este punto. Plotino plantearía la consustancialidad del alma con lo divino. La permanencia radical en lo inteligible permitiría al alma acceder a lo divino por sus propias fuerzas, sin ninguna otra ayuda. Por el contrario, Jámblico habría introducido un hiato entre el alma y lo divino que impediría a la primera acceder por sí misma a la unión a la divinidad. En este punto entraría en juego la teúrgia y el itinerario desplegado por los símbolos como modo de remediar esta desconexión ontológica entre el alma y lo divino. Bajo nuestro punto de vista, en esta exégesis la relación interna del alma con el intelecto, su sentido inmanente, quedan incomprendidos.

Sobre este punto, a partir del estudio de los textos de Plotino y de Jámblico llevado a cabo se imponen tres conclusiones fundamentales. La primera de ellas queda referida a la comprensión de la relación del alma con el intelecto que encontramos en Plotino. La profunda pertenencia del alma al intelecto, su permanencia en lo inteligible, apunta al ámbito en el que ella misma es generada como una imagen y una expresión del intelecto. Una comprensión profunda de esta relación no permite hablar en el ámbito del itinerario de la unión a la divinidad de algo así como de “las fuerzas propias del alma” al margen de lo divino. Las fuerzas que impulsan al alma al lugar en el que permanece en lo inteligible son ya divinas, son una potencia y una actividad intemporal del intelecto, que tiene su fuente en el Bien como principio originario de toda divinidad.

La segunda conclusión que se nos impone es que desde una comprensión cuidada de la relación del alma con el intelecto en el *De Mysteriis* que atienda al sentido integral de los textos no es posible postular una quiebra ontológica entre el alma y lo divino. El alma es creada originariamente en el intelecto como su misma expresión y su despliegue. Este ser creada es un permanecer en él, un estar unida a la causa en la raíz misma de su fundamento. Numerosos son los textos de *De Mysteriis* que muestran la conexión íntima del alma con lo divino, en la que permanece su ser como la condición misma de su existencia. Tal es “la unión simple que nos liga a los

dioses [...] siempre en acto a la manera del Uno (ἡ τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδῆς συμπλοκή [...] ἀεὶ κατ' ἐνέργειαν ἐνοειδῶς)” a la que se hace referencia en 1.3.5.

La tercera conclusión que resulta de nuestro estudio deriva de la anterior: Si no es posible postular una quiebra ontológica del alma respecto de lo divino, tampoco es posible comprender el símbolo como un recurso sobrenatural que venga a suturar esta supuesta quiebra, que haría al alma incapaz de allegarse por sí misma a lo divino. En este sentido, nuestra conclusión se apoya en textos determinantes como *De Mysteriis* 8.7.3, donde se afirma que “el alma posee *un principio propio de la conversión hacia lo inteligible* (ἔχει γὰρ ἀρχὴν οἰκείαν ἢ ψυχὴ τῆς εἰς τὸ νοητὸν περιαγωγῆς), de separación de los seres del devenir, de unión al ser y lo divino [...] *Por este principio somos capaces de liberarnos a nosotros mismos* (Κατὰ δὴ ταύτην οἰοί τέ ἐσμεν καὶ ἑαυτοὺς λύειν)”.

### **3. Conclusiones referidas a la tercera parte: símbolo y liberación del alma.**

A partir de las conclusiones a las que hemos llegado en la primera y la segunda parte de nuestro estudio se nos mostraba la necesidad de un cambio de perspectiva en la comprensión de la naturaleza del símbolo. A ello hemos dedicado la tercera parte de nuestro trabajo, indagando en el carácter propio de lo simbólico desde el proceso epistémico de liberación de alma. Con este fin, hemos comenzado por llevar a cabo el análisis de dos puntos de partida básicos para esta investigación. De un lado, hemos analizado la cualidad de la situación de esclavitud en la que se encuentra el alma. De otro lado, hemos profundizado en la naturaleza del proceso de liberación, lo que nos llevó a investigar la significación del vínculo unitivo que lo sostiene. La relación inmanente que mantiene el símbolo con este vínculo unitivo demarcará el modo mismo de su actividad, descartando los múltiples malentendidos que se ciernen sobre la comprensión de la dinámica propia de lo simbólico.

#### **3.1. Significación de la situación de esclavitud del alma.**

En cuanto al primer punto, la cualidad de la esclavitud en la que se encuentra el alma, hemos llegado, a partir de nuestro estudio, a una serie de conclusiones que han orientado nuestro trabajo posterior. La primera conclusión en este sentido es que la condición de esclavitud en la que está inmersa el alma apunta a una esclavitud interior

que afecta al modo mismo de su percepción y de su experiencia. Tal condición no se refiere a un encadenamiento exterior del alma del que ésta fuese consciente sino a una enajenación experiencial de sí y del sentido inmanente de lo real. Esta situación de falta de libertad apunta, por tanto, a un estado de indigencia experiencial y cognoscitiva.

La segunda conclusión queda referida a la raíz misma de esta situación de esclavitud del alma. A partir del análisis de los textos de *De Mysteriis* en los que se trata esta cuestión podemos concluir que, siguiendo a toda la tradición platónica, Jámblico apunta al surgimiento de la particularidad consiguiente a la encarnación como el núcleo del que parten las ilusiones que mantienen al alma en este estado de olvido de su verdadera naturaleza. Este proceso acontece en el arribar del alma a una existencia particular. En esta dinámica, ella misma se sumerge en el espejismo de su vinculación con una parte de la realidad frente a otras. De algún modo, se particulariza en acto y, en ese mismo movimiento, le queda oculta la contemplación universal que corresponde a la raíz misma que la conforma.

La tercera conclusión que se impone es la profunda implicación del cuerpo físico en este proceso de particularización: El alma llega a la existencia dotando al organismo físico de las medidas inteligibles en las que enhebra su vida. Este hecho ha llevado a gran parte de las corrientes de interpretación a caer en un malentendido básico a la hora de comprender este punto. Se ha trazado una dicotomía entre el alma y el cuerpo físico, dando por hecho que en esta filosofía hay un rechazo y un repudio sin matices del cuerpo, en tanto que fuente de los males del alma. Sin embargo, un análisis detenido de los textos nos lleva a concluir que se hace necesaria una nueva perspectiva que se abra a la complejidad de este proceso, dando cuenta de la significación profunda de la noción de  $\sigma\omega\mu\alpha$ .

El estudio de esta cuestión llevado a cabo nos lleva a concluir que la noción de  $\sigma\omega\mu\alpha$  en esta filosofía guarda una profundidad semántica mucho más compleja. Esta noción hace referencia a aquello que particulariza el alma, a la estructura particular con la que ésta llega a identificarse, pasando a percibirse como una parte frente a otras. La comprensión profunda de este término trasciende su significación al nivel del

organismo físico, viniendo a referirse al complejo de pulsiones, pasiones, de sentimientos vinculados con lo individual, de identificación con el dolor y el placer, a la fragmentación de la percepción que acontece cuando ésta se vierte, a través de los sentidos, en la exterioridad del objeto.

Las dos conclusiones anteriores vienen a desembocar y a resumirse en la siguiente: El proceso de encarnación y particularización consiguiente por el que atraviesa el alma no se refiere primordialmente al hecho de que ésta se manifieste y se exprese en los perfiles concretos de un organismo físico sino que, en un sentido mucho más profundo, viene a significar el proceso por el cual ésta llega a identificarse con una parte frente a otras. Esta identificación genera en ella una fragmentación de la experiencia y el surgimiento de todo tipo de pulsiones y pasiones que la sumergen en un espejismo que subvierte el orden natural de su percepción. El alma no percibe ya lo particular desde las razones universales que conforman su esencia sino que pasa a quedar vinculada a lo particular cerrado en sí mismo. Se produce entonces un eclipse de su naturaleza propia, una dispersión y un olvido de sí.

En el estudio de este proceso emerge una cuarta conclusión: en esta dinámica de particularización no acontece una modificación de la esencia sino una distorsión de la percepción. La unión a la contemplación de lo divino constituye el ser del alma con prioridad ontológica. A esta naturaleza primera del alma viene a añadirse posteriormente su apego a una sola forma. Este apego, dándose como algo adventicio, genera una desconexión perceptiva que funciona como un hechizo que tamiza la visión del alma, encadenándola a la ilusión de su aislamiento y, con ella, a la de la fragmentación de lo real. En este proceso no ha habido modificación alguna del ser del alma, que permanece arraigado en la contemplación de lo divino, sino un eclipse perceptivo de su identidad divina.

La quinta conclusión que emerge en este bloque temático se refiere a la implicación entre la pérdida de libertad que acontece en el proceso de particularización y el sometimiento a la necesidad y al destino. A partir del estudio de esta relación podemos concluir que el vínculo de la necesidad y del destino queda ligado indisolublemente a la conformación de la particularidad. Son la faz y el envés de un mismo proceso. En la medida en que el hombre nace como ser particular le son

asignadas una serie de cualidades: la forma de su cuerpo, las inclinaciones de su carácter, el lugar de nacimiento, las circunstancias sociales, el momento de la muerte. Además de toda una serie de procesos que acontecen necesariamente: el nacimiento de pulsiones y pasiones ligadas a la individualidad. El hombre llega a conformar en este complejo de condiciones, de pulsiones y pasiones su propia identidad. En la asunción de esta identidad queda sometido al destino que le corresponde en tanto parte. No en tanto que su futuro esté o no determinado con antelación, sino en el sentido de que esta determinación, sea cual fuere, le viene dada por el hecho del nacimiento.

Otra conclusión que debemos notar en relación a este punto es que en el estudio de los textos se pone de relevancia la fuerte implicación semántica entre el “vínculo de la necesidad y el destino” señalado en *De Mysteriis* 10.5.20 y el “vínculo de pasiones” que aparece en 3.20.25. Ambos hacen referencia a la dinámica que deriva de la encarnación, constituyen dos perspectivas complementarias de un mismo proceso. De un lado, el alma se ve ligada en este proceso a los condicionamientos y a las circunstancias externas por los que ha de atravesar en tanto parte. De otro lado, en el mismo proceso emergen en ella las pasiones vinculadas a esta condición particular que se entrelazan con los condicionamientos y circunstancias que conforman el destino.

Una última conclusión, que ha sido determinante para nuestro estudio, nos sale al paso en relación a este tema: El hecho de que el hombre se encadene al “vínculo de la necesidad y el destino” y al “vínculo de pasiones” depende de su disposición propia, del modo en que se relacione con su estructura particular. Si éste se identifica con ella, si cifra en ella su identidad, reducirá a ella el campo entero de su experiencia. Tenderá así a encadenarse a los acontecimientos externos, dejándose arrastrar por cuantas pulsiones y pasiones surgen en su paisaje interior. De esta disposición interior depende su situación de esclavitud. Hemos, pues, de concluir que cuando Jámblico apunta a la necesidad de la liberación de estos vínculos en el camino epistémico de apertura del alma a la contemplación no pretende que el hombre deje de estar concernido por el destino. Éste pretende, en un sentido más profundo, que deje de limitar su capacidad de experiencia a estas condiciones que le constituyen como ser particular, de modo que se abra para él la experiencia que corresponde a su ser más hondo. Esta liberación es una liberación interior, un cambio de percepción y de perspectiva.

### ***3.2. La cualidad del proceso de liberación: el vínculo unitivo que lo sostiene.***

A partir de las conclusiones anteriores, nuestro trabajo se abrió al estudio de la cualidad propia del proceso de liberación del alma. La primera conclusión en este punto es que este proceso de liberación se incardina en la dinámica que se establece entre el “vínculo de la necesidad y del destino” y el “vínculo de pasiones”, por un lado, como vínculos que encadenan al alma, y el vínculo unitivo, por otro lado, en el que se sostiene, de una parte, lo real, de otra parte, la naturaleza divina del alma. En este vínculo creador encuentra el alma la fuente misma de su libertad, de él dimana su liberación respecto de la precariedad perceptiva en la que se encuentra, sometida a pulsiones y a pasiones que la ligan a un mundo fragmentado.

La naturaleza de este vínculo unitivo delimita la naturaleza misma de la libertad del alma y el carácter del itinerario que ésta debe recorrer en su busca. Del análisis de los textos podemos concluir que este vínculo unitivo puede ser contemplado desde dos perspectivas que se implican mutuamente: la perspectiva ontológica y la perspectiva antropológica.

De su tratamiento bajo la perspectiva ontológica se derivan una serie de conclusiones. La primera de ellas es que se da a modo de unidad simple, anterior a toda dualidad, a toda división entre sujeto y objeto.

La segunda se refiere a su condición de vínculo constituyente, de inmensa potencia creadora que da de sí la infinita variedad de los seres, estando presente en ellos en el modo no manifiesto que le es propio. El modo no manifiesto de esta presencia genera el espacio de aparición de la multiplicidad, confiriendo a cada ser la plenitud de la causa, su aspecto de eternidad.

La tercera conclusión apunta a que este vínculo unitivo conforma la comunidad originaria en la que se sostiene el conjunto de lo real. En esta unidad simple convergen todos los seres, estando unidos en la fuente misma que los constituye de un modo no dual. Asimismo, conforma el punto de convergencia de todos los niveles de lo real, la pertenencia de la realidad a sí misma en una unidad profunda que extiende su potencia creadora hasta los confines mismos de lo sensible.

La cuarta conclusión atiende a la naturaleza amorosa de este vínculo unitivo: “Un único amor que mantiene unido el todo lleva a cabo este vínculo mediante una comunidad inefable (φιλίας τε μιᾶς, τῆς τὰ πάντα συνεχούσης, τὸν σύνδεσμον τοῦτον διά τινος ἀρρήτου κοινωνίας ἀπεργαζομένης)” leíamos en *De Mysteriis* 5.10.20. Este amor que vincula a los seres tiene lugar entre semejantes antes de toda fragmentación. A partir de nuestro estudio podemos concluir que la cualidad de este amor primordial manifiesta la naturaleza del vínculo creador. Este vínculo originario apunta a una intensidad primordial en la que la sensibilidad se abre y se trasciende en un sentir superior. Un sentir que no siente al otro frente a sí sino que lo contempla como una sola cosa consigo mismo en la cualidad unitiva de su naturaleza primera.

Finalmente, en lo relativo a este punto, concluimos que a “la unidad que existe eternamente (τὴν ἔνωσιν τὴν αἰδίων ὑπάρχουσαν)” de *De Mysteriis* 1.19.45 remiten todos los términos con los que Jámblico viene a referirse a este vínculo unitivo: “El principio indisoluble del *eros* (ἔρωτός τε ἀδιάλυτον ἀρχὴν)”, “la *filía* que mantiene unido el todo (φιλίας τε μιᾶς, τῆς τὰ πάντα συνεχούσης)”, “la comunidad de la unión indisoluble (κοινωνίαν ἔχει τῆς ἀδιαλύτου συμπλοκῆς)”. Todas ellas son expresiones que se acercan a esta unidad originaria en su potencia unitiva, vinculante.

Por otra parte, del tratamiento de este vínculo unitivo bajo la perspectiva antropológica se derivan una serie de conclusiones. La primera de ellas apunta a que en este vínculo unitivo permanece la naturaleza primera del alma, su cualidad divina. Este vínculo creador constituye al alma en lo más íntimo de sí, antes de toda fragmentación.

La segunda conclusión queda referida al hecho de que este vínculo en el que se sostiene primordialmente, en una unidad simple, el ser más hondo del alma, es indisoluble. La unión simple del alma a lo divino no puede ser sustraída, ni puede perderse por periodos determinados de tiempo, ni puede generarse a partir de una fractura previa. Esta unión simple es increada, anterior a todo cuanto deviene según el orden del tiempo. No es un ámbito del que el alma pudiera ser separada para que algo viniera posteriormente a suturar esta separación.

La tercera conclusión en lo relativo a este punto es que esta unión no añade nada nuevo al alma sino que tiene la potencia de sustraer todo cuanto le es ajeno, todo cuanto le ha sido añadido en la constitución misma de su estructura personal.

Finalmente, hemos de concluir que en esta unión simple a lo divino se encuentra la identidad más honda de lo humano, la realización que le pertenece en propio.

Una vez que hubimos llevado a cabo el estudio de los dos puntos anteriores teníamos ya ubicados los parámetros básicos de nuestra exégesis de lo simbólico. A partir de aquí nos abrimos de lleno al análisis del sentido del símbolo desde este enfoque, que pone en un primer plano el proceso de liberación del alma. La primera conclusión a la que hemos llegado, en relación a este punto, es que la raíz misma del símbolo se incardina en el vínculo unitivo en el que permanece lo real y el centro mismo del alma. El espacio simbólico es abrazado por “la comunidad de un amor en concordancia y una unión indisoluble de la unidad (ή φιλίας ὁμονοητικῆς κοινωvία καί τις ἀδιάλυτος συμπλοκή τῆς ἐνώσεως)”. Esta comunidad y esta unión son la misma comunidad y la misma unión en la que encuentran su unidad los principios originarios de lo real, “la comunidad de la unión indisoluble” de *De Mysteriis* 1.19.45, la misma unión simple en la que arraiga el ser del alma.

La segunda conclusión se refiere a que el modo de actividad de lo simbólico se ubica en esta comunidad inefable que se halla sosteniendo y fundamentando originariamente el orden mismo de lo real. En este fondo insondable que dota de una unidad fundante a lo real no cabe hablar de dos sino de una inmensa potencia creadora que da de sí la posibilidad misma de la multiplicidad como una totalidad en orden y equilibrio. Concluimos, pues, que la operatividad de lo simbólico se halla más allá de toda dualidad y de la posibilidad de referencia externa de un ente a otro ente. En el marco operativo que abre el símbolo no hay una relación de dos términos. No hay una persona que invoque y una divinidad invocada. No hay una persona que ordene y una divinidad a la que se ordene algo. La proyección de esta oposición sobre el ámbito de lo divino consiste en la traslación de los modos de actividad que se dan desde la exterioridad del objeto a un orden que trasciende el nivel de los entes constituidos uno

frente al otro. Ello nos lleva a concluir que es necesario descartar la mal comprensión que ve en el símbolo un puente entre el alma y la realidad divina constituida como una alteridad frente a ella.

Finalmente concluimos que el modo de liberación que el símbolo facilita en el alma no se cumple desde el ámbito dual de la referencia externa. La dualidad necesaria a una comprensión en la que algo exterior viniera a liberar al alma y a ponerla en contacto con la divinidad como un ser frente a ella no cabe en el modo unitivo de la actividad divina en la que se incardina la naturaleza del símbolo.

Con ello desembocamos en la pregunta en torno a la que gira la investigación desarrollada en esta tercera parte de nuestro estudio: supuesta la imposibilidad de que nada exterior pueda venir a generar en el alma una unión a lo divino que le hubiese sido usurpada, si nada puede venir a producir en ella una unión que le es consustancial y que abraza su esencia misma de modo intemporal, ¿cuál es la función propia del símbolo?

### ***3.3. El símbolo: itinerario de liberación del alma.***

A este respecto concluimos que la función del símbolo ha de ser interpretada desde un cambio de perspectiva que tome en cuenta de modo simultáneo las reflexiones que Jámblico lleva a cabo acerca de la naturaleza de lo divino, de la naturaleza del alma y de la naturaleza del símbolo, como parámetros que se enlazan y se pertenecen desde su misma matriz. En esta filosofía no tiene sentido considerar el alma al margen de su profunda constitución divina, como no tiene sentido considerar lo simbólico sin poner en un primer plano su íntima vinculación con lo divino y con la naturaleza misma del alma.

Nuestro estudio nos permite concluir, en este sentido, que la función del símbolo ha de ser comprendida desde la tarea fundamental propuesta por Jámblico: abrir un camino hacia la plenitud del alma que emerge en su apertura a la contemplación de lo divino, en la que tenemos “lo que somos”. Lejos se encuentra de su comprensión del símbolo la pretensión de que el alma se ponga en contacto con algo distinto o de que se encuentre un modo de influir en el destino de los hombres, en la divinidad o en la realidad.

Concluimos, pues, que el símbolo se propone como una vía de liberación de la percepción del alma de los múltiples impedimentos que velan la experiencia inaugural que la constituye. Una vía de liberación respecto a la fragmentación en la que el alma se encuentra inmersa, sometida al vínculo de las pasiones, esclava en su capacidad de experiencia, enajenada respecto de sí misma, del vínculo unitivo que la constituye. El sentido de lo simbólico se ubica en la búsqueda de las mediaciones que facilitan la apertura del alma a la contemplación en la que ésta encuentra su ser más hondo. No se trata de buscar puente alguno hacia una realidad distinta sino de facilitar el giro liberador de la visión del alma que se comprende a la vez como un retorno del alma a lo divino y como una vuelta a su naturaleza primera.

En este punto emergen una serie de conclusiones, la primera de ellas se refiere al hecho de que Jámblico no abandona las mediaciones que se encuentran en la obra platónica en orden a idear este giro liberador de la visión del alma. Éste asume, en su núcleo mismo, los métodos de liberación del alma y de apertura a la contemplación que se encuentran en ella, extendiendo su sentido interno al valor propio de lo simbólico. La contemplación del Universo como medio privilegiado de ordenación del alma que encontramos en el *Timeo* platónico constituye para Jámblico un pilar fundamental. El estudio detenido de los textos nos lleva a concluir que la operatividad propia del símbolo es interpretada a partir del proceso que facilita en el alma su apertura al orden primordial del Universo. Asimismo, el Universo adquiere un valor simbólico como manifestación del orden divino que tiene la potencia de facilitar este giro liberador. En este sentido, podríamos hablar del Universo como de un símbolo natural que el símbolo teúrgico busca reflejar en el orden del ritual, imitando su potencia y el proceso que es capaz de propiciar en el alma del hombre en su belleza y equilibrio inmanente.

La segunda conclusión, que se deriva de la anterior, es que el proceso que abre el símbolo viene a incardinarse en la potencia creadora de lo real en su doble movimiento. De un lado, da de sí la inmensa riqueza de las formas naturales como manifestación de los principios inteligibles. De otro lado, este dotar de manifestación a los principios inteligibles constituye una vía abierta de retorno desde todos los niveles de lo real a su propio fundamento divino.

La tercera conclusión a extraer en relación a este punto es que el carácter mediador del símbolo consiste en su potencia para atraer al alma al lugar mismo de su semejanza a lo divino. Este camino que abre el símbolo hacia el emerger de la semejanza primordial del alma a lo divino viene vehiculado por la *μίμησις*, en tanto que realización efectiva del orden propio de lo divino en el alma. El símbolo se conforma, así, en itinerario de ordenación y de equilibrio del alma, que busca el emerger gradual de su potencia más alta de contemplación.

La cuarta conclusión en lo que se refiere a la función propia del símbolo, alude a su potencia transformadora. Esta potencia transformadora del símbolo se debe a su capacidad para conectar con el centro mismo del alma, con su cualidad divina. El alma ante la percepción que le brinda el símbolo se siente atraída por algo que siente como propio antes del tiempo y del olvido. El símbolo mueve al alma no como algo extraño que le trajese noticias de algo lejano. La mueve en tanto que le trae noticias de su propio interior, enlazando con él y atrayéndola hacia esta vuelta gradualmente.

La quinta conclusión es que la potencia operativa del símbolo atiende a todas las facultades y potencias anímicas, por trascenderlas a todas y hallarse, en su núcleo mismo, arraigada en los principios originarios en los que el alma está constituida de modo esencial. El símbolo guarda en sí la actividad profunda de un espacio unitivo que tiene el poder de liberar al alma, de dotar de orden y equilibrio a todas sus facultades.

La sexta conclusión apunta a que el símbolo está vinculado siempre a un proceso dinámico: Su hacer presente la contemplación unitiva que lo fundamenta consiste en un alquimizar la mirada del alma, en una transmutación interior de su capacidad de experiencia.

La séptima conclusión atiende a que el símbolo es una mediación ausente. Su finalidad es desaparecer en tanto que conduce al alma a una contemplación en la que no hay dos. El alma, al acceder al núcleo mismo del símbolo, contempla su naturaleza divina. Éste presenta al alma una imagen de sí misma cuya atracción produce en ella una creciente interiorización.

La octava conclusión, ligada a las anteriores, es que la dinámica que propicia el símbolo se fundamenta en su capacidad para manifestar de modo activo la cualidad divina del alma. Esta dinámica se cumple, así, a través del poder de atracción que lo semejante siente por lo semejante. La función del símbolo es una función interior que no viene promovida por nada extraño ni se despliega sobre nada extraño, que no se cumple en la alteridad sino en la semejanza.

La novena conclusión es que el carácter operativo del símbolo se debe a su capacidad para medir esta semejanza inefable de modo que el alma se abra a ella gradualmente. Éste la atrae en el punto justo de tensión en el que el alma puede sostener su mirada y ensancharla. En el símbolo se asienta ese trabajo de fina alquimia, de delicada atracción, que va abriendo la visión del alma sin violentarla.

La décima conclusión es que el símbolo puede ser considerado como una estrategia divina de atracción del alma. El símbolo acompaña al alma en este itinerario de elevación, que no consiste en una ascensión espacio-temporal sino en un proceso gradual de interiorización y de profundización en su propia constitución divina.

La undécima conclusión, vinculada a las anteriores, apunta a que la liberación que el símbolo procura no es extraña al alma. La naturaleza primera del alma es libre en su cualidad misma, no se encuentra atada a nada, pues antecede ontológicamente a todo cuanto ha de ser creado en el tiempo. La libertad increada que procura al alma una vida plena se halla en la raíz misma de su esencia. El símbolo le entrega al alma una libertad que le pertenece en propio: refleja esta libertad intemporal a la medida misma del alma. El proceso de liberación que facilita el símbolo procede de la identidad más honda del alma. Si el alma no barruntara en el símbolo una plenitud y una potencia que le es familiar, antes de sí misma, no podría seguir el camino que éste le entrega.

La última conclusión en este punto atiende al núcleo de sentido básico del que parte lo dicho hasta ahora en relación a la función propia del símbolo. Nos referimos a que la identidad primera del alma es la fuente de lo simbólico. El hecho de que el símbolo deje traslucir un ser más alto, un sentir más hondo y más auténtico, que el

alma añora en lo más íntimo de sí como su identidad propia es la base de la operatividad simbólica:

-La potencia operativa del símbolo reside en la cualidad intelectual de la esencia del alma.

-Su función específica, en el modo en que facilita un proceso de apertura de la mirada del alma hacia esa identidad profunda que es libre en su núcleo mismo.

Una vez que habíamos arribado en nuestro estudio a esta clave hermenéutica fundamental: que es la propia cualidad divina del alma la que se refleja en el símbolo, su propia esencia libre la que libera su mirada a través de la medida que el símbolo le procura, una vez que quedó claro que la liberación que el símbolo facilita en el alma se asienta en su capacidad para acercar paulatinamente, de modo gradual, este equilibrio primordial y esta naturaleza primera, una vez que quedaron sentados estos pilares que sostienen la función simbólica, procedimos a indagar en la cualidad del itinerario que facilita el símbolo en el alma.

En este camino abierto por el símbolo se mostraron como decisivas tres fases, cada una de las cuales sostiene los diferentes grados de transformación de la mirada del alma. Estas tres fases ponen de manifiesto la evolución dinámica que perfila el carácter epistémico del símbolo. Son las siguientes: Catarsis, muerte y reminiscencia. Extraeremos las conclusiones de cada una de ellas a fin de procurar una visión sinóptica de este proceso.

(1) Del estudio de la primera fase de este proceso epistémico de transformación que propicia el símbolo hemos de extraer una serie de conclusiones fundamentales. La primera de ellas es que el proceso operativo que suscita el símbolo no consiste en añadir nada nuevo al alma, ni en ponerla en contacto con dios exterior alguno, extraño a la misma. Por el contrario, consiste en propiciar un itinerario de purificación de su mirada, de cada una de sus potencias, de modo que su capacidad de experiencia se abra a su naturaleza propia, a su contemplación originaria y a su constitución divina.

La segunda conclusión en este sentido es que este proceso de catarsis que propicia el símbolo, hundiendo sus raíces en la cualidad intelectual de la esencia del alma, inaugura una dinámica de movilización de todas las potencias anímicas. Todas

ellas se ven transformadas en la atracción que genera el equilibrio originario que expresa el símbolo, recuperando su orden propio.

La tercera conclusión, derivada de la anterior, es que podemos hablar de distintos aspectos o ámbitos de la catarsis que procura el símbolo, teniendo siempre en cuenta que se implican y se pertenecen profundamente. Estos distintos niveles a los que opera la catarsis que abre la dinámica simbólica pueden ser explicitados del modo siguiente:

- El nivel de la sensibilidad en el que se da una purificación del sentir del alma.
- El nivel del deseo y la voluntad en el que se da una purificación del *eros*.
- El nivel del ánimo en el que se propicia una purificación del ámbito pasional.
- El nivel lógico representativo en el que se facilita un desasimiento de los modos errados de representación.

Atenderemos a las conclusiones que se derivan del tratamiento de cada uno de estos niveles:

(a) Respecto al primer nivel, la primera conclusión que nos sale al paso es que, en la cercanía de la cualidad intelectual que porta el símbolo, la sensibilidad del alma se interioriza y se unifica hasta desembocar en su fuente. El poder de atracción que el símbolo ejerce sobre ella opera un desasimiento progresivo de la multiplicidad exterior. En este proceso los sentidos se interiorizan, teniendo lugar una unificación progresiva de la sensibilidad. Estos cesan de estar volcados sobre el exterior, percibiendo al objeto desde la dualidad de lo que se presenta como constituido frente a sí.

La segunda conclusión es que aquello que el alma vislumbra en el símbolo constituye una expresión operativa que la tensiona y la interioriza, que mueve su capacidad de unificación a una intensidad mayor. Su sentir se va unificando gradualmente hasta allegarse a aquello que porta el símbolo: el saber intelectual que conforma la esencia misma del alma. Este saber no se da en la insensibilización del alma sino en la apertura de la sensibilidad a la infinita potencia del intelecto. La

purificación de la sensibilidad que procura el proceso abierto por el símbolo no consiste en la extirpación del sentir del alma sino en su intensificación y su plenitud.

(b) Respecto al segundo nivel en el que opera la catarsis que facilita la dinámica simbólica, el del deseo y la voluntad, hemos de extraer las siguientes conclusiones. La primera de ellas es que la catarsis del deseo acompaña a la catarsis de la sensibilidad, ambas se implican íntimamente: A medida que la sensibilidad se interioriza y se unifica tiene lugar el desasimiento del deseo respecto a las pulsiones con las que había llegado a identificarse.

La segunda conclusión es que la atracción que procede de la contemplación que porta el símbolo opera una purificación paulatina del *eros* del alma. Éste se unifica y se interioriza, desvinculándose de todo objeto. Retorna, así, a su cualidad primera, tornándose un deseo profundo del alma por su naturaleza originaria. Este deseo es un deseo sin objeto, que no tiende a nada exterior conformado frente al alma que venga a cubrir alguna carencia.

La tercera conclusión es que la catarsis del *eros* que promueve el itinerario simbólico no busca extirpar la potencia de deseo del alma. Por el contrario tiene como finalidad su liberación respecto de todo aquello que la impide y la fragmenta, facilitando el emerger en el alma de un deseo firme por su propia cualidad inteligible, en la que se conforman las razones primordiales de la realidad.

La cuarta conclusión es que la purificación del deseo se acompaña de una catarsis de la voluntad: En este ejercicio de desasimiento que promueve el símbolo, la voluntad cesa de estar vinculada a la exterioridad del objeto, sometida a las pulsiones con las que se identificaba la potencia desiderativa. En el desasimiento respecto de estas pulsiones, la voluntad se libera y se interioriza, acompañando al deseo en su tendencia a lo inteligible.

La quinta conclusión apunta a que la experiencia unitiva de la contemplación constituye un querer intemporal de la voluntad, una tendencia simple a su propia fuente primordial. La liberación de la voluntad que procura el símbolo es una liberación interior que conlleva la restauración gradual de esta disposición originaria

de la voluntad. Se trata de una catarsis que permite el emerger de su vinculación a la contemplación inteligible, en la que se halla su origen y su fundamento primero.

La sexta conclusión vinculada con la anterior es que la voluntad divina que los símbolos despiertan no es una voluntad particular hipostasiada, proyectada sobre lo divino. No es una voluntad que pertenezca a un sujeto-dios constituido frente a la realidad, de modo que quiera o no quiera algo distinto de sí. No se trata de que los dioses estén dormidos en algún lugar, esperando a que los símbolos despierten su voluntad para empezar a ejecutarla en beneficio de algún hombre concreto. Esta comprensión es fuertemente refutada a lo largo de todo el *De Mysteriis*.

La séptima conclusión queda referida a que la voluntad divina que los símbolos despiertan constituye un asentimiento intemporal a la libertad de la esencia: La voluntad en su apertura a la contemplación del intelecto se ha abierto a la inmensa potencia creadora que da de sí lo real. Su querer es un querer universal, un asentimiento sin contrario a la profundidad inteligible de lo real.

La octava conclusión es que la catarsis que propicia el símbolo centra paulatinamente a la voluntad en el presente. Ésta, en su ascensión plena de lo real, en tanto que expresión de lo inteligible, cesa de desplazar su actividad sobre el pasado o sobre el futuro. Su apertura a la contemplación la liga a la profundidad inteligible de la realidad, haciendo nacer en ella un amor incondicionado hacia el acontecimiento.

La última conclusión en este sentido es que la potencia operativa del símbolo facilita en el alma el ejercicio de una disposición de observación del presente que es señalada por Jámblico como la única ayuda necesaria en su apertura a lo divino.

(c) Pasamos a extraer las conclusiones del tercer nivel en el que opera la dinámica simbólica, nos referimos a la catarsis que el símbolo suscita al nivel del ánimo. La primera conclusión en este punto es que la naturaleza intelectual del símbolo actúa en este ámbito propiciando el desasimiento del alma respecto a las pasiones que surgen en ella, vinculadas a su estructura personal.

La segunda conclusión es que este desasimiento no consiste en un rechazo de las pasiones desde la voluntad particular, sino en una desidentificación de las mismas que acompaña al adentramiento del alma en su propia naturaleza primera.

La tercera conclusión es que la catarsis que el símbolo suscita en el alma tiene una dimensión ética indisociable: Este proceso de purificación deja al descubierto las virtudes primordiales del alma.

(d) En relación al nivel que nos resta por tratar, el nivel lógico representativo, se ponen de relieve las siguientes conclusiones. La primera de ellas es que la dinámica simbólica provoca en este ámbito un desasimiento de los modos humanos de representación, un trascender la facultad lógica que viene de la mano de la apertura del alma a la contemplación. Esta catarsis viene asociada a la irrupción en un nivel de experiencia superior que conforma la fuente misma de la salud de la facultad discursiva.

La segunda conclusión es que la irrupción de niveles epistémicos que trascienden toda discursividad, favorecida por el símbolo, no constituye, en ningún caso, un contrario o una negación de la racionalidad. Por el contrario, conforma la plenitud de una experiencia epistémica en la que se halla el origen mismo del equilibrio de todas las potencias.

La tercera conclusión, vinculada a la anterior, apunta a que encontramos dos aspectos de la purificación en este ámbito:

- La catarsis de los modos de conocimiento lógicos en la irrupción a una experiencia unitiva que los trasciende en su núcleo mismo, sin ser su contrario.
- La catarsis de la facultad lógica en su ámbito propio de despliegue. A este nivel tiene lugar un desasimiento de la potencia discursiva respecto de las falsas opiniones a las que daba su asentimiento en el contexto de una percepción precaria.

La última conclusión en relación al carácter purificador del símbolo nos lleva a reconocer que éste constituye una invocación, una llamada a un adentramiento del alma en su propia naturaleza primera. Esta invocación tiene un gran poder sanador sobre el alma, conforma un itinerario de purificación que la conduce a un contacto

creciente con la inmensa belleza de su cualidad originaria. Aquella cualidad que confiere salud y equilibrio a todas las facultades anímicas.

(2) Pasamos a extraer las conclusiones de la segunda fase o el segundo aspecto del itinerario epistémico abierto por la dinámica simbólica. Ésta fase está vinculada con la muerte por la que atraviesa el alma en este proceso. La primera conclusión en este sentido apunta a que el símbolo busca subvertir el centro perceptivo del alma, busca abrir su condición particular a la universalidad del saber contemplativo que la constituye en su esencia misma. Esta apertura de la condición particular es experimentada por el alma como una muerte: Ésta ha abandonado la percepción que corresponde a la exterioridad del objeto, las pulsiones y pasiones que consideraba como propias, la discursividad que consideraba como el grado más alto de conocimiento. Nada queda ya de lo que ésta había asociado a su identidad hasta el momento ni de los modos de experiencia que le eran propios.

La segunda conclusión, vinculada a la anterior, es que el proceso de desasimiento e interiorización de las potencias anímicas que facilita el proceso abierto por el símbolo constituye un determinado modo de muerte: Aquella que conduce a la liberación del alma respecto del vínculo de las pasiones, respecto de un modo precario de percepción y de vida.

(3) Por último, trataremos las conclusiones que se nos muestran en lo relativo a la tercera fase del camino epistémico que abre el símbolo. Nos referimos al proceso de reminiscencia que culmina este itinerario. La primera conclusión a la que hemos de atender apunta a que el modo de transformación que facilita el símbolo a través de las fases anteriores conlleva el emerger en el alma de la reminiscencia activa de la plenitud de su vida primera y de la contemplación que le pertenece en propio.

La segunda conclusión es que la cualidad de esta contemplación unitiva constituye la memoria primordial del alma: en esta memoria mora su esencia. De ahí que el recuerdo activo que favorece el símbolo consista en una unificación del alma con su propia esencia, con aquello que somos.

La tercera conclusión atiende a que la finalidad última de la dinámica simbólica consiste en poner al alma en contacto con esta contemplación unitiva que supone para ella un recordar de un enorme calado. El símbolo sostiene ese delicado proceso en que el alma se abre paulatinamente a la memoria primordial que la conforma, actualizándola como una experiencia presente de su cualidad divina.

La cuarta conclusión es que esta memoria, en su cualidad originaria, inaugural, quiebra toda línea temporal. No se trata de un recuerdo que pertenezca al orden del tiempo sino de una experiencia arcaica, principal, ontológicamente anterior al antes o al después.

La última conclusión en este sentido es que la naturaleza de la anámnesis que persigue la filosofía platónica desde sus orígenes se encuentra en la raíz misma de la comprensión del símbolo. Éste, en su potencia operativa, abre un camino de reminiscencia de sí vinculado profundamente con aquel que abre la contemplación de la belleza en toda la tradición platónica.

Al principio de este estudio no quisimos comenzar dando una definición cerrada del símbolo para ir acercándonos a su significado a través de los textos, en su contexto propio y de primera mano. A lo largo de nuestro trayecto, de nuestra indagación en el *De Mysteriis*, hemos tenido ocasión de darnos cuenta de la complejidad de su significado. El sentido profundo del símbolo envuelve toda una ontología, una antropología y una teoría del conocimiento. Sólo a partir de la comprensión de todos los parámetros que se ven implicados en la dinámica que instaura el símbolo podemos tener una visión mínimamente sólida de la naturaleza y la función de lo simbólico en el pensamiento de Jámblico. Su dimensión, la magnitud de su cualidad propia, su enorme calado, no puede ser encerrado en una definición. Sin embargo, teniendo esto siempre en cuenta nos gustaría cerrar estas conclusiones relativas a la función y la naturaleza del símbolo proponiendo una definición aproximada que nos parece acertada.

Como vimos ya al comienzo de nuestro acercamiento al símbolo en el *De Mysteriis*, en esta obra encontramos dos tipos de símbolos: El símbolo analógico que podríamos considerar un tipo menor y el símbolo unitivo, que constituye el centro

mismo de las reflexiones en torno a lo simbólico que lleva a cabo Jámblico y que ha absorbido la mayor parte de nuestra atención. El primero podría ser definido como una imagen que puede ser vertida en el orden del discurso, con la capacidad para remitir, a través de la semejanza, a una información no sensible acerca de lo divino. Este tipo de símbolo moviliza la capacidad de comprensión del alma desde el ámbito predicativo. El segundo tipo, el símbolo unitivo que, como decimos, ocupa la centralidad misma de las reflexiones en torno a lo simbólico que encontramos en el *De Mysteriis*, podría ser definido como el ámbito de convergencia entre lo sensible y lo inteligible que, en su aparecer, genera una tensión transformadora sobre el alma capaz de intensificar su capacidad de unificación, provocando su apertura al orden inteligible.

Al inicio de nuestro estudio señalamos la significación del símbolo que encontramos en la obra de Paul Ricoeur, como representativo de una de las visiones contemporáneas del mismo. Al final de nuestro recorrido emergen por sí mismas sus convergencias y sus distancias respecto de la comprensión de lo simbólico que encontramos en el *De Mysteriis*. Recordemos la definición propuesta por Paul Ricoeur: “Llamo símbolo a toda estructura de significación en que un sentido directo, primario, literal, designa por exceso otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del primero”. Este perfil se aproxima a la definición del símbolo analógico, pero no da cuenta con claridad de la naturaleza del símbolo unitivo, del símbolo propiamente teúrgico. En éste es fundamental la convergencia presente, actual, operante, del ámbito inteligible, que se manifiesta en el símbolo, dotándolo de un poder transformador y liberador de la mirada del alma. Para decirlo de otro modo, el significado de este tipo de símbolo no es del orden del concepto sino del orden del intelecto. El modo más apropiado desde el que podemos acercarnos a su sentido, a su función propia, es, como hemos señalado, a través de la significación de la belleza en la tradición platónica. Ésta, como el símbolo unitivo, es capaz de manifestar en lo sensible un reflejo operante, activo, de lo inteligible que genera una tensión transformadora sobre el alma, atrayéndola suavemente a la contemplación del intelecto.

### **3.4. La relación entre filosofía y teúrgia: símbolo y belleza.**

Finalmente, una vez sentadas las claves hermenéuticas para una comprensión del símbolo en el *De Mysteriis* de Jámblico y desarrollada la noción de lo simbólico

que se deriva de la aplicación de estas claves de interpretación, nos restaba indagar en la polémica relación entre filosofía y teúrgia. A ello dedicamos el último capítulo de nuestra tesis a modo de colofón de la investigación que hemos llevado a cabo en estas páginas. Pasamos a extraer, para terminar, las conclusiones que se muestran relevantes a este respecto. La primera conclusión apunta a la necesidad de tomar en cuenta la comprensión de la filosofía de la que hemos de partir a la hora de establecer esta relación. Normalmente se parte de una comprensión de la filosofía como trabajo del concepto, como discurso predicativo o como mera doxografía. Esta comprensión se proyecta inconscientemente sobre la filosofía clásica e impide una visión objetiva de cuál pueda ser la relación que se plantea entre filosofía y teúrgia.

La segunda conclusión a este respecto es que la filosofía platónica se muestra, antes que como discurso, como dialéctica activa de la belleza que busca abrir la visión del alma a la contemplación de los principios divinos de lo real. Se ofrece como camino activo de liberación del alma. A partir del estudio de los textos hemos de concluir que esta noción de la auténtica filosofía como camino operante de liberación y transformación del alma es compartida por Jámblico en su *Protréptico* y sienta las bases de una comprensión profunda de la relación entre filosofía y teúrgia.

La tercera conclusión apunta a que la noción de teúrgia que encontramos en el *De Mysteriis* se dibuja sobre la planta de la auténtica filosofía como camino de liberación de la mirada del alma: Su método, su potencia de transformación del alma, de purificación y liberación de la capacidad más alta de contemplación, su capacidad para abrir una vía de acceso a lo divino, son entendidas desde el método y el poder de transformación del alma de la filosofía platónica. La noción de la teúrgia que encontrábamos en *De Mysteriis* 10.7 corría paralela a la noción de la auténtica filosofía que encontrábamos en *Protréptico* 70.10. Jámblico halla una clave de comprensión de la teúrgia en su noción de la auténtica filosofía como itinerario de purificación y de liberación del alma. Este camino de transformación de la mirada del alma orienta su hermenéutica de las prácticas rituales.

La cuarta conclusión en este sentido es que ni la auténtica filosofía queda concebida como mero discurso ni la teúrgia como una práctica irracional que actuara sobre los dioses, concepción fuertemente rebatida por Jámblico como uno de los

malentendidos que obstaculizan una comprensión profunda del ritual. La teúrgia y el carácter simbólico de las prácticas rituales actúan sobre la mirada del hombre, sobre su capacidad de apertura a la potencia inmensa de lo divino.

La quinta conclusión es que la teúrgia comparte la finalidad de la filosofía platónica: liberar al hombre de las cavernas de sus propias pasiones como vía hacia la contemplación de lo divino. El teúrgo, como el filósofo, es aquel que se ha liberado de las pasiones, que ha ordenado su alma en la convivencia con lo divino. La tarea misma del camino de transformación propuesto por la filosofía: ordenar el alma de acuerdo a la ordenación y el equilibrio propio de lo divino, alumbra la comprensión de la operatividad de la teúrgia.

La sexta conclusión es que Jámblico, tomando en el núcleo mismo de su sentido las mediaciones que propone la filosofía platónica extiende su potencia al ámbito de lo simbólico. Éste extiende el poder de ordenación del alma que tiene la contemplación de la armonía del universo y el poder de atracción de la belleza a su comprensión de la potencia simbólica de las prácticas rituales. La operatividad propia, la concepción y el sentido de las mediaciones simbólicas que despliega la teúrgia son interpretadas sobre la planta de las mediaciones a las que apunta la filosofía platónica. Éste se inspira en ellas para desarrollar una exégesis potente de las prácticas rituales, de su carácter simbólico, otorgándoles un valor epistémico y una dignidad acordes con su comprensión de la sabiduría como camino hacia la contemplación de lo divino a través de la purificación y la liberación del alma. El proceso de atracción que la belleza ejerce sobre la mirada del alma, la potencia para facilitar su adentramiento en la cualidad inteligible de lo real, marca el suelo de comprensión de la dinámica simbólica.

La séptima conclusión apunta a que otro elemento a tomar en cuenta de cara a situar bajo una luz adecuada la relación existente entre filosofía y teúrgia es el recurso al ámbito de los Misterios que encontramos en la obra platónica. Platón se sirve en momentos clave de su obra del lenguaje de los Misterios para referir el método y la experiencia cumbre a la que aspira la filosofía. Jámblico se incardina en una corriente de filosofía a la que nunca le fue ajeno el mundo de los Misterios. Éste no establece ruptura alguna a este respecto sino que profundiza en la labor de reflexionar sobre la

relación entre la filosofía y el carácter simbólico del ritual desde la convergencia de lenguajes que ya planteara la obra platónica: Platón utiliza el lenguaje de los Misterios para poner de manifiesto su comprensión de la filosofía, de su método, de su finalidad. Jámblico se ubica en esta convergencia para ensayar el mismo movimiento con un nuevo acento: intentar una verdadera exégesis de los rituales paganos, de su sentido, tomando como clave hermenéutica la comprensión platónica de la auténtica filosofía.

La octava conclusión pone de relieve la importancia de atender al contexto socio-político para valorar el genio filosófico de Jámblico, su valía y su nervio propio. Éste, lejos de introducir a la filosofía en movimiento irracional alguno, tiene el coraje de emprender la exégesis de las prácticas rituales del mundo pagano, de otorgarles sentido y dignidad epistémica, desde su comprensión de la auténtica filosofía como itinerario abierto hacia la contemplación de lo divino. Éste pone el acento en esta hermenéutica del carácter simbólico del ritual por una apremiante necesidad histórica: revertir el proceso de ascenso del cristianismo que acabaría, a la postre, con la cosmovisión helenística a la que pertenecía tanto la filosofía de la Academia como los Misterios de Eleusis.

Terminamos las conclusiones a nuestro estudio apuntando a la necesidad de una vía hermenéutica capaz de penetrar en el sentido de la relación entre filosofía y teúrgia en la obra de Jámblico. Una vía que aprecie la convergencia entre el itinerario de la auténtica filosofía recogido en el *Protréptico* y el itinerario de la teúrgia propuesto en el *De Mysteriis*. Una vía que ponga de manifiesto la profunda vinculación existente entre las mediaciones que despliega la auténtica filosofía y las que despliega la teúrgia, la profunda vinculación entre símbolo y belleza. Esta es la perspectiva que hemos procurado desvelar, pretendiendo contribuir con ello a un mejor entendimiento del pensamiento de Jámblico, que descarte la sombra de la irracionalidad. Una sombra que ha oscurecido la obra de un filósofo comprometido con su tiempo, que intenta dar una respuesta al ocaso de un mundo que aún hoy despierta los anhelos y las nostalgias más recónditas del hombre europeo. Un mundo tan complejo como apasionante, que alumbró una visión de la obra platónica que influencia, de un modo u otro, a una parte importante del pensamiento occidental.

## **APÉNDICES.**

## APÉNDICE I. HERMENÉUTICA DEL SÍMBOLO.

El símbolo media entre el aspecto sensible y el inteligible de la realidad, acerca lo inteligible mostrándolo como presente en lo sensible. Una de las cualidades propias de lo simbólico es que lo muestra a la medida del que lo recibe: establece una gradación en el acercamiento y evoca en la justa medida, de ahí su aspecto pedagógico. El símbolo prepara al alma, excitándola a ensancharse para recibir en mayor medida de lo real. Se establece, así, un juego de evocación en el que éste acerca de modo gradual, atrae al alma a lo inteligible tensándola hasta donde es necesario. En este movimiento, va introduciéndose en un proceso de transformación que provoca la apertura de su capacidad para entrar en contacto con lo inteligible<sup>472</sup>.

Este aspecto pedagógico está ligado internamente a la hermenéutica del símbolo: el símbolo aúna en sí diferentes niveles, tantos cuantos modos tiene el hombre de conocer. Lo simbólico atiende a todas las facultades cognoscitivas del alma integrándolas en una apertura que culmina en lo inteligible. Desde lo sensible, tal y como es concebido a partir del conocimiento cotidiano, hasta la percepción de lo inteligible se extiende una gradación que apela a los diferentes grados de conocimiento del alma, o lo que es lo mismo, a sus diferentes grados de unificación y apertura.

Lo simbólico ha de contemplarse desde el juego que establece con el alma, desde la atracción que ejerce sobre ella y desde la medida dinámica que introduce en la manifestación de lo inteligible, conformándolo a la medida del alma pero también estableciendo una tensión transformadora sobre ella. Esta medida guarda una doble perspectiva, de un lado, transmite al alma todo lo que ésta puede percibir de lo

---

<sup>472</sup> En este sentido, Jámblico ubica su comprensión de lo simbólico en la tradición platónica del ojo del alma (Cf. *R.* 534 d) También en ésta la educación es concebida como una atracción gradual del ojo del alma hacia lo inteligible, como un volverse hacia lo esencial. Éste aspecto de lo simbólico y el modo en que se despliega esta dinámica, la cualidad de su funcionamiento, es tratado extensamente en la tercera parte de este estudio (cf. capítulo 10, supra p. 295)

inteligible y la prepara para una mayor recepción, de otro lado, le oculta lo inteligible en tanto aún no está preparada para recibirlo de un modo más directo.

La dinamicidad inherente a lo simbólico reclama de diferentes grados de interpretación de los símbolos, desde los inferiores al superior, que consiste en atender a su verdad intelectual. La interpretación intelectual no ha de entenderse como una interpretación que extirpe el aspecto sensible de los símbolos sino como aquella que supera este aspecto desde la integración de lo sensible en lo inteligible. Por ello, si nos referimos a los niveles inferiores desde sí mismos, aún no integrados en los superiores, la interpretación que proviene de ellos es incompleta e incluso falsa. De ahí que se hable de dejarla de lado: se trata de un dejar de lado la parcialidad en la que se ubican los niveles inferiores para irse abriendo hacia los superiores, pero esta apertura es siempre una integración. Lo propio del símbolo es mostrar la unidad del aspecto sensible y el inteligible de lo real, sin alguno de estos dos aspectos éste perdería su carácter propio. De este modo, cuando, en el proceso de apertura del alma a lo inteligible, se habla de un abandonar la parcialidad de los niveles inferiores de comprensión, no hemos de olvidar que se trata de una recuperación integradora de las facultades inferiores del alma desde las superiores<sup>473</sup>.

En este sentido, en *De Mysteriis* 7.2.1. Jámblico diferencia entre la interpretación intelectual de los símbolos (τῶν συμβόλων νοερὰν διερμίνευσιν) y el simulacro de éstos que procede de la imaginación y el oído (τὸ ἀπὸ τῆς φαντασίας καὶ τῆς ἀκοῆς εἶδωλον αὐτῶν τῶν συμβολικῶν):

“Escucha pues también tú según la inteligencia de los egipcios la interpretación intelectual de los símbolos, abandonando el simulacro de esos símbolos que procede de la imaginación y el oído y elevándote a su verdad intelectual.”<sup>474</sup>

---

<sup>473</sup> Es interesante hacer referencia a la noción de sentidos espirituales que se encuentra en la tradición Neoplatónica que se ubica en esta línea. Se trata de la percepción que se genera cuando el alma accede a su potencia intelectual. Cuando esto ocurre toda su capacidad perceptiva queda transformada e integrada en la experiencia de lo inteligible. A este respecto hemos de tener presente la concepción misma de sensación y de intelección en Plotino como dos ámbitos integrados. Cf. *En.* VI. 7.7.30: “Las sensaciones son intelecciones oscuras, las intelecciones sensaciones claras (εἰναιτὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις).

<sup>474</sup> *Myst.* 7.2.1-5

Ἄκουε δὴ οὖν καὶ σὺ κατὰ τὸν τῶν Αἰγυπτίων νοῦν τὴν τῶν συμβόλων νοερὰν διερμίνευσιν, ἀφείς

Hemos de observar la peculiaridad de la contraposición entre la verdad intelectual, a la que atiende la interpretación intelectual de los símbolos, y el simulacro que de ellos procede de los sentidos y de la imaginación. Esta contraposición supone una superación de los niveles inferiores en el superior, una elevación significada por el verbo ἐπανάγω compuesto por los prefijos ἐπί y ἀνά que marcan la marcha hacia lo alto. En este proceso de elevación es imprescindible el abandono de los niveles inferiores de conocimiento. Se trata de unificar y abrir la comprensión hacia lo universal. Ello conlleva el reconocimiento del conocimiento particular, en cuanto tal, como algo que debe ser abandonado. Ahora bien, el abandonar (ἀφίημι) los niveles inferiores de interpretación supone también una elevación de los mismos y su transformación desde lo universal: Lo particular es abandonado en tanto se cierra en sí mismo e impide el acceso a lo universal, pero a partir de lo universal se vuelve a recuperar lo particular, esta vez integrado en una comprensión más unificada de lo real. La dinámica de abandono y elevación (ἀφείξ-ἐπαναγωγών) acompaña, pues, a la interpretación intelectual de los símbolos.

El término utilizado para referir el simulacro de los símbolos que procede de la imaginación y el oído es εἶδωλον. Este término alude a una imagen sensible que no remite a lo inteligible, o dicho de otro modo, en la que lo inteligible no se muestra como presente. El simulacro tiende a obturar la percepción del alma, reteniéndola en una disposición fragmentada que no puede integrar la multiplicidad desde su sentido unitivo. De ahí su concepción peyorativa, ya que desviaría de la progresiva elevación desde niveles de comprensión más particulares a niveles más universales.

Hemos de tomar en cuenta la permanente dinamicidad del pensamiento de Jámblico. Éste introduce matices en la terminología referida a lo simbólico dependiendo de la perspectiva bajo la que está estudiando el proceso. En este texto de *De Mysteriis* 7.2.1 se trata de la elevación cognoscitiva hacia la interpretación intelectual. Con el término εἶδωλον queda acentuada la precariedad de los niveles perceptivos que corresponden a la imaginación y a los sentidos desvinculados de la

---

μὲν τὸ ἀπὸ τῆς φαντασίας καὶ τῆς ἀκοῆς εἶδωλον αὐτῶν τῶν συμβολικῶν, ἐπὶ δὲ τὴν νοερὰν ἀλήθειαν ἑαυτὸν ἐπαναγωγῶν.

intelección. Se destaca su carácter de obstáculo, en tanto permanezcan cerrados en sí mismos. Por ello, el simulacro que nos ofrecen de los símbolos debe ser abandonado y superado en la elevación hacia la verdad intelectual.

**APENDICE II.**  
**SOBRE LA CAPACIDAD DEL INTELLECTO DE TRASCENDERSE A  
SI MISMO EN LA TRADICION PLATONICA. CONTEXTUALIZACION DE  
UNA CRÍTICA DE DODDS AL DE MYSTERIIS.**

La concepción del conocimiento sostenida por Jámblico dota al alma de la capacidad de unión al principio último de lo real, como culminación del camino epistémico. Esta culminación como tal trasciende el intelecto, reclamando del alma un modo de actividad supraintelectiva. En este punto la obra que nos ocupa se ubica en una línea de pensamiento que, remontando hasta Platón, comienza a elaborarse en el platonismo medio en la figura de Alcínoo y es madurada en el pensamiento de Plotino. Nos referimos a la noción del alma que resulta de la lectura neoplatónica de *República* 509. b.9 y 517. b.1-c.6. En el primer pasaje aparece la célebre referencia al Bien como ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. En el segundo pasaje se llevan a cabo dos afirmaciones simultáneas, de un lado se afirma que el Bien es susceptible de contemplación y conocimiento, de otro lado se le señala como la fuente de la verdad y del intelecto:

“Lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad es la idea del Bien. Una vez percibida ha de concluirse que es la causa de todo lo bello y lo bueno que hay en todas las cosas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta y que en ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y del intelecto”<sup>475</sup>.

Tomando en cuenta el presupuesto epistemológico que subyace a la obra platónica de que lo semejante es conocido por lo semejante<sup>476</sup> tenemos presentes las

---

<sup>475</sup> R.517.b.7-517.c.4

ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόνις ὀραῖσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὐτῆ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὀρατῶ φῶς καὶ τὸν τοῦτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῶ αὐτῆ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη.

<sup>476</sup> Muchos son los lugares de la obra platónica donde encontramos expuesto el postulado epistemológico de que lo semejante es conocido por lo semejante, entre ellos *Ly.* 215.e.2, *Prt.* 337.d.1, *Grg* 510.b.4, *R.* 559.e.5 o *Lg.*716.c.2. Es este un elemento que encontramos desde los tiempos más tempranos de la filosofía griega y sobre el que han de girar las concepciones del conocimiento del

claves necesarias de las que se deriva la hermenéutica que da lugar al modo en que se concibe el alma en el Neoplatonismo. En *República* 509.b.9 el Bien, en tanto lo que está más allá de la esencia, se conforma como lo indecible, lo inefable, que trasciende la configuración particular de los seres. Estando, al mismo tiempo, presente en ellos como su causa misma (πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία)<sup>477</sup>. Asimismo, el Bien, como principio inefable, es la fuente misma que da lugar al intelecto (νοῦν παρασχομένη) y en esta medida lo trasciende en tanto que causa generadora. Éste es señalado simultáneamente como elemento susceptible de ser conocido (ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὀρᾶσθαι). Estos aspectos, tomados conjuntamente, reclaman una noción del alma abierta a la capacidad de trascenderse del intelecto para arribar a la contemplación del Bien, en la medida en que éste se configura como principio inefable, fuente del intelecto. Ha de haber pues en el alma un lugar semejante al Bien susceptible de allegarse a su conocimiento y de tomar contacto con él. Tal lugar será lo inefable del alma, el punto donde ésta es capaz de trascender todo conocimiento que proceda de las potencias implicadas en la multiplicidad. En este proceso de acercamiento al Bien y de asimilación con él el intelecto mismo ha de ser transcendido para llegar a la fuente de la que surge.

La reflexión sobre el modo en que el alma se abre al principio inefable que constituye lo real a través de lo que en ella hay de semejante a éste será una constante del pensamiento neoplatónico. Este lugar de la semejanza, trascendiendo al intelecto, es situado en la cumbre misma del proceso cognoscitivo, concebido éste como un proceso anagógico que culmina en la unión al principio fundante de lo real y del alma. La cartografía de la culminación de éste proceso así como los términos con los que queda referido varían. Es en este ámbito, más que en ningún otro, donde el lenguaje

---

Neoplatonismo, siendo una tesis central en el pensamiento de Plotino, de Jámblico o de Proclo. Cf. Jámblico *Protr.* 109.12 y *Myst.* 1.15.24

<sup>477</sup>En este punto es importante remarcar la vertiente inmanente de la noción platónica del Bien bajo cuya luz ha de ser siempre acometida la hermenéutica de los textos que hacen hincapié en su trascendencia. Es éste uno de los grandes retos hermenéuticos a los que nos enfrenta la obra platónica. De él tratan de hacerse cargo hoy día estudiosos del platonismo como Ross que en su *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, 1997, p. 270-271 lleva a cabo un listado comparativo de los lugares de la obra platónica donde se marca la inmanencia de las ideas y de aquellos en los que la trascendencia es puesta en un primer plano. Textos como el de *Fedón* 100.d.4 deben ser colocados en un lugar central de nuestra reflexión: “Que ninguna otra cosa la hace bella a no ser la presencia o la comunicación o cualquier otro sea el modo en que le sobrevenga lo bello en sí. (ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἶτε παρουσία εἶτε κοινωνία εἶτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως ἴπροσγενομένη)”. Sólo otro ejemplo sería *Gorgias* 506.d.1: “bueno, aquello por cuya presencia somos buenos. (ἀγαθὸν δὲ οὐ παρόντος ἀγαθοῖ ἐσμην)”.

mismo se torna simbólico, aludiendo a lo que necesariamente le sobrepasa. Numerosos son los textos que hemos de encontrar en este sentido en la obra de Plotino. Uno de ellos nos servirá por el momento como muestra, se trata de *En. V 5. 8. 15*:

“Aquel, por su parte, no vino como se podía esperar, sino que llegó como sin llegar. Porque fue visto como quien no vino, sino que está presente antes que todos, aún antes de llegar el intelecto; el que llegó es el intelecto, como también es el intelecto el que se ausenta, porque no sabe donde debe estar ni donde está Aquel, esto es, en ninguna parte. Y si le fuera posible al intelecto mismo no estar en ninguna parte, no solo localmente –pues ni aún el intelecto está en lugar alguno- sino absolutamente en ninguna parte, estaría siempre mirando a Aquel. Aunque no mirándolo sino siendo con El una sola cosa, y no dos. Pero de hecho aunque es intelecto, lo mira, cuando lo mira, con aquello de si mismo que no es intelecto. Lo realmente sorprendente es cómo Aquel, sin haber venido, está presente, y cómo, sin estar en ninguna parte, no hay ninguna parte donde no esté. Esto así a primera vista, es sí sorprendente; pero para un entendido, sería sorprendente si fuera lo contrario, mejor dicho, ni siquiera cabría la posibilidad de sorprenderse”<sup>478</sup>

En este texto quedan expresadas algunas de las coordenadas centrales en las que Jámblico ubica su comprensión de lo simbólico y la noción del alma que se desarrolla en articulación interna con ella. La naturaleza misma del primer principio se muestra como esencialmente paradójica: “Cómo Aquel sin haber venido está presente, y cómo, sin estar en ninguna parte, no hay ninguna parte donde no esté (πῶς οὐκ ἐλθῶν πάρεστι, καὶ πῶς οὐκ ὦν οὐδαμοῦ οὐδαμοῦ οὐκ ἔστιν ὅπου μὴ ἔστιν)”. En la obra de Jámblico es la dinámica misma de lo simbólico la que da cuenta de esta articulación del primer principio en el modo de una inmanencia trascendente. En esta compleja constitución de lo real, el fundamento inefable de la misma se manifiesta en

---

<sup>478</sup> *En. 5.5.8.15-25.*

Ὁ δὲ οὐκ ἦει, ὡς τις προσεδόκα, ἀλλ' ἦλθεν ὡς οὐκ ἐλθῶν· ὥφθη γὰρ ὡς οὐκ ἐλθῶν, ἀλλὰ πρὸ πάντων παρών, πρὶν καὶ τὸν νοῦν ἐλθεῖν. Εἶναι δὲ τὸν νοῦν τὸν ἐλθόντα καὶ τοῦτον εἶναι καὶ τὸν ἀπίοντα, ὅτι μὴ οἶδε ποῦ δεῖ μένειν καὶ ποῦ ἐκεῖνος μένει, ὅτι ἐν οὐδενί. Καὶ εἰ οἶόν τε ἦν καὶ αὐτῷ τῷ νῷ μένειν μηδαμοῦ – οὐχ ὅτι ἐν τόπῳ· οὐδὲ γὰρ οὐδ' αὐτὸς ἐν τόπῳ, ἀλλ' ὅλως μηδαμοῦ – ἦν ἂν ἀεὶ ἐκεῖνον βλέπων· καίτοι οὐδὲ βλέπων, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ ὦν καὶ οὐ δύο. Νῦν δέ, ὅτι ἐστὶ νοῦς, οὕτω βλέπει, ὅτε βλέπει, τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ. Θαῦμα δὴ, πῶς οὐκ ἐλθῶν πάρεστι, καὶ πῶς οὐκ ὦν οὐδαμοῦ οὐδαμοῦ οὐκ ἔστιν ὅπου μὴ ἔστιν. Ἔστι μὲν οὖν οὕτως αὐτόθεν θαυμάσαι, τῷ δὲ γνόντι, τὸ ἐναντίον εἶπερ ἦν, θαυμάσαι· μᾶλλον δὲ οὐδὲ δυνατόν εἶναι, ἵνα τις καὶ θαυμάσῃ.

ella en el modo de no manifiesto que le es propio. El principio originario, siendo la fuente del intelecto, no por ello se sitúa en un más allá inalcanzable para el alma, pues, no estando en un lugar, el modo de su presencia alcanza a todas las cosas (οὐκ ὧν οὐδαμοῦ οὐδαμοῦ οὐκ ἔστιν ὅπου μὴ ἔστιν).

La cualidad misma de la presencia del primer principio, como raíz fundante de lo real y del alma, ha de marcar la comprensión del proceso del conocimiento como un proceso unitivo en el que el intelecto ha de trascenderse a si mismo desembocando en la unidad con la fuente que lo causa. El intelecto en la medida en que se asimila al modo de la presencia del primer principio se hace uno con él. Ahora bien, esto es sólo posible desde la raíz misma que le constituye pero al mismo tiempo le trasciende en tanto que intelecto. De ahí que Plotino apunte a que el contacto con el principio último tiene lugar desde “aquello de si mismo que no es intelecto (τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῶ)”.

También Proclo en numerosos lugares de su obra se refiere a la cumbre del proceso cognoscitivo como un ámbito que trasciende el intelecto en su función propia. La capacidad del alma de unificarse con el principio último de toda realidad y fuente del intelecto recibe varias denominaciones, la más común será la de flor del intelecto:

“Por doquier lo semejante tiene natural disposición a unirse a lo semejante, y todo conocimiento por semejanza liga lo que piensa a lo pensado, lo que siente a lo sensible, la facultad dianoética a lo racional, y lo que entiende a lo inteligible, y de tal modo también la flor del intelecto a lo que es anterior al intelecto. Porque como en los otros campos lo más eminente no es el intelecto, sino la causa que está sobre el intelecto. Así también entre las almas la primera forma de actividad no es intelectual sino más divina que el intelecto.”<sup>479</sup>

Este principio del alma es capaz de trascender el intelecto y de unirse al principio inefable de lo real, será situado bien en la flor del intelecto (τὸ ἄνθος τοῦ

---

<sup>479</sup> *Phil. Chal.* 4.5.

τῷ γὰρ ὁμοίῳ πανταχοῦ τὸ ὅμοιον συνάπτεσθαι πέφυκε, καὶ πᾶσα γνῶσις δι' ὁμοιότητα συνδεῖ τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν, τῷ μὲν αἰσθητῷ τὸ αἰσθητικόν, τῷ δὲ διανοητῷ τὸ διανοητικόν, τῷ δὲ νοητῷ τὸ νοητικόν, ὥστε καὶ τῷ πρὸ νοῦ τὸ ἄνθος τοῦ νοῦ. Ὡς γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις οὐκ ἔστι νοῦς τὸ ἀκρότατον, ἀλλ' ἢ ὑπὲρ νοῦν ἄλλοις οὕτως ἐν ταῖς ψυχαῖς οὐκ ἔστι νοερὸν τὸ πρῶτον τῆς ἐνεργείας εἶδος, ἀλλὰ τοῦ νοῦ θεϊότερον·

voū) como lugar donde éste se trasciende a sí mismo, bien en la existencia suprema del alma (ἡ ἄκρα ὑπαρξίς τῆς ψυχῆς), la unidad suprema de todas sus potencias<sup>480</sup>. En todos los casos se expresa la asimetría del intelecto y del principio supremo que constituye su fundamento último. Junto con ello se apunta a que en el alma hay un elemento semejante a éste principio, capaz de unirse a él, trascendiendo al intelecto, y culminando con ello el proceso epistémico.

Como se puede observar en los textos la reflexión sobre el modo en que el alma se une al principio último es ya un tema clásico que arranca del propio Platón. La cualidad de esta unión como trascendente al intelecto, en la medida en que el principio último es la fuente que lo sobrepasa, queda ya perfilada desde los inicios del platonismo. Si bien esta visión es desarrollada y madurada a partir del Plotino. En este punto Jámblico, en sus reflexiones sobre el alma y su modo de conocimiento no hace sino insertarse en esta línea. Sin embargo, múltiples malentendidos han surgido en este punto en las exégesis modernas de su obra. Tal es el caso de Dodds que en su ya consagrada obra *Los griegos y lo irracional* señala el *De Mysteriis* como: "Un manifiesto del irracionalismo, una afirmación de que el camino de la salvación no se encuentra en la razón sino en el ritual"<sup>481</sup>. Jámblico habría introducido en el Neoplatonismo una vía de contaminación de la filosofía por parte de las prácticas irracionales que se encontraban por doquier en esta época. Sin embargo, hemos de atender a dos puntos fundamentales que reclaman una lectura diferente de la obra de Jámblico para poder dar cuenta en profundidad de este desarrollo de la filosofía neoplatónica que ha de marcar todo el Neoplatonismo posterior y gran parte de la filosofía de occidente. La obra de Jámblico ha de ser enmarcada y vista bajo la luz del camino epistémico que traza el pensamiento de Plotino para, a partir de aquí, emprender una exégesis del desarrollo y las novedades que Jámblico introduce. En este punto las especiales circunstancias históricas que le rodean tienen un papel a todas luces relevante.

Uno de los principales escollos con los que nos encontramos y que ha de ser tomado en cuenta a la hora de analizar la validez de la afirmación llevada a cabo por Dodds es la complejidad terminológica envuelta en el campo significativo que en las

---

<sup>480</sup> Cf. *In Alc.* 246.118-248.3.

<sup>481</sup> Dodds. *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1981, p.270.

lenguas modernas asociamos a la razón. Normalmente son dos los términos griegos que vienen a traducirse de este modo, de un lado, el de *διάνοια* y, de otro, el más común de *λόγος*. De los dos el primero es el que mejor refleja el concepto moderno de razón en tanto referido al ámbito predicativo y del razonamiento. Éste es el término que elige Platón en *República* 511 para referirse a la facultad del alma que se ocupa de la “geometría y de las ciencias afines a ella”<sup>482</sup>. No hemos de olvidar que la razón en este sentido se ubica ya desde la *República* platónica en un ámbito reducido de conocimiento que en ningún caso dará cuenta de la capacidad del alma de unirse al principio último de lo real<sup>483</sup>. En este sentido al señalar el *De Mysteriis* como irracional tendríamos que implicar en tal afirmación a la historia entera del platonismo. Ningún pensador platónico, siguiendo en esto al propio Platón, ha visto la salvación del alma en la razón así entendida.

En cuanto al término *λόγος*, una de sus cualidades más características es precisamente su dinamicidad y su complejidad. Pues *logos* se refiere al ámbito del razonamiento y del desarrollo predicativo, pero, a su vez, éste es reflejo en el ámbito lógico de un desarrollo más originario propio del *logos*. Allá donde hay *logos* hay un desenvolverse, un desplegarse en la multiplicidad de aquello que la sobrepasa. En cuanto facultad propiamente mediadora en no pocas ocasiones su sentido viene asociado al de intelecto, si bien como facultad del alma capaz de allegarse a él y desplegarlo. En este sentido, Plotino lo asocia al desplegarse del inteligible, siendo el que lo traslada de la facultad intelectual a la imaginativa. En este caso se marca su condición de mediación, su dinamicidad propia, capaz de servir de puente entre la facultad intelectual y la imaginativa del alma. En él se encuentra la posibilidad misma del desarrollo de lo que se haya en estado de indivisión, de la manifestación a todos los niveles de lo que trasciende el nivel propio de lo sensible<sup>484</sup>. Proclo apunta a esta misma idea en su *Comentario al Timeo* I 248.1-6:

---

<sup>482</sup> R. 511.b.1 ταῖς γεωμετρίας τε καὶ ταῖς ταύτης ἀδελφαῖς τέχναις

<sup>483</sup> Cf. R. 511e. En este pasaje Platón sitúa la *διάνοια* como la facultad del conocimiento discursivo en un ámbito intermedio del camino epistémico y en ningún caso como la culminación de dicho proceso.

<sup>484</sup> Cf. *En.* IV 3 30 5-11: “Tal vez lo que la imaginación acoge en su interior es el *logos* que acompaña al inteligible. Es que el inteligible es indiviso y, cuando aún no ha salido fuera, por sí decirlo, no nos percatamos de que está dentro. Más el *logos*, desplegando el inteligible y trasladándolo de la facultad intelectual a la imaginativa, lo hace patente como en un espejo (ἂν εἴη τοῦ λόγου τοῦ τῶ νοήματι παρακολουθοῦντος ἢ παραδοχῇ εἰς τὸ φανταστικόν. Τὸ μὲν γὰρ νόημα ἀμερὲς καὶ οὐπω οἶον προεληλυθὸς εἰς τὸ ἕξω ἔνδον ὃν λανθάνει, ὁ δὲ λόγος ἀναπτύξας καὶ ἐπάγων ἐκ τοῦ νοήματος εἰς τὸ φανταστικὸν ἔδειξε τὸ νόημα οἶον ἐν κατόπτρῳ)”

“El logos circula en torno a lo inteligible y ejerce su actividad y su movimiento como en torno a un centro, en estas condiciones contempla lo inteligible, conociendo la intelección lo inteligible de manera no discursiva e indivisible, evolucionando el logos en círculo en torno de la esencia de lo inteligible y desarrollando la naturaleza sustancial de todas las cosas que se encuentra unificada en lo inteligible”<sup>485</sup>

En líneas anteriores al presente texto<sup>486</sup> encontramos sistematizados los sentidos del *logos* en la obra platónica. En esta sistematización Proclo da cuenta de la dinamicidad que marca la significación del término *logos*. Dos sentidos son señalados, cada uno de los cuales se bifurca a su vez en otras tantas diferenciaciones. El primero de ellos apunta a la dimensión lingüística del *logos*: “la enunciación de lo que se piensa, la exposición de los elementos que componen el objeto, la frase que indica las características distintivas de un objeto dado en relación a otros”<sup>487</sup>. El segundo es el que apunta al *logos* en tanto *dynamis* del alma. La dinamicidad semántica no queda aquí colapsada sino que el *logos* se predica de cada uno de los niveles cognoscitivos del alma, distinguiéndose entre *logos* opinativo, *logos* científico y *logos* intelectual (ὁ μὲν δοξαστικός, ὁ δὲ ἐπιστημονικός, ὁ δὲ νοερός). El primero de ellos se asocia a la opinión, el segundo a la razón discursiva y el tercero al intelecto (δόξα καὶ διάνοια καὶ νοῦς). De ellos ni la opinión ni la razón discursiva son aptas para la contemplación de lo inteligible. De la razón discursiva se dice lo siguiente:

“Tampoco la razón discursiva, en la medida en que va hacia lo múltiple y la división, es capaz de remontar hasta el intelecto, al contrario, puesto que ella

---

<sup>485</sup> περιθέων τὸ νοητὸν ὁ λόγος καὶ ὡς περὶ κέντρον ἐνεργῶν καὶ κινούμενος οὕτως αὐτὸ θεᾶται, τῆς μὲν νοήσεως ἀμεταβάτως αὐτὸ καὶ ἀμερίστως γινωσκούσης, τοῦ δὲ λόγου περιχορευόντος αὐτοῦ κύκλῳ τὴν οὐσίαν καὶ ἀνελίττοντος τὴν ἠνωμένην ἐν αὐτῷ πάντων ὑπόστασιν.

<sup>486</sup> Ibid. 246.10 ss.

<sup>487</sup> De ellos dirá Proclo que por implicar composición y división no son aptos para la aprehensión del ser que es siempre por ser éste simple e indivisible. Cf. *In Ti.* 1.246.12-19: τριχῶς ὁ λόγος, ὁ τε προφορικός καὶ ἡ διὰ τῶν στοιχείων διέξοδος καὶ ὁ τῶν ἐκάστου πρὸς τὰ ἄλλα διαφορῶν παραστατικός. ἀλλὰ πάντα ταῦτα τὰ σημανόμενα περὶ σύνθεσιν ἐστι καὶ διαίρεσιν καὶ ἀνάρμοστα τυγχάνει ὄντα πρὸς τὴν τοῦ ἀεὶ ὄντος περίληψιν· τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον αἰρεῖσθαι πέφυκε· τὸ δὲ ἀεὶ ὄν ἀπλοῦν ἐστι καὶ ἀδιαίρετον, ἐξηρημένον πάντων τῶν πρὸς ταῦτα ἐναντίων.

presenta una sucesión de razonamientos diferentes, ella se aleja de la indivisión del intelecto”<sup>488</sup>

Proclo traduce aquí una teoría que se constituye en lugar común para la gran mayoría de los intérpretes clásicos de Platón. El pensamiento discursivo, por su condición misma, no alcanza la visión directa de los seres. La necesidad misma de trascenderlo<sup>489</sup> para ascender en el camino epistémico es una de las claves de la filosofía platónica, como se pone de manifiesto en los libros centrales de la *República*. Será el *logos* intelectual el que se ligue al intelecto por su afinidad con él (διὰ συγγένειαν αὐτῇ συναπτόμενον)<sup>490</sup>. Éste, deviniendo intelectiforme (νοοειδής)<sup>491</sup> alcanza la contemplación directa de los seres. También en este sentido, el más alto de los que aquí le adjudica Proclo, se pone de manifiesto la condición de desarrollo que acompaña siempre al *logos*. En este caso, tal condición va ligada a la capacidad creativa del *logos* en la medida en que desarrolla lo que en lo inteligible se encuentra en estado de unificación.

Sin embargo, la capacidad del alma de culminar la unificación al principio supremo no se agota en el *logos*. El principio primero, por su misma inefabilidad, trasciende al *logos*, siendo la causa que constituye su fundamento. Se significa, entonces, la capacidad de unificación con él desde lo inefable del alma que o bien se sitúa en su existencia pura como raíz de todas sus potencias, bien en el lugar del intelecto donde éste se trasciende a sí mismo.

En este contexto podemos observar que la complejidad de la cartografía del camino cognoscitivo perfilada ya por Platón y desarrollada por el Neoplatonismo no se deja apresar en la afirmación de Dodds. Ningún platónico ha visto en la razón,

---

<sup>488</sup> *In Tim.* 1.246.26-28

οὔτε ἡ διάνοια, καθ' ὅσον εἰς πλῆθος χωρεῖ καὶ διαίρεσιν, οἷα τέ ἐστιν εἰς νοῦν ἀνατρέχειν, ἀλλὰ τοῦναντίον ἀφίσταται διὰ τῆς τῶν λόγων ποικιλίας τῆς νοερᾶς ἀμερείας·

<sup>489</sup> Por trascender no debe aquí entenderse un mero dejar de lado, sino más bien aquello que en griego señala el verbo αἰρέω, un tomar que eleva y en este sentido integra en un estado superior. Aquí se encuentra la posibilidad misma del carácter pedagógico de la razón, en la medida en que el buen ordenamiento del pensamiento transmite al alma una información que lo trasciende. Toma aquí todo su sentido el término platónico de hipótesis como aquello que, mediando, debe ser trascendido en un conocimiento superior.

<sup>490</sup> Cf. *In Tim.* 1.246.31

<sup>491</sup> Cf. *Ibid.* 1.247.25

entendida en sentido moderno, la piedra de toque de la salvación del alma. Y ello no significa, en ningún caso, que la σωτηρία τῆς ψυχῆς se haya ubicado del lado de lo irracional. Pues, resituando el sentido moderno de razón en su justo lugar, en el contexto de los términos griegos que se refieren a las potencias del alma, la dicotomía razón-irracional pierde sentido. En la medida en la que la razón<sup>492</sup> no es la potencia superior del alma no puede darse cuenta de la complejidad del ámbito epistémico estableciendo un marco en el que todo modo de conocimiento que trascienda la razón, el nivel dianoético, sea calificado de irracional. El correlato aparentemente claro entre razón e irracionalidad en su significado común es incapaz de dar cuenta de los parámetros epistémicos involucrados en la teoría Neoplatónica del conocimiento ya desde Plotino. Este tandem, que tan profundamente ha marcado la exégesis moderna de los textos, ha de ser cuestionado<sup>493</sup> para poder acceder a una comprensión que dé cuenta del pensamiento neoplatónico sin vulgarizarlo o malentenderlo.

A este respecto, es fundamental apelar a la diferencia que se encuentra en la base misma del marco teórico neoplatónico. Nos referimos a la privación por defecto y por exceso que encontraremos señalada de formas diversas<sup>494</sup>. La razón en su función propia ocupa un lugar intermedio que, como tal, se sitúa a medio camino entre modos inferiores de conocimiento y modos de conocimiento que la trascienden<sup>495</sup>. El ámbito pasional del alma sería irracional en tanto que es inferior a la razón, se encuentra

---

<sup>492</sup> Nos referimos a la razón en tanto que διάνοια asociada en su función al λόγος ἐπιστημονικός, pero también al *logos* intelectual en tanto que ha de verse transcendido en la unión del alma al principio último de lo real.

<sup>493</sup> A este respecto es paradigmática la afirmación llevada a cabo por Heidegger en *Hacia la pregunta del ser* (p. 388): “La ratio hunde sin vacilar todo lo no conforme a ella en el supuesto, y además por ella misma delimitado, pantano de lo irracional. La razón y su representar son solo una clase del pensar (...). El que su dominio se erija como racionalización de todos los órdenes, como normalización, como nivelación en el curso del desarrollo del nihilismo europeo, da tanto que pensar como sus correspondientes intentos de huída hacia lo irracional. Lo más grave de todo es, sin embargo, el proceso del que el racionalismo y el irracionalismo se involucren por igual en un negocio de intercambio, del que no sólo ya no saben cómo salir, sino que ni tampoco quieren ya salir”. El proceso aquí señalado por Heidegger ha marcado enormemente la exégesis de parte de los estudiosos del Neoplatonismo. Es urgente salir de estas categorías para ver al Neoplatonismo desde sí mismo o al menos desde categorías que den cuenta de él de una manera más completa. En el caso concreto de Jámblico, más que en ningún otro, se juega la posibilidad misma de la inteligibilidad de su lugar y su importancia en la historia de la filosofía occidental.

<sup>494</sup> Cf. *De Providentia* 5.27.1 donde Proclo se refiere a la supra-intelección (γῶσις ὑπὲρ νοῦν) como aquello que es superior y trasciende la intelección. Cf. asimismo *Teología platónica* 2.5.15-25, en este pasaje se diferencia la negación por sobreeminencia, como fuente y génesis de la afirmación y la negación como aquello que se dice de una privación de los seres. Jámblico en *De Mysteriis* 1.21.6-19 distingue entre lo que sobrepasa la forma por sobreeminencia y aquello que carece de forma en el sentido de que es inferior a ella.

<sup>495</sup> Cf. *In Ti.* II 293.14.

sobrepasado por ella y en ella se encuentran las medidas mismas de su ordenamiento. Pero, de la misma manera, hay modos de conocimiento que la sobrepasan. La contemplación del intelecto y la unión del alma a lo divino como cumbre del camino epistémico van, en su dinámica misma, más allá de la mera razón. Pero ello no las sitúa del lado de lo irracional, entendido como aquello que se opone a la razón y le es inferior.

Por lo que se refiere al tratamiento del ritual que encontramos en el *De Mysteriis*, éste, lejos de ser una inmersión de la filosofía neoplatónica en lo irracional, es un intento de criba de las prácticas rituales de su época desde la filosofía. El *De Mysteriis*, en este sentido, puede ser leído como el intento de ordenar y dar cuenta, desde el marco teórico neoplatónico, de estas prácticas. En este contexto, los criterios que son ofrecidos desde esta filosofía dignifican los rituales que pueden ser útiles en el camino epistémico, siguiendo en ello la senda ya abierta por el propio Plotino<sup>496</sup>. De otra parte, bajo este mismo criterio, son dejadas de lado las prácticas que presentan rasgos de superstición e irracionalidad, en el sentido moderno del término.

No hemos de olvidar la época en la que Jámblico se desenvuelve para darnos cuenta de la importancia de esta tarea. Éste vive un mundo en el que el cristianismo pugnaba por hacerse con la centralidad del mundo pagano, desplazando a la filosofía y la espiritualidad paganas. Su modo de ordenación planteaba una difícil situación al paganismo. Tal ordenación presentaba una mayor unidad entre las clases intelectuales y el resto de los fieles. Los rituales se ubicaban en el marco teórico desarrollado por éstos, en confluencia con la filosofía neoplatónica, de la que se servían sin reservas. En este contexto la única posibilidad de supervivencia del paganismo, en tanto articulador social, era la de desarrollar una explicación de las prácticas rituales paganas desde la filosofía. Con ello el hiato entre la intelectualidad neoplatónica y “la religión popular” tendería a deshacerse, dignificando a su vez a esta última en la medida en que se viera

---

<sup>496</sup> No olvidemos que el mismo Plotino hace una lectura de la oración en la que ésta queda inserta en el acercamiento del alma al principio originario de lo real. En este mismo movimiento criba el modo idóneo en que la oración es capaz de servir al alma en este proceso. En *En.* V.1.6.9-11 lo expresará de la siguiente manera: “Tras invocar a dios mismo no en voz alta, sino elevándonos con el alma en actitud orante hacia aquél, pues ese es el modo en que podemos orar solos con el Solo (θεὸν αὐτὸν ἐπικαλεσαμένοις οὐ λόγῳ γεγωνῶ, ἀλλὰ τῇ ψυχῇ ἐκτείνασιν ἑαυτοὺς εἰς εὐχὴν πρὸς ἐκεῖνον, εὐχεσθαι τοῦτον τὸν τρόπον δυναμένους μόνους πρὸς μόνον)”.

inserta en un viático serio de conocimiento. Tal es la apuesta del Neoplatonismo desde Jámblico en un desesperado intento por mantener la vigencia social del mundo pagano.

**APÉNDICE III.**  
**LA RELACIÓN DEL ALMA CON EL INTELLECTO EN JÁMBLICO: UNA  
COMPRENSIÓN PRESENTE EN PLOTINO.**

La concepción del alma como creación originaria del intelecto es compartida por el Neoplatonismo desde sus orígenes. La relación que los vincula se encuentra en el corazón mismo de las reflexiones sobre el conocimiento que se llevan a cabo en el contexto de la filosofía neoplatónica. Hay en ello una continuidad más allá de las declinaciones concretas que se dan en cada caso como expresión del genio propio de un pensador concreto. La absoluta dependencia del alma con respecto al intelecto y, en esta medida, la imperfección del alma respecto a éste, así como el modo mismo en que se cumple esta dependencia es una constante en esta línea de pensamiento.

De la misma manera que en el pensamiento de Jámblico, en el pensamiento de Plotino el intelecto no es concebido como una parte del alma o una derivación de la misma, no es una posesión del alma, sino el lugar mismo donde el alma se abre y se trasciende en lo divino. Es su ser más propio, en el que el alma permanece en la eternidad, antes incluso de la constitución de su individualidad y, sin embargo, no le pertenece. La experiencia originaria del intelecto se conforma para el alma en un lugar sin dueño al que ésta pertenece antes de sí misma, como la raíz de su ser más hondo.

En este sentido, todo cuanto el alma tiene, cada una de sus facultades y potencias las tiene recibidas del intelecto y de éste les viene su perfección propia. Al margen del intelecto el alma vive enajenada de sí, no conoce su origen y, no conociéndolo, se cierra a ser iluminada por él. De ahí que se hable de la impotencia y la debilidad del alma alejada del intelecto, de su imperfección propia, cuando da la espalda a la fuente de la que proviene toda perfección para ella. A este respecto leemos en *En.* V9.4.5-10:

“Porque no es verdad, como se cree, que el alma, una vez perfeccionada, genere el intelecto. [...] Hay que establecer que las cosas primeras están en acto y que

son indeficientes y perfectas, mientras que las imperfectas son posteriores y derivadas de aquellas, pero que se perfeccionan gracias a sus progenitores, a la manera como los padres perfeccionan la prole que en un principio engendraron imperfecta”<sup>497</sup>

La pertenencia e implicación profunda de todos los niveles de realidad que hemos analizado en el pensamiento de Jámblico<sup>498</sup> se encuentran ya en Plotino en toda su intensidad. Es ésta una de las claves para entender la relación que une al alma con el intelecto sin malentenderla. Cuando Plotino y Jámblico señalan la imperfección del alma respecto a la actividad divina del intelecto no plantean, en ningún caso, una desconexión del alma respecto de esta actividad, tal desconexión haría imposible la vida misma del alma. Antes bien, marcan el orden de la relación en la que se inserta una correcta comprensión del alma y del intelecto.

El alma, en la raíz misma de su constitución, está abierta a la experiencia del intelecto en la eternidad. No es una realidad separable del intelecto. Ahora bien, éste la fundamenta desde un nivel ontológico superior. Este nivel no puede ser ya una parte del alma o algo que el alma posea sino el nivel mismo de realidad que genera al alma como un despliegue de sí, como su expresión y su manifestación. “*El alma es una expresión y una cierta actividad del intelecto como éste lo es de Aquel*”<sup>499</sup> afirma Plotino en *En.* VI.6.45. Cada una de sus facultades y potencias encuentran en el intelecto la fuente misma de su venir al ser. Todas ellas están arraigadas en la experiencia del intelecto, toda vez que volcadas hacia el exterior. En este volcarse hacia el exterior pluralizan la experiencia del intelecto.

### ***1. Sentido de la pertenencia de todos los niveles de lo real: pilar de comprensión de la relación del alma con el intelecto.***

El alma encuentra en la experiencia unitiva del intelecto la raíz misma de su venir al ser. Ésta es generada eternamente como una expresión y un despliegue de la contemplación del intelecto. Así como el intelecto es generado como una expresión

---

<sup>497</sup> Οὐ γὰρ δὴ, ὡς οἴονται, ψυχὴ νοῦν **ἡε εσ ζεῖζα** γεννᾶ· [...] Διὸ δεῖ τὰ πρῶτα ἐνεργεῖα τίθεσθαι καὶ ἀπροσδεᾶ καὶ **ἡείηα**: τὰ δὲ **ἀἡεῖ ἦ** ὕστερα ἀπ' ἐκείνων, **ἡεῖηγνύκελα** δὲ παρ' αὐτῶν τῶν γεγεννηκότων δίκην πατέρων **ἡεῖ εἰγύλῆσ λ**, ἃ κατ' ἀρχὰς **ἀἡεῖ ἦ** ἐγέννησαν·

<sup>498</sup> Cf. cap. 5.1, supra p. 120.

<sup>499</sup> ἢ ψυχὴ **ἰό γνο λνῶ θαι ἐλέξγειῖ ἡη**, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου.

del principio originario que lo trasciende. De modo que todos los niveles de la realidad se implican y se pertenecen mutuamente en lo más íntimo de sí. Plotino apunta a esta pertenencia profunda de todos los niveles de la realidad con la imagen del centro de la circunferencia en el que están fundados todos los radios. Los radios tienen su origen y su ser en el centro, en el permanecen como la condición misma de su existencia, toda vez que despliegan este centro en la totalidad de la circunferencia:

“Todos los radios que van a la circunferencia están prendidos del centro, no obstante permiten que aquél permanezca en sí mismo a la vez que reciben de él su origen y su ser; y es verdad que participan del centro y que el principio para ellos es lo indivisible; sin embargo, a la vez que se vincularon a aquél prosiguieron adelante”<sup>500</sup>.

Plotino continúa sirviéndose de esta imagen en *En.* VI.5.10 para marcar el modo en que la multiplicidad de los seres permanece en la unidad del centro, que les constituye en su naturaleza más honda:

“Cada radio estaría, eso sí, en contacto con el centro del que partió, más no por eso sería menos verdadero que cada centro no estaría desconectado del único centro primitivo, sino que cada uno seguiría estando con aquél, y habría tantos centros cuantos son los radios a los que sirven de extremidades, de manera que se echarían de ver tantos centros cuantos son los radios que tocan, pero, en realidad, todos aquellos centros juntos no serían más que uno sólo”<sup>501</sup>.

El permanecer de los seres en el centro mismo del que provienen viene a poner de manifiesto esta unidad de la realidad, en la medida en que en esta permanencia no hay cortes ni discontinuidades. Para los seres el permanecer en el centro es un ser creados en él eternamente y un recibir el ser, abierto infinitamente a aquello que les

---

<sup>500</sup> *En.* IV.2.1.25 *πᾶσαι αἱ πρὸς τὴν περιφέρειαν γραμμαὶ ἐξημμέναι οὐδὲν ἦττον ἐῶσιν αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν ἔχουσαι παρ' αὐτοῦ τὴν γένεσιν καὶ τὸ εἶναι, καὶ μετέχουσι μὲν τοῦ σημείου, καὶ ἀρχὴ τὸ ἀμερὲς αὐταῖς, προῆλθόν γε μὴν ἐξαψάμεναι αὐτὰς ἐκεῖ.*

<sup>501</sup> *αἱ μὲν ἐξάψονται τῶν κέντρων αὐτῶν ἃ κατέλιπον ἐκάστη, ἔσται γε μὴν οὐδὲν ἦττον κέντρον ἕκαστον οὐκ ἀποτετημένον τοῦ ἐνὸς πρώτου κέντρου, ἀλλ' ὁμοῦ ὄντα ἐκείνω ἕκαστον αὐτὸ εἶναι, καὶ τοσαῦτα ὅσαι αἱ γραμμαὶ αἷς ἔδοσαν αὐτὰ πέρατα εἶναι ἐκείνων, ὥστε ὅσων μὲν ἐφάπτεται γραμμῶν τοσαῦτα φανῆναι, ἔν δὲ ὁμοῦ πάντα ἐκεῖνα εἶναι.* Cf. entre otros pasajes *En.* I.7.1.30. en relación a la utilización de esta imagen para poner de manifiesto la vinculación profunda de todos los niveles de la realidad.

constituye. De ahí que éstos sean siempre imperfectos por relación al nivel de realidad del que provienen, precisamente por hallar su perfección en el principio mismo en el que son creados más allá del espacio y del tiempo. Si estos fueran perfectos por sí mismos, en tanto parte, alejados de su principio, la unidad de lo real quedaría fracturada. Esta unidad consiste precisamente en que unos seres están abiertos a otros y se pertenecen mutuamente en la raíz misma de su esencia. Este vínculo, que conecta la realidad, constituye para ella su perfección y todo ser ha de perfeccionarse por tender a él y abrirse a él. Fuera de este vínculo, que integra lo real como un todo único, no hay perfección posible. Todo aquello que se perfecciona en su constitución propia lo hace en tanto que es iluminado por la apertura a este vínculo que lo constituye y lo enlaza con la totalidad de lo real<sup>502</sup>. El texto que encontramos en *En. I7.1.20-30* es paradigmático en este sentido. En él Plotino pone de manifiesto la vinculación profunda de todos los niveles de la realidad, que se pertenecen en la raíz misma de su constitución, abierta al Bien como vínculo creador de todos los seres:

“El Bien hay que concebirlo, a su vez, como aquello de lo que están suspendidas todas las cosas, mientras que aquello mismo no lo está de ninguna, pues así es también como se verificará aquello de que *es el objeto del deseo de todas las cosas*<sup>503</sup>. El Bien mismo debe, pues, permanecer fijo, mientras que las cosas deben volverse a él como el círculo al centro del que parten los radios. Y un buen ejemplo es el sol, pues es como un centro con respecto a la luz que, dimanado de él, está suspendida de él. Es un hecho, al menos que, en todas partes, la luz acompaña al sol y no está desgajada de él. Y aún cuando tratares de desgajarla por uno de sus lados, la luz sigue suspendida del sol”<sup>504</sup>

---

<sup>502</sup> En este sentido, cuando un ser particular se cierra al principio que le constituye se cierra a la totalidad de los seres, que son conformados en ese mismo principio. Asimismo, cerrándose a la totalidad de los seres da la espalda al vínculo mismo que le integra en la unidad de lo real. De este modo, el pensamiento ontológico de Plotino, como el de Jámblico, remite siempre a sus implicaciones éticas. La disposición cognoscitiva del alma es una disposición de apertura a la profundidad de lo real que fundamenta simultáneamente una disposición ética. La apertura del alma al vínculo que conforma lo real se da en un camino de desasimio de lo particular que es el camino mismo de la virtud.

<sup>503</sup> Referencia a Aristóteles. *Ét. Nic.* 1094 a 3.

<sup>504</sup> Καὶ γὰρ αὐτὸ τοῦτο δεῖ τὰγαθὸν τίθεσθαι, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται, αὐτὸ δὲ εἰς μηδέν· οὕτω γὰρ καὶ ἀληθὲς τὸ οὐ πάντα ἐφίεται. Δεῖ οὖν μένειν αὐτό, πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα, ὥσπερ κύκλον πρὸς κέντρον ἀφ' οὗ πᾶσαι γραμμαί. Καὶ παράδειγμα ὁ ἥλιος ὥσπερ κέντρον ὦν πρὸς τὸ φῶς τὸ παρ' αὐτοῦ ἀνηρτημένον πρὸς αὐτόν· πανταχοῦ γοῦν μετ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀποτέμνεται· κἂν ἀποτεμῆν ἐθειλήσης ἐπὶ θάτερα, πρὸς τὸν ἥλιόν ἐστι τὸ φῶς.

De esta manera, el despliegue de la potencia creadora en la conformación de los seres no introduce dualidad alguna en la realidad. Antes bien, lo creado permanece en la unidad y en la perfección de la causa y ésta es su perfección: el permanecer eternamente en la perfección de la causa sin haber salido jamás, a la vez que habiéndose medido en la multiplicidad de lo real. “*Lo eternamente perfecto genera eternamente algo eterno, pero genera algo inferior a sí mismo*”<sup>505</sup> leemos en *En.* VI.6.40.

La actividad generadora de la causa no introduce separaciones ni cortes en la realidad, toda vez que su manifestación da de sí la multiplicidad de los seres. En este sentido, la multiplicidad de lo real precisa de una pertenencia profunda de todos los seres causados a la unidad de la causa, que se expresa como múltiple sin dejar de ser una. Esta pertenencia funda el núcleo mismo de la dinamicidad de la realidad. Todos los seres están abiertos a la perfección de la causa en lo más íntimo de sí. Ahora bien, este lugar de sí no es ya un lugar que les pertenezca como parte sino su arraigo en el fundamento mismo de su esencia. Tal es el modo en que la realidad se despliega en la multiplicidad sin dejar de ser una.

De este modo, la honda pertenencia de todos los niveles de lo real y su unidad profunda es la matriz en la que se articula la relación entre el alma y el intelecto. Cada uno de los niveles de la realidad está abierto al nivel superior en el que permanece y del que recibe el ser eternamente. Se constituye, así, en un despliegue y en una expresión del principio mismo que lo conforma en lo más íntimo de sí. No es posible entificar el alma y el intelecto y concebirllos como realidades separadas y desconectadas una de otra<sup>506</sup>. El alma, en el acceso al intelecto, accede a lo más íntimo de sí, al lugar mismo en el que es conformada en un acto de recepción permanente. Todo cuanto tiene y es el alma lo tiene recibido del intelecto de un modo no dual.

No cabe referirse a la unificación del alma al intelecto como una capacidad que ésta tiene por sí misma, sin ayuda de ninguna otra realidad. En esta concepción se sitúa al alma frente intelecto, como una realidad separada que pudiera acceder a otra realidad definida y unirse a ella. Lejos se halla el pensamiento de Plotino de esta

---

<sup>505</sup> τὸ δὲ ἀεὶ τέλειον ἀεὶ καὶ ἀίδιον γεννᾷ· καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ.

<sup>506</sup> Cf. *En.* VI 4.14.5-15 y *En.* V 1.6.45-50.

dualidad definida del alma en relación al intelecto. El alma es “*imagen del intelecto*”, *εἰκὼν νοῦ*<sup>507</sup>, en tanto que su ser más hondo es conformado en el intelecto y ésta lo expresa en cada una de sus facultades y potencias. Cada una de las razones del alma se constituye como una interpretación de las formas inteligibles, en cuya contemplación es ésta generada eternamente. El impulso de unificación del alma al intelecto es un impulso que procede del intelecto mismo en tanto que raíz del alma. Lejos de apuntar a la autosuficiencia del alma para llegar por sí misma a la contemplación del intelecto, apunta a la ligazón interna que vincula al alma al intelecto. En esta ligazón es constituida el alma y de ella le viene su perfección propia.

La perfección del alma no consiste en ponerse a la altura del intelecto y en ser capaz de alcanzarlo por sus propias fuerzas. Esta afirmación carece de sentido pues el alma no es una realidad definida como ente, como no lo es el intelecto. La relación que les une trasciende la particularidad tal como la concebimos al nivel de los objetos. Asimismo, las fuerzas del alma son fuerzas ya intelectivas, todo cuanto puede el alma lo puede en tanto que conformada por el intelecto, en la raíz misma de su ser más íntimo. La perfección del alma consiste precisamente en estar conformada por el intelecto y en ser, en el núcleo mismo de su esencia, una sola cosa con él.

En este sentido, no hay perfección para el alma al margen del intelecto. La perfección del alma consiste en su cumplimiento en la plenitud de la experiencia intelectual, que la sostiene antes de sí misma como una manifestación y una expresión de sí. No es el alma la que accede a la contemplación del intelecto tras ser constituida como particularidad. Es la contemplación del intelecto la que fundamenta y conforma al alma en cada uno de sus perfiles propios, antes de toda particularidad. El alma puede unirse al intelecto porque está ya unida a él en la eternidad. No es la unión del alma al intelecto la unión de dos realidades distintas sino el acceso a una unidad fundante, prioritaria ontológicamente. La unión al intelecto del alma puede ser desvelada pero no generada. Esta unión, en su cualidad fundacional de toda otra realidad, tiene un carácter increado. En ella hunde sus raíces la infinita diversidad del mundo a través de las razones eternas del alma.

---

<sup>507</sup> *En.* V3.4.25.

Cuando se apunta a la imperfección del alma en relación al intelecto<sup>508</sup> vienen a ponerse de manifiesto dos notas fundamentales en la comprensión de la relación constituyente que les une. De un lado, la no desconexión de alma e intelecto. De otro lado, se pone de manifiesto el modo mismo en que el alma ha de acceder a la experiencia intelectual. El alma, clausurada en su propia estructura particular, es imperfecta en la medida en que toda perfección para ella procede del intelecto. Ahora bien, esta afirmación no pretende mostrar al alma como una realidad inferior que no puede ponerse a la altura de una realidad que la supera en excelencia. Bien al contrario, deriva de la comprensión misma del alma como imagen del intelecto, que permanece en la experiencia intelectual en el núcleo mismo de su naturaleza. La perfección del alma y la perfección del intelecto son una misma perfección. No hay perfección para el alma fuera del intelecto. El cumplimiento y la plenitud del alma se hallan en su raíz intelectual. El alma está abierta al intelecto y conformada en él en cada uno de sus perfiles propios. Su imperfección apunta, precisamente, a su no estar completa al margen del intelecto, a su necesidad de abrirse a esta experiencia que conforma su ser más hondo. Apunta, en última instancia, a su conexión íntima con el intelecto, en el que el alma encuentra su perfección, la perfección que la genera eternamente como una imagen de sí.

El otro aspecto que la condición imperfecta del alma en relación al intelecto viene a indicar es el modo mismo en que ésta ha de acceder a la experiencia intelectual. Esta experiencia no es una experiencia que el alma genere desde sí una vez perfeccionada. *“No es verdad, como se cree que el alma una vez perfeccionada genere el intelecto (Οὐ γὰρ δὴ, ὡς οἴονται, ψυχὴ νοῦν **ἡεῖ εσζε ἰζα** γεννᾷ)”* leíamos en *Enn.* V 9.4.5. La experiencia intelectual es una experiencia fundante de la raíz misma del alma. No se constituye en base a un logro del alma a través de la voluntad ligada a su propia particularidad o en base a un conocimiento construido a través de razonamientos en el ámbito de la predicación. El deseo que el alma siente por el intelecto es un deseo que la conforma en su ser más hondo, antes de sí misma, antes de la constitución de su particularidad propia.

---

<sup>508</sup> Cf. *Enn.* V9.4.5-10.

De esta manera, la labor de acercamiento del alma al intelecto consiste en un itinerario de purificación, que ha de ir desvelando paulatinamente a la conciencia la experiencia intelectual que la sostiene y la conforma. El trabajo del alma es un abrirse y un trascenderse en la contemplación en la que habita su perfección increada. El alma no tiene que hacerse perfecta en su estructura particular para ser merecedora de la experiencia del intelecto. Antes bien, debe desasirse de su propia particularidad, abrirla y trascenderla, para dejar aparecer una contemplación en la que permanece su identidad más honda antes del lugar y del tiempo. Esta apertura es una disposición receptiva del alma hacia la fuente misma que la constituye de un modo no dual. En el acceso a la misma, la estructura particular del alma encuentra su plenitud y su perfección propias, mostrando su cualidad de expresión y manifestación de la experiencia intelectual en todos los niveles de lo real.

## ***2. El intelecto ni pertenece al alma ni es una parte del alma.***

Esta conexión unitiva con el intelecto, constituyente del alma, no debe ser concebida a modo de parte ni de pertenencia de ésta. La intimidad profunda que une al alma, en la raíz misma de su esencia, a la actividad del intelecto no es una parte del alma. Es el lugar mismo en el que ésta se abre y se trasciende en una actividad que la genera eternamente como una expresión y una manifestación de sí. Este lugar no es ya un lugar del alma y, sin embargo, conforma su identidad más honda. En él, el alma accede a su condición originaria, anterior al despliegue y al desarrollo de la diversidad de sus potencias. Es éste un lugar sin dueño en el que el alma está unida al intelecto en la eternidad, antes de sí misma, antes de la diversificación de sus potencias, antes de que pueda hablarse de partes. En la experiencia intelectual, el alma se encuentra recogida en el origen de todo cuanto ha de ser suyo en la conformación de su particularidad. En este sentido apunta Plotino:

“¿Y qué dificultad hay en que en el alma haya un intelecto puro?

–Ninguna -respondemos-, pero ¿se debe decir que este intelecto sea todavía una parte del alma? Responderemos que no es intelecto del alma, pero sí nuestro, es distinto del discursivo y situado encima de éste, pero, con todo nuestro, aunque no lo contemos entre las partes del alma. Es nuestro y no nuestro.”<sup>509</sup>

---

<sup>509</sup> *En.* V3.3.25 Τί οὖν κωλύει ἐν ψυχῇ νοῦν καθαρὸν εἶναι; Οὐδέν, φήσομεν· ἀλλ' ἔτι δεῖ λέγειν ψυχῆς τοῦτο; Ἄλλ' οὐ ψυχῆς μὲν φήσομεν, ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν, ἄλλον μὲν ὄντα τοῦ διανοουμένου

La naturaleza misma del intelecto, en tanto que totalidad que genera al alma como una expresión de sí, no puede ser una parte de la misma. En el intelecto encuentra ésta su identidad más originaria, aquella que no puede ser ya concebida como parte sino como raíz fundante. En este sentido, afirma Plotino que “*no es intelecto del alma pero sí nuestro (οὐ ψυχῆς μὲν φήσομεν, ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν)*” viniendo a referir la condición misma del intelecto. Éste “no es del alma”, es el alma la que pertenece al intelecto en su misma raíz y en cada uno de sus perfiles propios. Este pertenecer genera al alma eternamente de un modo no dual. En este ámbito unitivo no puede hablarse ya de dos elementos definidos como entes separados, el alma y el intelecto. En esta pertenencia profunda del alma al intelecto, ésta se encuentra abierta al intelecto, recibiendo de él el ser eternamente. De ahí que no pueda concebirse como una parte de la misma: Aquello que tiene prioridad ontológica sobre el ser mismo del alma, se encuentra fundamentando cada una de sus potencias desde un nivel superior que no puede ser medido ni como parte ni como pertenencia.

No pudiendo ser contado entre las partes del alma es “*con todo nuestro (ὅμως δὲ ἡμέτερον)*” afirma Plotino. Muestra con ello la cualidad de esta pertenencia. El intelecto nos pertenece en tanto que conforma nuestra identidad más honda, en tanto que no estamos desconectados de él. De esta conexión profunda recibe el hombre el ser más allá del espacio y del tiempo, antes de que nada pueda ser poseído como algo externo. El lugar en el que el intelecto es nuestro es el lugar mismo en el que somos con él una sola cosa. De este modo, viene Plotino a poner de manifiesto que si bien el intelecto no es una parte de alma no por ello nos es ajeno, sino que es lo único que nos pertenece en propio. Ahora bien, el modo mismo de esta pertenencia está más allá de toda posibilidad de posesión. Esta pertenencia se da allí donde nada hay que poseer, donde el intelecto, que es sin dueño, se da a aquel que ha trascendido todo modo de posesión.

---

καὶ ἐπάνω βεβηκότα, ὅμως δὲ ἡμέτερον, καὶ εἰ μὴ συναριθμοῖμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς. Ἡ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον·

En este sentido leemos que el intelecto “*es nuestro y no nuestro (ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον)*”, apuntando en esta afirmación el modo paradójico de esta pertenencia. Es nuestro en la medida en que “*no estamos desconectados ni disociados de él (Ὁὐ γὰρ ἀποτετμήμεθα οὐδὲ χωρὶς ἐσμεν)*”<sup>510</sup>, antes bien, en esta conexión se forja la raíz misma de nuestra esencia y cada una de nuestras cualidades propias. Es nuestro, en tanto que conforma nuestra identidad más originaria, aquella en la que el alma permanece antes de desplegar la multiplicidad de sus potencias. Sin embargo, este lugar en el que el intelecto es nuestro es un lugar sin dueño. El alma accede a él despojándose de todo y abriendo y trascendiendo su propia particularidad. En este ámbito no hay nada que poseer ni nadie que posea, y, en este sentido, es “*no nuestro (οὐχ ἡμέτερον)*”.

Esta realidad sin dueño genera el alma eternamente como una imagen y una manifestación de sí. De modo que ésta le pertenece antes de sí misma, siendo “*una expresión y una cierta actividad del intelecto (λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις)*”. En este sentido, el alma pertenece al intelecto, todo cuanto es y cada una de sus cualidades propias las tiene recibidas de éste en la eternidad. En la ligazón profunda que les une se fundamenta el modo mutuo de la pertenencia. Ésta no se da en términos de posesión, al modo en que un sujeto delimitado posee un objeto delimitado según las mismas categorías. El alma pertenece al intelecto en tanto que es una manifestación actual del mismo, en él permanece su ser más hondo. Y éste es el modo mismo en que el intelecto pertenece al alma, en tanto que, en la raíz misma de su esencia, es una misma cosa con él, siéndole éste lo más íntimo y lo más propio, el ámbito mismo en que el alma cifra su identidad más honda y la intensidad de su vida primera. A este respecto leemos en *En.* V3.4.25 que el alma: “*proviene del intelecto y que es segunda y subsiguiente al intelecto e imagen del intelecto (...) El intelecto es nuestro y nosotros de él (Εἰ οὖν λέγοι, ὅτι ἀπὸ νοῦ ἐστὶ καὶ δεύτερον μετὰ νοῦν καὶ εἰκὼν νοῦ, (...)) καὶ κεῖνος ἡμέτερος καὶ ἡμεῖς ἐκείνου)*”.

---

<sup>510</sup> *En.* VI 9.9.7

En esta pertenencia profunda del alma al intelecto, más allá de toda posibilidad de posesión, se cifra el vínculo mismo que enlaza cada uno de los niveles de lo real y a cada uno de los seres que se conforman en ellos. Estos, en su infinita diversidad, hunden sus raíces en una comunidad que les vincula en identidad, como posibilidad fundante de su ser múltiple. El modo en que el alma es conformada y constituida en el intelecto atiende a un permanecer en la causa que da de sí la multiplicidad de la realidad, arraigada en la identidad de la fuente. El alma, en su contemplación y en su contacto unitivo con la experiencia intelectual, da de sí las razones de todas las cosas. Toda vez que las mantiene arraigadas en su pertenencia profunda al intelecto. La cualidad de este vínculo de todas las cosas en la realidad inteligible, más allá de toda posesión, es referida por Plotino del siguiente modo:

“Siempre, pues, que dijeres de ella [sc. la realidad inteligible] que está presente en muchos, no quieres decir que se haya hecho múltiple sino que a aquella que es una le atribuyes la afección de la multiplicidad porque la ves simultáneamente presente en muchos. Y lo de estar presente «en ellos», hay que entenderlo no en el sentido de que se haya hecho pertenencia de cada uno de ellos ni tampoco del conjunto, sino que se pertenece a sí misma y es ella misma, y siendo ella misma, no se ve destituida de sí misma [...] Los participantes de ella deben, pues, percibir de ella de tal manera que aquello de que participaron no sea pertenencia propia de ellos. Porque así es como ella se mantendrá entera en sí misma y entera en aquellos en los que aparece. Porque si no está entera, no será ella misma y la participación no será tampoco de lo que desean, sino de otra cosa que no era el objeto de su deseo”<sup>511</sup>

La cualidad de la presencia de la realidad inteligible, en la que se conforman los seres, perfila el modo de la participación como una comunidad originaria en la que arraiga el ser más hondo de todos cuantos participan de ella. Lo inteligible, en su no verse destituido de sí, se da enteramente a cada uno de los seres que participan de él.

---

<sup>511</sup> *Enn.* VI 4.8. 25-45 Ὅταν οὖν ἐν πολλοῖς λέγῃς, οὐκ αὐτὸ πολλὰ γενόμενον λέγεις, ἀλλὰ τῶν πολλῶν τὸ πάθος περιάπτεις τῷ ἐνὶ ἐκείνῳ ἐν πολλοῖς αὐτὸ ἅμα ὄρων. Τὸ δὲ «ἐν αὐτοῖς» οὕτω ληπτέον ὡς οὐκ αὐτῶν γενόμενον ἐκάστου οὐδ' αὖ τοῦ παντός, ἀλλ' ἐκεῖνο μὲν αὐτοῦ εἶναι καὶ αὐτὸ εἶναι, αὐτὸ δὲ ὄν οὐκ ἀπολείπεσθαι ἑαυτοῦ [...] Δεῖ οὖν τὰ μεταλαμβάνοντα αὐτοῦ οὕτως ἔχειν αὐτοῦ, ὡς οὐ μετέλαβε, μὴ ἰδίου αὐτῶν ὄντος· οὕτως γὰρ ἂν μένοι αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ ὅλον καὶ ἐν οἷς ὄραται ὅλον. Εἰ γὰρ μὴ ὅλον, οὐκ αὐτό, οὐδ' αὖ οὐ ἐφίενται ἢ μετάληψις ἔσται, ἀλλὰ ἄλλου, οὐ ἢ ἔφεσις οὐκ ἦν.

Para cada uno de ellos, el darse enteramente de lo inteligible supone un recibir eternamente el ser, abierto infinitamente a aquello que les constituye, no siendo ya pertenencia propia de ellos. A este lugar sin dueño pertenece el ser más hondo de todas las cosas, así como cada una de sus medidas concretas y únicas. Este lugar sin dueño constituye el vínculo y el enlace de todos seres. En él se plenifican, a la vez que se abren a la totalidad del mundo en una unidad originaria que posibilita y sostiene la infinita diversidad de lo real:

“Somos los inteligibles, no porque los recibamos en nosotros, sino porque estamos en ellos. Pero como también los demás, y no sólo nosotros, son los inteligibles, todos somos los inteligibles. Luego como todos estamos juntos, somos los inteligibles en compañía de todos. Luego todos los seres somos uno solo. Ahora bien, como estamos rostro afuera en dirección opuesta a la de nuestro punto de convergencia, no nos damos cuenta de que somos uno solo, como muchos rostros vueltos al exterior pero que hacia dentro tienen una sola coronilla.”<sup>512</sup>

En este sentido, en su ser más hondo, la realidad se pertenece a sí misma, no siendo de nadie, sino suministrando a cada uno de los seres el núcleo mismo en el que son libres de todas las cosas. En su esencia más honda, aquella que permanece en lo inteligible, más allá del espacio y del tiempo, el ser mismo es sin dueño. De ahí que la experiencia del intelecto no sea una parte del alma ni una posesión. En la contemplación del intelecto tiene el alma su ser más íntimo, en el que ella misma se pertenece a sí misma, siendo libre de todo cuanto pueda considerarse ajeno. En ella, el alma se abre y se trasciende en la intensidad unitiva de la vida primera del intelecto, en la que no hay nadie que posea ni nada que pueda ser poseído. Esta vida, dando de sí la infinita diversidad de las formas de la existencia, no se ha agotado en ninguna de ellas, a la vez que se ha dado completamente a cada una:

“Si se convirtiera en forma de un ser particular, dejaría de ser un todo y de estar en sí mismo en todas partes; sería de otro accidentalmente. Ahora bien, como

---

<sup>512</sup> *En.* VI 5.7.5-10 ἐκεῖνά ἐσμεν οὐκ ἀπολαβόντες αὐτὰ ἐν ἡμῖν, ἀλλ' ἡμεῖς ἐν ἐκείνοις ὄντες. Ὅντων δὲ καὶ τῶν ἄλλων, οὐ μόνον ἡμῶν, ἐκεῖνα, πάντες ἐσμεν ἐκεῖνα. Ὅμοῦ ἄρα ὄντες μετὰ πάντων ἐσμεν ἐκεῖνα: πάντα ἄρα ἐσμεν ἓν. Ἐξω μὲν οὖν ὀρώμεντες ἢ ὅθεν ἐξήμεθα ἀγνοοῦμεν ἐν ὄντες, οἷον πρόσωπα πολλὰ εἰς τὸ ἔξω πολλά, κορυφὴν ἔχοντα εἰς τὸ εἶσω μίαν. En este sentido, Cf. asimismo, *En.* VI 4.9.1-10 y VI 9.8.20-35.

aqueél no es pertenencia de nada de lo que quiere ser pertenencia de aqueél, aproximase a quien el mismo quiera de la manera que puede, a saber, no haciéndose pertenencia de aquel ser particular, sino aspirando éste a él y no a ningún otro. Nada tiene pues de extraño que de este modo esté en todos, porque tampoco está en ninguno de ellos de tal manera que les pertenezca”<sup>513</sup>

---

<sup>513</sup> *En.* VI 4.3.15-20 γενόμενον μὲν γὰρ τοῦδε εἶδος ἀπέστη ἂν τοῦ τε πᾶν εἶναι τοῦ τε εἶναι ἐν αὐτῷ πανταχοῦ, κατὰ συμβεβηκός δὲ καὶ ἄλλου. Μηδενός δὲ ὄν τοῦ θέλοντος αὐτοῦ εἶναι, † ὃ ἂν αὐτῷ ἐθέλη, ὡς δύναται † πελάζει οὐ γενόμενον ἐκείνου, ἀλλ' ἐκείνου ἐφιεμένου αὐτοῦ, οὐδ' αὖ ἄλλου. Θαυμαστόν οὖν οὐδὲν οὕτως ἐν πᾶσιν εἶναι, ὅτι αὖ ἐν οὐδενί ἐστιν αὐτῶν οὕτως ὡς ἐκείνων εἶναι.

## APÉNDICE IV.

### LA DINAMICIDAD VITAL DEL ALMA: “EL ALMA ESTÁ ENTONCES EN POSESIÓN DE UNA VIDA DISTINTA

(ἡ ὡς πρῆ δὲ σὴλ ἄν ελ ἴζρηηόηε)”

La dinamicidad de la vida del alma constituye el pilar mismo de la paideia, tal y como es concebida en gran parte de la filosofía clásica. La paideia que propone la filosofía de raigambre platónica no tiene como finalidad primera la de dar una información ni presentar un modelo predicativo desde el que hubiera de entenderse lo real. Antes bien, busca abrir el alma a la contemplación de su vida primera, en la que se conforman las razones mismas de la realidad. En esta contemplación, el alma se experimenta como el vehículo de toda vida, unificándose con el misterio indescifrable del mundo. Tal es la dinamicidad vital en que se asienta la dinamicidad del sentido de la muerte y del significado mismo del hombre.

La dinamicidad vital del alma y la condición dinámica de lo humano pasan a ocupar un primer lugar. La pregunta por la identidad del hombre, ese “¿quiénes somos nosotros? (τίνας δὲ ἡμεῖς;)”<sup>514</sup> que formulara Plotino, y su respuesta siempre paradójica, se tornan una de las claves primordiales de la auténtica filosofía.

La dinamicidad vital del alma y de la noción misma de lo humano, implicada en el itinerario epistémico, comprendido como un camino hacia la contemplación actual del principio originario de lo real, está presente con fuerza a lo largo de la obra de Plotino. Éste viene a utilizar expresiones que venimos de estudiar en *De Mysteriis* para referirse al proceso interior por el que el alma atraviesa en su acceso a la cualidad unitiva del saber intelectual. En este proceso el alma abandona la vida que le corresponde en tanto que sometida a una particularidad cerrada, desvinculada de su

---

<sup>514</sup> *En.* VI 4.14.17

sentido originario, para irrumpir a una vida más alta. Se refiere entonces Plotino a “*una vida distinta (ζωὴν ἄλλην)*”, tal como apuntará Jámblico posteriormente<sup>515</sup>:

“Si alguno vio, sabe lo que digo; sabe que *el alma está entonces en posesión de una vida distinta (ἡ ψυχὴ ζωὴν ἄλλην ἔσχει τότε)*, desde el momento en que se acerca a él y se allega a él y participa de él hasta el punto de darse cuenta, en ese estado, del proveedor de *vida verdadera*. Y ya no necesita nada, antes al contrario, le es preciso despojarse de las demás cosas. [...] Y entonces es cuando es posible verle y verse a sí mismo según es justo ver: a sí mismo esplendoroso y lleno de luz inteligible; mejor dicho, hecho luz misma, pura, ingravida, leve; *hecho dios, mejor dicho, siendo dios*; se verá todo encendido en aquel instante.”<sup>516</sup>

“*El alma está entonces en posesión de una vida distinta (ἡ ψυχὴ ζωὴν ἄλλην ἔσχει τότε)*” afirma Plotino. Del mismo modo, como hemos visto, afirmará Jámblico en *De Mysteriis* 1.12.11 que “*el alma muta a una vida distinta (ἡ ψυχὴ ἄλλην ζωὴν ἀλλάττεται)*”. Esta “*vida distinta*” por la que el alma renuncia completamente a su propia vida, no le es, en absoluto, ajena. Tal vida le pertenece de modo intemporal, antes del proceso de individuación por el que atraviesa en su llegada a la existencia. A este respecto, afirma Plotino que:

“*Aquella vida* es actividad del intelecto (τὸ δὲ ἐθεὶ δῆλ ἐνέργεια μὲν νοῦ). Actividad que engendra dioses serenamente por el contacto con aquél, engendra belleza, engendra justicia, engendra virtud. Esta es, en efecto, la prole que concibe el alma grávida de dios. Y ese es su principio y su meta, su principio, porque proviene de allá, y su meta, porque el Bien está allá y, una vez llegada allá, *vuelve a ser ella misma, esto es, vuelve a ser lo que era (Καὶ ἐκεῖ γενομένη γίγνεται αὐτὴ καὶ ὅπερ ἦν)*”<sup>517</sup>.

<sup>515</sup> Cf. *Myst.* 1.12.11, supra p. 343-344.

<sup>516</sup> *En.* VI 9.9.45 Ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὁ λέγω, ὡς ἡ ς πρὴ δσηλ αὐι ελ ἴζρηρηόηη και προσιοῦσα και ἦδη προσελθοῦσα και μετασχοῦσα αὐτοῦ, ὥστε γνῶναι διατεθεῖσαν, ὅτι πάρεστιν ὁ χορηγὸς ἀληθινῆς ζωῆς, και δεῖ οὐδενὸς ἔτι. Τοῦναντίον δὲ ἀποθέσθαι τὰ ἄλλα δεῖ [...] Ὅρᾶν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κάκεινον και ἑαυτὸν ὡς ὄρᾶν θέμις· ἑαυτὸν μὲν ἠγλαῖσμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μάλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρὸν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μάλλον δὲ ὄντα, ἀναφθέντα μὲν τότε.

<sup>517</sup> *En.* VI 9.9.20 τὸ δὲ ἐκεῖ ζῆν ἐνέργεια μὲν νοῦ· ἐνέργεια δὲ και γεννᾶ θεοῦς ἐν ἡσύχω τῇ πρὸς ἐκεῖνο ἐπαφῇ, γεννᾶ δὲ κάλλος, γεννᾶ δικαιοσύνην, ἀρετὴν γεννᾶ. Ταῦτα γὰρ κύει ψυχὴ πληρωθεῖσα

El carácter dinámico de la mirada del alma y de su propia identidad, hondamente relacionada con su modo de percepción y de experiencia, fundamentan la paradoja intrínseca de las afirmaciones que se llevan a cabo, cuando se trata de expresar la cualidad de la contemplación. “*El alma está entonces en posesión de una vida distinta (ή ψυχή ζωήν ἄλλην ἔσχει τότε) / vuelve a ser ella misma, esto es, vuelve a ser lo que era (Καὶ ἐκεῖ γενομένη γίγνεται αὐτὴ καὶ ὅπερ ἦν)*”. El contraste entre estas dos afirmaciones y su verdad simultánea está en la base de la comprensión del conocimiento en la filosofía de raigambre platónica. Tal comprensión delimita una antropología que no puede entenderse sin las implicaciones ontológicas y teológicas que se encuentran a la raíz de la reflexión entorno a lo humano.

Cuando el hombre emprende un verdadero camino de conocimiento de sí no aumenta de modo cuantitativo su información a nivel predicativo y permanece con la capacidad de experiencia de la que partía. En este camino, el hombre transforma su mirada, subvirtiéndola su centro perceptivo y descubriendo una identidad más honda que le liga con el fondo inteligible mismo de lo real.

Ahora bien, en esta mirada unitiva, el hombre no es ya un hombre ni mira como hombre sino que ha accedido a la comunión inefable que le vincula con la fuente misma de toda realidad. He aquí la paradoja que apunta a la constitución enigmática de lo humano: De un lado, no es ya un hombre, si por hombre se entiende el modo de conformación y de experiencia que corresponde a esta particularidad concreta, en su dimensión sólo humana. De otro, ha culminado el *telos* más alto de la humanidad en la cualidad divina de su contemplación, ha abierto su particularidad hacia el principio mismo que la constituye, otorgándole su plenitud propia y su equilibrio. En este principio, su mirada ya no tiene dueño, no es la mirada de un hombre, sino el mirar intemporal que crea en su potencia inmensa todas las formas.

De ahí que Jámblico afirme que, en la cualidad unitiva de la contemplación, “el alma ejerce otra actividad y *tampoco cree ser entonces hombre*”. Ahora bien, este

---

θεοῦ, καὶ τοῦτο αὐτῇ ἀρχὴ καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν, ὅτι ἐκεῖθεν, τέλος δέ, ὅτι τὸ ἀγαθὸν ἐκεῖ. **Καὶ ἐθεῖ γελυκέλε γίγλησηαὐτῇ θαὶ ὅπεξ ἦλ·**

hombre que no cree ser ya hombre es “el hombre inteligible capaz de divinización, unido originariamente a la contemplación de los dioses (ὡς ὁ θεωτὸς νοούμενος ἄνθρωπος, ἠνωμένος τὸ πρόσθεν τῆ θεᾶ τῶν θεῶν)” de *De Mysteriis* 10.5.10, “*el hombre primordial (τὸν γεναρχοῦντα ἄνθρωπον)*” de 10.5.25. De la misma manera, Plotino apunta en *En.* V 3.4.10 a aquél: “que se conoce a sí mismo al modo del intelecto, transformándose en él y que por él *no se conoce ya como hombre*, sino como quien se ha transformado en otro completamente. (τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον· κακεῖνω ἑαυτὸν νοεῖν αὐτὸ οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γενόμενον)”. Ese otro en el que se ha transformado no es nadie extraño a la naturaleza primera del alma sino aquél que habita en la contemplación intemporal del intelecto. Aquél que es referido en *En.* V 1.10.10 como “*el hombre interior (τὸν εἶσω ἄνθρωπον)*” siguiendo la expresión que utiliza Platón en *República* 589 b.1<sup>518</sup>.

Esta dinamicidad vital del alma y la paradoja que implica su formulación, en tanto que alude a la identidad misma del hombre, a su constitución propia y a la experiencia actual de su naturaleza divina, está expresada de un modo paradigmático por Aristóteles en el pasaje 1177.b.20-1178.a.10 de *Ética a Nicómaco*, allí leemos:

“*Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre sino en cuanto que hay algo divino en él (ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἶη βίος κρείττων ἢ κατ’ ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ἡ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ’ ἡ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει)*; y tanto difiere este algo divino del compuesto humano cuanto su actividad de la que se da según las otras virtudes. Si, pues, el intelecto es divino respecto al hombre, también la vida según él será divina respecto a la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros: pues aún cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en dignidad y poder. Y parecería, también, que *todo hombre es esta parte (εἶναι ἕκαστος τοῦτο)*, si en verdad, esta

<sup>518</sup> Allí se refiere Platón al hombre interior con el término “ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος”.

es la parte rectora y la mejor; por consiguiente *sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro* (ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο ἀλλὰ τινος ἄλλου). Y lo que dijimos antes es apropiado también ahora: *lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme al intelecto* (τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστω τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστω· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος). Y esta vida será también la más feliz.”<sup>519</sup>

La cualidad de la vida a la que el alma accede en la contemplación del intelecto “*sería superior a la de un hombre* (θξείηηηλ ἢ θαη' ἄλλζζ σπνλ)”, afirma Aristóteles, “*pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre sino en cuanto que hay algo divino en él* (νὸ γὰξ ἢ ἄλλζζ σπόο ἐστιν οὔτω βιώσεται, ἀλλ' ἢ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει)”. Al tiempo afirma que “*cada hombre es esto* (εἰλαη ἔθαζηνο ηνῦην) [...] *por consiguiente sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro* (ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἄν, εἰ κῆ ηὸλ αὐηνὸ βίνλ αἰζνῖην ἀλλὰ τινος ἄλλου)”. En esta paradoja: aquella vida que es superior a la de un hombre, esa es precisamente su propia vida, se cifra el calado y la hondura del camino epistémico que plantea la filosofía.

Aquello que constituye la vida del hombre, en primera instancia, se da según unos parámetros epistémicos que trascienden los modos humanos de actividad. En la contemplación del intelecto se abre una cualidad de vida que no es propia ya de lo humano en cuanto que sólo humano, sino del hombre “*en cuanto que algo divino hay en él* (ἢ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει)”. Este algo divino no es un elemento extraño a su cualidad humana sino la raíz misma de su constitución esencial. Sin embargo, aquello que constituye al hombre en su núcleo mismo y en su potencialidad más alta no es ya

<sup>519</sup> ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἶη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ἡ ἀνθρωπός ἐστιν οὔτω βιώσεται, ἀλλ' ἢ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσον δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσοῦτον καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετῆν. εἰ δὲ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἀνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο ἀλλὰ τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἀρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστω τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστω· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὔτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

algo que le pertenezca en tanto que ser particular configurado frente al resto. Antes bien, ese algo divino forma parte del principio originario del que pende el conjunto de la realidad. La contemplación del intelecto trasciende las categorías duales en las que se articula la experiencia del hombre en su particularidad cerrada y le entrega un modo de visión que le corresponde “*en cuanto que algo divino hay en él*”. Esta contemplación atañe a la identidad misma del hombre, a su experiencia profunda de sí. De manera que el acceso a “*su propia vida (τὸν αὐτοῦ βίον)*” y a la conexión con su ser propio no deja intacta su identidad sino que le entrega una mirada distinta. Un mirar más penetrante que le conecta con la vida intemporal que conforma su felicidad más alta. A este respecto afirma Tomás Calvo que:

“Aristóteles no habla metafóricamente cuando afirma, como decíamos hace un momento, que el entendimiento es algo divino o lo más divino que hay en nosotros y cuando añade que una vida dedicada exclusiva y plenamente a la contemplación «sería superior a la del hombre: en efecto, viviría así no en tanto que es hombre, sino en tanto que algo divino hay en él» (ib.1177 b 27-29) La contraposición establecida en estas últimas palabras (en tanto que hombre/ en tanto que hay en él algo divino) muestra que Aristóteles es consciente de hallarse en una encrucijada”<sup>520</sup>.

En esta encrucijada, que señala Tomás Calvo lúcidamente, se instalará la filosofía neoplatónica desde sus comienzos. Esta filosofía se brinda como una paideia activa, que procura facilitar ese “*giro del alma*” del que hablara Platón en la *República*. Cada una de las reflexiones en torno a la condición del hombre y a su constitución íntima en el principio divino de toda realidad, tiene como *telos* último conducirlo a una mayor experiencia de sí, a un mayor conocimiento de su esencia más honda. Este conocimiento, como venimos viendo, no se concibe como un mero aumento de la información predicativa sino como un itinerario de transformación de la mirada, que posteriormente ha de verterse también en el discurso; bien para “*tratar de interpretar nuestras propias experiencias (τὰ αὐτῶν ἐρμηνεύειν ἐθέλειν πάθη)*” como afirmará Plotino en *En. VI 9.3.50*; bien para “*señalar el camino a quien desee un punto de contemplación, tratando de remitirle a aquél y de despertarle de los razonamientos a la contemplación (πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων*

---

<sup>520</sup> Cf. *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid, 1996, p.42.

ἐπὶ τὴν θεάν ὥσπερ ὁδὸν δεικνόντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ)” como leemos en *En.* VI 9.4.12.

La filosofía neoplatónica busca facilitar en el hombre la disposición apropiada que le abra paulatinamente a una contemplación que constituye la raíz misma de su naturaleza más honda, de modo intemporal, sin antes ni después. Tal contemplación consiste en un contacto creciente con su cualidad divina, con su ser más íntimo, sin duplicidad y sin obstáculo. “*En efecto, viéndose entonces a sí mismo, cuando mira, se verá tal cual es, –o mejor se unirá consigo mismo y se sentirá a sí mismo, habiendo devenido simple-* (Ἐαυτὸν μὲν οὖν ἰδὼν τότε, ὅτε ὄρᾳ, τοιοῦτον ὄψεται, μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιούτῳ συνέσται καὶ τοιοῦτον αἰσθήσεται ἀπλοῦν γενόμενον)”, afirmará Plotino en *En.* VI 9.10.10.

Este contacto creciente ha de conducirlo a través de un itinerario operativo de purificación en el que el hombre abandona los modos de percepción y de experiencia en los que, hasta entonces, había cifrado su vida. Esta catarsis gradual respecto de las pulsiones y las pasiones con las que había llegado a identificarse, desvela en la mirada del hombre la plenitud de la vida originaria que pertenece a la condición simple de su cualidad divina. A este respecto leemos en *En.* VI 9.11.10:

“Ahora bien, él mismo era una sola cosa sin tener en sí diversidad alguna ni con respecto a sí mismo ni con respecto a otras cosas, porque ningún movimiento había en él: ninguna cólera, ninguna apetencia de otra cosa se hacía presente en él, una vez subido arriba; ni siquiera un razonamiento ni un pensamiento (οὐ θυμός, οὐκ ἐπιθυμία ἄλλου παρῆν αὐτῷ ἀναβεβηκότι – ἀλλ’ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις). *Ni era él mismo en absoluto*, si hay que decir esto, sino que, como arrobado o endiosado, se quedó en soledad serena y en estado de imperturbabilidad”<sup>521</sup>.

---

<sup>521</sup> Ἦν δὲ ἐν καὶ αὐτὸς διαφορὰν ἐν αὐτῷ οὐδεμίαν πρὸς ἑαυτὸν ἔχων οὔτε κατὰ ἄλλα – οὐ γάρ τι ἐκινεῖτο παρ’ αὐτῷ, οὐ θυμός, οὐκ ἐπιθυμία ἄλλου παρῆν αὐτῷ ἀναβεβηκότι – ἀλλ’ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις **νῦδ’ οἷ ο αὐήθο**, εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν. Ἄλλ’ ὥσπερ ἀρπασθεῖς ἢ ἐνθουσιάσας ἡσυχῆ ἐν ἐρήμῳ καὶ καταστάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ.

“Ni era el mismo en absoluto (οὐδ’ ὅλως αὐτός)”, afirma Plotino. Tal es la muerte que busca el verdadero filósofo. Aquella que ha de conducirle a una identidad más honda y a una vida más alta, que es su propia vida divina, oculta tras el tiempo y el olvido. Esta semejanza a lo divino, que Platón señalara como el fin último de la verdadera filosofía, es la piedra de toque de cada uno de los esfuerzos de la filosofía neoplatónica. Ésta no puede ser leída al margen de aquello que conforma el núcleo mismo de su sentido primordial. Ni Plotino ni Jámblico pretender legar un sistema lógico-predicativo cerrado de comprensión de la realidad y del hombre. Antes bien, su intención se dirige a indagar en ese “*arte del giro*” que refiere Platón en la *República*, en ese arte capaz de conducir al hombre a una experiencia actual de su ser más hondo y a un conocimiento presente de sí.

Un conocimiento que el que ha visto verterá en el discurso, cultivando los jardines de las letras, “*como por entretenimiento*” tal como se dice por boca de Sócrates en el *Fedro*, “*y al escribirlas, atesora recordatorios, para cuando llegue la edad del olvido, que le servirán a él y a cuantos hayan seguido sus mismas huellas*”<sup>522</sup>. En esta afirmación platónica se cifra el valor de la escritura en el pensamiento neoplatónico: recordar y señalar el camino a aquel que realmente quiera conocerse a sí mismo al modo en que le es posible conocerse al hombre. Plotino pretende indicar la posibilidad de esa alquimia de la mirada, capaz de colmar de felicidad al alma y de ponerla en conexión con su sentido primordial; pretende apuntar a la cualidad y al carácter de esa experiencia unitiva, al modo en que acontece, al modo en que el hombre puede disponerse a ella. Lo verdaderamente relevante en el espíritu propio de esta filosofía, el *telos* al que apunta no es otro sino la transformación de la mirada: una mirada capaz de abrirse a una contemplación unitiva de la profundidad inteligible de lo real:

“Un modo distinto de visión (ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν): éxtasis, simplificación, donación de sí mismo, anhelo de contacto, quietud e intuición que ronda en busca

---

<sup>522</sup> Cf. *Fedro* 276 d “ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐν γράμμασι κήπους, ὡς ἔοικε, παιδιᾶς χάριν σπερεῖ τε καὶ γράψει, ὅταν [δὲ] γράφῃ, ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος, εἰς τὸ <λήθης γῆρας> ἐὰν <ἴκηται>, καὶ παντὶ τῷ ταῦτὸν ἵχνος μετιόντι”.

de acoplamiento. Todo ello para contemplar lo que hay dentro del sagrario. Pero si uno mira de otro modo nada se le hace presente.”<sup>523</sup>

Comprender el sentido profundo del símbolo en el pensamiento de Jámblico y su lugar propio en la filosofía neoplatónica, exige no perder de vista la orientación y la preocupación propia de esta filosofía. Entre las mediaciones que buscan facilitar “el giro del alma” encuentra su lugar propio el símbolo. El proceso que éste inaugura ha de ser estudiado a la luz de los elementos que median entre la situación de precariedad cognoscitiva de la que parte el alma y su potencia de vida más alta. La belleza misma del mundo que Plotino, siguiendo a Platón, ubicará como imagen capaz de suscitar un camino de retorno del alma a su propia cualidad divina, confluye con el sentido profundo del símbolo. La belleza del mundo se torna simbólica y el símbolo un reflejo operativo de esta belleza intemporal que habita en la contemplación primera de esa inmensa potencia de vida.

---

<sup>523</sup> *En.* VI 9.11.25 ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἀπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφήν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν, εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται. Εἰ δ' ἄλλως βλέποι, οὐδὲν αὐτῷ πάρεστι.

## APÉNDICE V.

### SÍMBOLO Y PENSAR PREDICATIVO.

Aquello que el símbolo facilita en el alma no es contrario a la facultad lógico-predicativa, sino que la trasciende. Jámblico valora profundamente el papel que ocupa este modo de conocimiento en el camino epistémico de liberación del alma, ubicándolo en su lugar propio. Se trata de buscar la integración correcta del alma, en la apertura de todas sus potencias al equilibrio primordial en el que habita la raíz misma de su esencia. De ahí que el itinerario epistémico que abre esta filosofía, en sintonía con la tradición platónica, no se agote en el pensar lógico-predicativo y que, simultáneamente, éste sea valorado positivamente en la medida en que ocupe su lugar propio<sup>524</sup>. En este sentido leemos en *De Mysteriis* 2.11.45:

---

<sup>524</sup> Esta comprensión del pensar predicativo como una facultad intermedia que debe ser trascendida en la contemplación unitiva del intelecto, así como su valoración positiva en el itinerario epistémico que el alma ha de recorrer, es una constante en toda la filosofía neoplatónica. Ningún pensador neoplatónico desprecia el lugar propio del pensar, en la medida en que se oriente al *telos* mismo del conocimiento: la semejanza del alma lo divino, como ya planteara Platón en el *Teeteto*. El pensamiento dianoético ocupa un lugar mediador que no agota, en absoluto, la potencialidad epistémica del alma. De ahí que se advierta de su papel propedéutico, que ha de ser superado en la contemplación activa del intelecto, cuya naturaleza unitiva trasciende las categorías duales del pensar predicativo. Ningún pensador neoplatónico concibió esta experiencia unitiva como un contrario del pensar predicativo, abogando por la irracionalidad. Antes bien, todos ellos le concedieron una gran relevancia, tratando de señalar el camino que el alma ha de recorrer desde este ámbito, tal como afirmara Plotino en *En.* 6.9.4.10. Advirtiendo, simultáneamente, que el camino había de ser recorrido activamente, promoviendo una transformación interior del alma que desembocara en una capacidad creciente para la felicidad y para la vida. En este sentido, afirma Plotino en *En.* VI 9.10.5 que: “*La contemplación y la facultad contemplativa no es ya razonamiento, sino más que razonamiento y anterior al razonamiento y sobre el razonamiento, como sucede también con la visión (τὸ δὲ ἰδεῖν καὶ τὸ ἑωρακός ἐστιν οὐκέτι λόγος, ἀλλὰ μείζον λόγου καὶ πρὸ λόγου καὶ ἐπὶ τῷ λόγῳ, ὥσπερ καὶ τὸ ὁρώμενον)*”. A la vez que muestra el valor propedéutico del razonamiento en su capacidad para orientar al alma en dirección a la realización efectiva de esta experiencia unitiva. Así, en *En.* VI 9.4.30 leemos: “*Si pues alguno no está allá <en la contemplación unitiva del intelecto> todavía sino que está fuera por las razones dichas, o sea por falta de un razonamiento que lo lleve de la mano y le dé fe de aquél, recrimínese a sí mismo por ello, y apartándose de todas las cosas esfuércese por estar a solas. (εἰ οὖν μήπω ἐστὶν ἐκεῖ, ἀλλὰ διὰ ταῦτά ἐστιν ἔξω, ἢ δι' ἔνδειαν τοῦ παιδαγωγοῦντος λόγου καὶ πίστιν περὶ αὐτοῦ παρεχομένου, δι' ἐκεῖνα μὲν αὐτὸν ἐν αἰτία τιθέσθω, καὶ πειράσθω ἀποστάς πάντων μόνος εἶναι)*”. Este valor propedéutico del pensamiento es indicado también en *En.* VI 7.36.10, texto en el que distingue entre el carácter instructivo del razonamiento y la cualidad activa de las purificaciones y las virtudes que tienen la capacidad de conducir al alma a la contemplación de Bien. Este carácter mediador del razonamiento es puesto de manifiesto de un modo magistral por el estoico Epicteto en el siguiente pasaje (*Disertaciones por Arriano* 2.23.34-47): “*Lo importante es admitir para cada cosa la propia facultad que tiene, y, tras haberla admitido, ver el valor de la facultad y comprender qué es lo mejor de lo que existe y perseguirlo en todo y esforzarse por ello, considerando lo demás como secundario con respecto a esto,*

“Pues no es natural que lo que abraza sea puesto en movimiento por lo abrazado, ni lo perfecto por lo imperfecto ni el todo por las partes. De ahí que tampoco las causas divinas sean llamadas al acto por una acción previa de nuestros pensamientos (‘Ὅθεν δὴ οὐδ’ ὑπὸ τῶν ἡμετέρων νοήσεων προηγουμένως τὰ θεῖα αἴτια προκαλεῖται εἰς ἐνέργειαν): y si bien éstos, *junto con todas las mejores disposiciones del alma y nuestra pureza, tienen que darse*

---

*pero también sin despreciarlo en la medida de lo posible. (ἀλλὰ τὸ μέγα τοῦτο, ἀπολιπεῖν ἐκάστῳ τὴν αὐτοῦ δύναμιν ἣν ἔχει καὶ ἀπολιπόντα ἰδεῖν τὴν ἀξίαν τῆς δυνάμεως καὶ τὸ κράτιστον τῶν ὄντων καταμαθεῖν καὶ τοῦτο ἐν παντὶ μεταδιώκειν, περὶ τοῦτο ἐσπουδακέναι, πάρεργα τᾶλλα πρὸς τοῦτο πεποιημένον, οὐ μέντοι ἀμελοῦντα οὐδ’ ἐκείνων κατὰ δύναμιν) [...] Es como si uno, al ir a su patria y al pasar por una buena posada, por gustarle la posada se quedara en la posada (οἷον εἴ τις ἀπιῶν εἰς τὴν πατρίδα τὴν ἑαυτοῦ καὶ διοδεύων πανδοκεῖον καλὸν ἀρέσαντος αὐτῷ τοῦ πανδοκεῖου καταμένοι ἐν τῷ πανδοκεῖῳ) [...] Algo así es lo que también aquí sucede. Pero, puesto que por medio del discurso y de tal instrucción se ha de ir a la perfección y a purificar el propio albedrío y a disponer correctamente de la facultad de usar las representaciones, es necesario que la instrucción se lleve a cabo a través de ciertas sentencias y de una expresión cualificada unida a cierta variedad y agudeza de las sentencias y algunos atrapados por estas mismas cosas se quedan ahí, el uno por la expresión, el otro por los silogismos, el otro por las ocurrencias, el otro por alguna otra posada de este tipo y, al quedarse allí se pudren junto a las Sirenas. Hombre tu propósito era hacerte capaz de usar de acuerdo con la naturaleza las representaciones que te vinieran, sin frustrarte en tu deseo, sin caer en lo que aborreces, sin ser nunca infortunado, nunca desafortunado, libre, sin trabas (τοιούτων τι καὶ ἐνταῦθά ἐστι τὸ γινόμενον. ἐπ<ε>ὶ διὰ λόγου καὶ τοιαύτης παραδόσεως ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον δεῖ καὶ τὴν αὐτοῦ προαίρεσιν ἐκκαθᾶραι καὶ τὴν δύναμιν τὴν χρηστικὴν τῶν φαντασιῶν ὀρθῆν κατασκευάσαι, ἀνάγκη δὲ τὴν παράδοσιν γίνεσθαι <διά> τ<ιν>ων θεωρημάτων καὶ διὰ λέξεως ποιᾶς καὶ μετὰ τινος ποικιλίας καὶ δριμύτητος τῶν θεωρημάτων, ὑπ’ αὐτῶν τινες τοῦτων ἀλισκόμενοι καταμένουσιν αὐτοῦ, ὁ μὲν ὑπὸ τῆς λέξεως, ὁ δ’ ὑπὸ συλλογισμῶν, ὁ δ’ ὑπὸ μεταπιπτόντων, ὁ δ’ ὑπ’ ἄλλου τινὸς τοιούτου πανδοκεῖου, καὶ προσμείναντες κατασῆπονται ὡς παρὰ ταῖς Σειρήσιν. Ἄνθρωπε, τὸ προκείμενον ἦν σοι κατασκευάσαι σαυτὸν χρηστικὸν ταῖς προσπιπτούσαις φαντασίαις κατὰ φύσιν, ἐν ὀρέξει ἀναπότευκτον, ἐν δ’ ἐκκλίσει ἀπερίπτωτον, μηδέποτε’ ἀτυχοῦντα, μηδέποτε δυστυχοῦντα, ἐλεύθερον, ἀκόλυτον) [...] Luego teniendo este propósito, si te agrada alguna frasecita, si te agradan algunas sentencias, allí te quedas y allí prefieres vivir, olvidándote de las cosas de tu casa, y dices: «¿Qué bonito es esto!» ¿Quién dice que no sea bonito? pero como lugar de paso, como las posadas. ¿Qué impide aunque se hable como Demóstenes ser infortunado? ¿Qué impide aunque se resuelvan silogismos como Crisipo ser desdichado, padecer, envidiar; sencillamente, estar alterado, ser infeliz? Nada en absoluto. Ves, por tanto, cómo éstas eran posadas sin valor y que el propósito era otro. Cuando digo estas cosas a algunos, piensan que yo rebajo el estudio de la elocuencia o las sentencias. Y yo no desprecio este estudio (εἶτα τοῦτο τὸ προκείμενον ἔχων ἀρέσαντός σοι λεξειδίου, ἀρεσάντων θεωρημάτων τινῶν αὐτοῦ καταμένεις καὶ κατοικεῖν προαιρῆ ἐπιλαθόμενος τῶν ἐν οἴκῳ καὶ λέγεις ‘ταῦτα κομψά ἐστιν’; τίς γὰρ λέγει μὴ εἶναι αὐτὰ κομψά; ἀλλ’ ὡς δίοδον, ὡς πανδοκεῖα. τί γὰρ κωλύει φράζοντα ὡς Δημοσθένης ἀτυχεῖν; τί δὲ κωλύει συλλογισμοὺς ἀναλύοντα ὡς Χρύσιππος ἄθλιον εἶναι, πενθεῖν, φθονεῖν, ἀπλῶς ταρασσεσθαι, κακοδαιμονεῖν; οὐδὲ ἔν. ὁρᾶς οὖν ὅτι πανδοκεῖα ἦν ταῦτα οὐδενὸς ἄξια, τὸ δὲ προκείμενον ἄλλο ἦν. ταῦτα ὅταν λέγω πρὸς τινὰς, οἶονταί με καταβάλλειν τὴν περὶ τὸ λέγειν ἐπιμέλειαν ἢ τὴν περὶ τὰ θεωρήματα. ἐγὼ δ’ οὐ ταύτην καταβάλλω)”. Es una constante en la comprensión de la filosofía clásica su carácter activo. Ésta no busca tratar del alma o del carácter o de la divinidad para describirla a nivel predicativo o reducirla a marco teórico alguno. Antes bien, busca una transformación actual del alma, una alquimia de la mirada, que haga efectiva la experiencia de una contemplación profunda de lo real y del alma. Todo marco teórico se concibe como medio para alcanzar este telos último del conocimiento. A este respecto, cf. el estudio de Hadot. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*.*

*con anterioridad como causas en alguna medida coadyuvantes (ἀλλὰ ταύτας μὲν καὶ τὰς ὅλας τῆς ψυχῆς ἀρίστας διαθέσεις καὶ τὴν περὶ ἡμᾶς καθαρότητα ὡς συναίτια ἅττα προὔποκεισθαι χρή)*<sup>525</sup>

El pensar predicativo no es la potencia más alta del alma. Pertenece a su nivel propio y está definido según su propia lógica. No es capaz de llamar al acto a las causas divinas (τὰ θεῖα αἴτια προκαλεῖται εἰς ἐνέργειαν). No porque éstas se encuentren alejadas en algún lugar remoto, lejos del alma, sino porque trascienden el ámbito dual en el que se despliega el pensamiento. Estas causas divinas (τὰ θεῖα αἴτια) no son ajenas al alma, no han de ser llamadas para añadirse a su naturaleza primera. Antes bien, conforman el espacio primordial donde se forja su ser mismo, de modo intemporal. Son originarias y anteceden ontológicamente a todas las potencias del alma, que tienen una cualidad derivada.

En este sentido, el pensamiento es abrazado por las causas divinas que conforman la raíz misma del alma, siendo abrazado allí donde obtiene su cualidad propia y permanece abierto a la fuente que lo forma a la vez que lo trasciende. Tiene una cualidad imperfecta, necesariamente inacabada, no se basta a sí mismo. En tanto que potencia derivada recibe la perfección que le es propia del centro mismo del alma. Si no fuese así el alma estaría parcelada en distintos departamentos estancos, cerrados unos sobre otros, sin comunicación alguna.

Lejos de ello, el alma es concebida como una totalidad integrada. Todas sus potencias están abiertas, en su origen mismo, a la fuente de la que reciben su cualidad propia y su perfil concreto. Este centro tiene la potencia de restablecer el equilibrio originario de todas las potencias, confiriéndoles la armonía en la que encuentran su naturaleza primera. Este centro primordial del alma, en su cualidad fundante, tiene, así, el poder de movilizar todas las potencias anímicas, en tanto que anterior ontológicamente a todas ellas. En él se encuentra de manera intemporal la memoria misma de su equilibrio y de su orden propio, de modo operativo y actual. La salud y la

---

<sup>525</sup> οὐδὲ γὰρ ἔχει φύσιν τὰ περιέχοντα ὑπὸ τῶν περιεχομένων οὐδὲ τὰ τέλεια ὑπὸ τῶν ἀτελῶν οὐδ' ὑπὸ τῶν μερῶν τὰ ὅλα ἀνακινεῖσθαι. Ὅθεν δὴ οὐδ' ὑπὸ τῶν ἡμετέρων νοήσεων προηγουμένως τὰ θεῖα αἴτια προκαλεῖται εἰς ἐνέργειαν· ἀλλὰ ταύτας μὲν καὶ τὰς ὅλας τῆς ψυχῆς ἀρίστας διαθέσεις καὶ τὴν περὶ ἡμᾶς καθαρότητα ὡς συναίτια ἅττα προὔποκεισθαι χρή

plenitud de todas las potencias del alma se hallan en su apertura a esta contemplación originaria, que cada una ha de expresar en el nivel que le es propio, desplegándola y haciéndola manifiesta en los confines mismos de lo sensible.

En esta noción dinámica e integrada del alma, como decimos, no hay compartimentos estancos. La salud del alma se halla en el equilibrio de todas sus potencias. En la ordenación y apertura de todas ellas se propicia y se facilita el irrumpir de la contemplación unitiva en la que el alma halla su fundamento primero. Toda vez que esta experiencia unitiva primordial, en su condición intemporal, se encuentra a la base, a nivel ontológico, de la salud y el equilibrio de todas ellas.

Una buena orientación del pensamiento favorece la potencia operativa que el símbolo despliega en el alma. Si el pensar predicativo se ubica de modo natural en el ámbito que le es propio, sin pretender agotar en sí mismo la totalidad del camino epistémico, no ofrecerá resistencia a su apertura a la contemplación unitiva que propicia la cualidad íntima del símbolo. De ahí la importancia de que el pensar predicativo se vertebre correctamente, orientándose a la liberación y al desarrollo pleno de todas las potencias anímicas. Éste, en el nivel que le es propio, puede indicar y dejarse trascender, hacerse transparente a una experiencia unitiva que abraza la esencia misma del alma. Sin embargo, si el pensamiento no está correctamente orientado se cierra sobre sí, pretendiendo agotar en sí mismo toda la potencialidad epistémica del alma. En ese caso tiene lugar una inflación del pensar predicativo que vela la experiencia originaria en la que el alma encuentra su vida más alta. Éste, al cerrarse sobre sí mismo, desequilibra la armonía primordial en la que se ordenan todas las potencias anímicas. De algún modo se produce un eclipse que oscurece la plenitud en la que habita el centro más íntimo del alma. Ésta se fragmenta en el olvido de sí, desemboca en una percepción y en una vida dividida, que es llevada de acá para allá por falsos pensamientos que encadenan al alma a un ámbito disminuido de experiencia. Ésta es, entonces, enajenada en una distorsión total de su orden propio y del equilibrio en el que se halla la unificación y la integración de todas sus potencias.

El lugar propio del pensar predicativo es de suma importancia, de su correcta orientación y su apertura a espacios más hondos de experiencia, depende la posibilidad misma de que el alma se abra al equilibrio originario que es propiciado por el proceso

operativo que abre que el símbolo. El pensamiento tiene un valor propedéutico en el nivel que le es propio, indica y señala el camino que el alma ha de recorrer. Si bien este valor propedéutico está limitado a su propio ámbito, no por ello deja de tener un inmenso valor. Pues si no indica la buena dirección, en lugar de señalar un camino de vuelta del alma a su propia esencia, la detiene en un bosque de falsas opiniones que legitiman su encadenamiento a una vida fragmentada.

A este respecto es interesante reparar en las dos nociones de anterioridad que utiliza Jámbico en el fragmento que venimos comentando. Aquí afirma que “tampoco las causas divinas son llamadas al acto por una acción previa de nuestros pensamientos (οὐδ' ὑπὸ τῶν ἡμετέρων νοήσεων πξνεγ νπκέλο τὰ θεῖα αἴτια προκαλεῖται εἰς ἐνέργειαν)” y simultáneamente que “éstos, junto con las mejores disposiciones del alma y nuestra pureza tienen que darse con anterioridad como causas en alguna medida coadyuvantes (ἀλλὰ ταύτας μὲν καὶ τὰς ὅλας τῆς ψυχῆς ἀρίστας διαθέσεις καὶ τὴν περὶ ἡμᾶς καθαρότητα ὡς συναίτια ἄττα πξνῶπνθ εἰζζαη χρή)”. En el primer caso la noción de anterioridad queda referida al ámbito ontológico. Las causas divinas preceden ontológicamente al pensar, abrazándolo en el lugar mismo en el que es conformado como potencia derivada. Según esta noción, el pensar no puede llamar al acto a las causas divinas sino que él mismo ha de ser movido y equilibrado por ellas. En el segundo caso la anterioridad queda referida a una significación propedéutica en el camino epistémico que el alma ha de recorrer. Éste debe darse con anterioridad para facilitar la apertura del alma a la actividad de las causas divinas en las que se constituye la raíz misma de su esencia. Esta anterioridad se da en el orden epistémico, en la preparación y en la *paideia* del alma para su acceso a una actividad divina que es anterior ontológicamente a la conformación misma del pensar. Según esta noción el pensar prepara al alma, contribuyendo, en el nivel que le es propio, a su apertura a la actividad de las causas divinas. A este nivel actúa como “causa en alguna medida coadyuvante (ὡς συναίτια ἄττα)”, es decir, como causa que contribuye y facilita la actividad de las causas divinas.

De esta manera, la reubicación del pensar predicativo en el lugar que le es propio no supone, en absoluto, un menosprecio de su valor ni abre un espacio a lo irracional. Antes bien, pretende abrir un espacio a la experiencia unitiva que trasciende

el ámbito dual de la razón predicativa, sin ser su contrario. Esta experiencia unitiva, trascendiendo el ámbito dual de la razón, la lleva a plenitud, en tanto que conforma la fuente misma de su sentido más hondo. La reubica en su lugar propio, restaurando el equilibrio de todas las potencias del alma, de manera que unas no velen a las otras, sumiéndolas en una total confusión. Esta experiencia unitiva fundamental constituye la fuente primordial de todas las potencias del alma, también del pensar predicativo. En ella se encuentra la verdad profunda que el pensar es capaz de reflejar en el nivel que le es propio. En ella encuentra el pensar su realización más alta, abierto al sentido originario de lo real y del alma.

De este modo, la contemplación unitiva en la que el símbolo encuentra su núcleo mismo no abre el espacio a irracionalidad alguna. No es un contrario del pensar sino que lo trasciende desde un espacio originario en el que habita la esencia más íntima del alma. Este espacio primordial, como venimos viendo, guarda en sí el poder de dotar de orden y equilibrio a todas las potencias anímicas, abriéndolas a su fuente, al lugar del que reciben su naturaleza y su función propia. El pensar adquiere, así, su plenitud y su perfección propia precisamente en su apertura a una experiencia unitiva que lo trasciende. Allí donde se han trascendido todas las categorías que sirven de base al pensar se halla el sentido primordial que lo da de sí, como una expresión de aquella potencia inmensa que genera en sí la infinita multiplicidad de lo real.

En este sentido, la unión activa que facilita el símbolo, a través del proceso de liberación del alma de los vínculos que la ligan a una percepción fragmentada, se refleja en todas las potencias anímicas. Con la liberación del alma de las falsas opiniones, de las pulsiones y de las pasiones que la mantienen ligada “al error de los mortales” tiene lugar en ella una restauración de la plenitud de todas sus facultades. A este respecto afirma Jámblico en *De Mysteriis* 2.11.50 que:

“La unión activa no se genera nunca sin el conocimiento, si bien éste no se identifica con aquella (*οὐκ ἄνευ μὲν τοῦ γινῶναι παραγίγνεται ποτε ἢ δραστικῆ ἔνωσις, οὐ μὴν ἔχει γε πρὸς αὐτὴν ταυτότητα*). De modo que tampoco <se identifica con aquella> la pureza divina <que se produce> mediante el conocimiento recto, como la del cuerpo <se produce> mediante la abstinencia,

si bien está trascendentalmente unida y purificada en mayor medida, incluso, que el conocimiento”.

Esta afirmación ha de entenderse desde la mutua pertenencia y la dinamicidad profunda de todas las potencias anímicas. El alma es concebida como una totalidad integrada, ninguna de sus facultades superiores excluye a las inferiores sino que las integra desde un orden perceptivo superior. De este modo, en la apertura del alma a la contemplación unitiva que corresponde a sus potencias más altas son iluminadas las potencias derivadas, como expresión y como despliegue. Allí donde el alma ha accedido al núcleo mismo de su esencia, esta experiencia ha de verse en todas sus potencias, concediéndoles un nuevo orden y una nueva plenitud. La contemplación unitiva del alma no tiene que ver con unas potencias sí y con otras no, no es una experiencia solipsista que pueda recluirse en un solo ámbito. Esta contemplación primera constituye el espacio creador que la de sí a ella misma y, a su través, a las infinitas formas y perfiles de lo real. En el acceso a esta contemplación, el alma accede al sentido primordial que alumbró todas sus potencias. De ahí que esta unión activa no pueda generarse sin el conocer del alma (*οὐκ ἄνευ μὲν τοῦ γινῶναι παραγίγνεται*), sin verse y expresarse en el equilibrio del pensar, que lo lleva a perfección en el nivel que le es propio, abriéndolo a su fuente.

Sin embargo, éste no se identifica con ella (*οὐ μὴν ἔχει γε πρὸς αὐτὴν ταυτότητα*). Esta unión activa lo precede ontológicamente a la vez que lo fundamenta, dándose allí donde son trascendidas todas las categorías duales en las que se despliega el pensar. De lo contrario bastaría con conocer las propiedades de lo divino para acceder a su experiencia y la contemplación más honda del alma se agotaría en el pensar predicativo. A este respecto afirma Jámblico en *De Mysteriis* 2.11.40:

“Y me he extendido en estas cosas para que no creas que la plena potencia del acto teúrgico proviene de nosotros y para que no pienses tampoco ni que su obra se lleva a cabo correctamente por estar nuestros pensamientos correctamente dispuestos, ni que se realiza erróneamente por equivocarnos nosotros (*Ταῦτα δὴ τοῦδε ἕνεκα ἀπεμήκυνα, ὅπως μὴ νομίζης ἀφ' ἡμῶν εἶναι τὸ πᾶν κῦρος τῆς ἐν ταῖς θεουργίαις ἐνεργείας, μηδ' ἐν ταῖς ἐννοίαις ταῖς ἡμετέραις ἀληθῶς διακειμέναις ὑπολάβης καὶ τὸ ἀληθὲς αὐτῶν ἔργον*)

κατορθοῦσθαι, μηδ' ἐν τῇ ἀπάτῃ διαψεύδεσθαι) Pues aún cuando conociéramos las propiedades que acompañan a cada género no habríamos alcanzado tampoco aún la verdad de sus obras (Οὐδὲ γὰρ ἐὰν γνῶμεν τὰ ἐκάστῳ γένει παρακολουθοῦντα ἴδια, ἤδη καὶ τετυχίκαμεν αὐτῶν τῆς ἐπὶ τῶν ἔργων ἀληθείας)”

El carácter simbólico de la actividad que se lleva a cabo en la teúrgia hunde sus raíces en la contemplación unitiva del intelecto. La potencia operativa que despliega sobre el alma, su poder transformador, se debe precisamente a que trasciende todas sus facultades, atendiendo a su centro mismo. Ahora bien, el espacio operativo que abre el símbolo no es, por ello, irracional sino que ha de reflejarse también en el nivel propio del pensar. Sin embargo, la unión a lo divino acontece desde el lugar de la semejanza divina en el alma, a la que atiende el símbolo. Aquel lugar que no puede ser reducido a la lógica propia del pensar y que, sin embargo, lejos de ser su contrario, constituye su sentido primordial y su fuente primera.

## APÉNDICE VI.

### BREVE EXCURSUS SOBRE LA IMAGEN EN LA FILOSOFÍA DE PLATÓN.

La lectura de la obra platónica ha quedado lastrada en gran parte de las tradiciones exegéticas por la proyección de un dualismo estructural que vendría a diferenciar “este mundo” de “otro mundo más real”. Este mundo sería una copia desvaída del mundo de las ideas que, en su realidad, se mantendría a distancia de la imperfección del mundo físico que vemos. La cuestión de la participación, perfilada por Platón para aludir a la relación de los seres con su causa, plantea, desde este esquema, problemas insolubles. Tales problemas atienden, en última instancia, a la incomprensión de base de la naturaleza de los principios a los que Sócrates aludiría en su “segunda navegación”<sup>526</sup>.

Las ideas, como principios fundamentales de la realidad, que expresan la potencia creadora y formativa del Bien, no son concebidas por Platón como un doble más real del mundo que vemos. Antes bien, son concebidas como el fundamento mismo de la naturaleza profunda de los seres. El modo en que los seres son conformados en el Bien a través de las ideas constituye una de las piedras de toque del pensamiento platónico. Por otra parte, éste no busca explicar la realidad desde el discurso, llegando a una explicación que lograrse dar cuenta desde sí misma del modo en que los principios dan de sí la realidad<sup>527</sup>. Esta verdad, por su misma naturaleza,

---

<sup>526</sup> Cf. entre otros lugares *Fedón* 99 d1.

<sup>527</sup> Cf. entre otros lugares el conocido pasaje de *Carta* VII 341 c-d: “No hay ni habrá nunca una obra mía que verse sobre estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de una chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente. (οὐκ οὐκ οὐκ ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ῥήτων γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ’ ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει)”. El modo de contemplación propio de la filosofía no puede encerrarse en el discurso sino que atiende a una sabiduría que trasciende todo conocimiento lógico-predicativo. En este sentido, apunta Platón al absurdo de quienes pretenden haber escrito sobre estos temas pero ni siquiera se conocen a sí mismos (Cf. *Ibid.* 341b). La filosofía platónica busca, antes que una descripción lógico-predicativa de la realidad a través del discurso, una pedagogía del alma. Esta tiene como finalidad conducirla al lugar de sí donde se hace posible la experiencia del conocimiento de la realidad y de sí misma, en un mismo movimiento de retorno a su naturaleza originaria. De ahí que el pensamiento platónico sea intrínsecamente paradójico, buscando en la paradoja mostrar el carácter de la contemplación a la que se apunta, más allá de todo discurso sobre la misma. La escritura en el pensamiento platónico no pretende sino ser “un recordatorio

trasciende todo discurso. No puede ser reducida a las categorías duales del pensar lógico-predicativo.

La filosofía platónica debe ser leída a la luz del *telos* mismo la recorre: la apertura del alma a la contemplación de los principios originarios de la realidad. La inconmensurabilidad de la naturaleza unitiva del Bien y el modo en que su presencia se da en los seres, respecto de la naturaleza dual del discurso, funda la imposibilidad de una reducción roma de la realidad a una explicación lógico-predicativa. Toda vez que dota al discurso que se propone apuntar al fundamento mismo de la realidad de un carácter intrínsecamente paradójico. No se trata de “explicar” sino de “conducir” al alma a una experiencia actual. Esta guía exige del discurso el poner de manifiesto su precariedad intrínseca, su condición de mediación, su carácter indicativo de una realidad que funda la naturaleza más profunda del alma.

El discurso no puede apropiarse explicativamente de la dinámica de un principio que no guarda simetría alguna con las categorías del pensar predicativo. Ahora bien, sí puede contribuir a ese “giro de alma”<sup>528</sup> que es el *telos* más alto de la filosofía platónica. El modo en que actúan en ella las imágenes que se generan en el seno del lenguaje no tiene como objetivo el tranquilizar el alma y saciarla con una explicación sólida y cerrada. Bien al contrario, buscan conducirla hasta el núcleo mismo de la aporía en la que el pensar predicativo manifiesta su impotencia para apresar la verdad de la naturaleza profunda de lo real<sup>529</sup>. Asimismo, buscan despertar en el alma el deseo por la contemplación del fundamento mismo de los seres. Una contemplación que atiende a la raíz misma de su esencia, al lugar de sí donde el alma

---

de aquellas cosas sobre las que versa la escritura (εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδότα ὑπομῆσαι περὶ ὧν ἂν ἦ τὰ γεγραμμένα)”apuntando a una sabiduría que ha de darse como una experiencia actual en el alma (Cf. *Fedro* 275 c-d).

<sup>528</sup> Cf. *República* 518c.

<sup>529</sup> Platón apunta claramente en varios pasajes de su obra a esta función de la búsqueda filosófica. Ésta trata de conducir al alma a través de un itinerario de purificación de las propias opiniones, de modo que se abra en ella una contemplación que no puede ser producida ni generada desde el discurso. Esta contemplación fundamenta de antemano el lugar mismo desde el que ha de desarrollarse el discurso filosófico como una pedagogía capaz de resonar en el alma y promover una alquimia interior que desemboque en una experiencia de unificación con aquello que se trata de conocer. Cf. en este sentido *Teeteto* 151 a 4-151 b 1: “Ahora bien, los que tienen relación conmigo experimentan lo mismo que les pasa a las que dan a luz, pues sufren los dolores del parto y se llenan de perplejidades de día y de noche, con lo cual lo pasan mucho peor que ellas. Pero mi arte puede suscitar este dolor y hacer que llegue a su fin (πάσχουσι δὲ δὴ οἱ ἐμοὶ συγγινόμενοι καὶ τοῦτο ταῦτόν ταῖς τικτούσαις ὠδίνουσι γὰρ καὶ ἀπορίας ἐμπίμπλονται νύκτας τε καὶ ἡμέρας πολὺ μᾶλλον ἢ 'κεῖναι' ταύτην δὲ τὴν ὠδὶνα ἐγείρειν τε καὶ ἀποπαύειν ἢ ἐμὴ τέχνη δύναται)”

es semejante a lo divino en la eternidad. En este proceso el lenguaje toma una funcionalidad más alta que la mera exposición explicativa. No pretende reducir lo real a una explicación bien perfilada y sólida, sino abrirse, en el núcleo mismo de su significación, a aquello que le trasciende por su misma cualidad unitiva. En esta apertura, se torna una mediación que tensiona el alma y la prepara para una experiencia que se cumple desde una contemplación de lo real que va más allá de todo pensar predicativo.

El modo en que se concibe la naturaleza misma del discurso en la obra platónica, así como el dualismo estructural que se proyecta sobre ella, constituyen dos de los mayores impedimentos a los que nos enfrentamos a la hora de acometer una hermenéutica ajustada al sentido de la imagen en la filosofía de Platón. El dualismo estructural desde el que se leen los textos platónicos tiende a concebir la imagen como un doble desvaído de una realidad más plena, que se encontraría en otro lugar. Se olvida con ello la naturaleza de las ideas como principios causativos de la realidad. Los seres no son un doble desvaído de la idea. La idea no está en otro lugar, no hay lugar alguno en que pudiera estar. La idea carece de dimensión, de espacio, de tiempo, de cualidad, de cantidad. De ahí que se acentúe su carácter de separado en tanto que no puede ser reducida a las categorías desde las que percibimos la multiplicidad fenoménica. La idea no puede ser reducida a ninguno de los seres que son conformados en ella y, en este sentido, es trascendente. Sin embargo, su separación no debe ser concebida en términos espaciales. Esta separación viene a señalar su pertenencia a un orden ontológico superior en el que se fundamenta la naturaleza misma de los seres. Esta trascendencia lleva consigo un modo de presencia que no puede ser entendida en términos fenoménicos y que, sin embargo, es causa de todo cuando se halla en el ámbito del devenir. Sin la presencia de la idea como principio conformador de la raíz misma de la naturaleza de los seres, éstos no podrían siquiera venir a la existencia.

La imagen, en una de sus acepciones, viene a dar cuenta de este proceso conformador de la realidad en la presencia separada de la idea. Lejos de apuntar al carácter fantasmal del mundo que vemos, viene a poner de manifiesto la no desconexión de lo real respecto al principio que se manifiesta y que se mide en ella. En este sentido, no hemos de entender la imagen como un doble desconectado de un

modelo real que se hallaría alejado. El “lejos” y el “cerca” nada quieren decir cuando se trata de la idea. Ésta se halla presente en la naturaleza esencial misma de los seres en el modo que le es propio. Antes que hacerse múltiple en los seres constituye la unidad misma a la que todos están abiertos como la condición misma de su existencia. Este estar abiertos a la presencia trascendente de la idea constituye, como decimos, una cualidad que no puede ser referida desde las categorías duales del discurso predicativo.

El modo en que se da la presencia trascendente de la idea en los seres, como fundamento mismo de su naturaleza, será siempre una paradoja para la razón. Ésta se mueve en un ámbito categorial que no puede dar cuenta de la dinámica unitiva de la idea en su conformación del fundamento mismo de la realidad. De ahí que sea imposible atender al sentido profundo de la imagen en la obra platónica a partir de una comprensión unívoca y cerrada del discurso. El marco exegético desde el que se lleva a cabo la lectura debe tomar en cuenta la naturaleza misma del lenguaje: Éste toma una carga paradójica y dinámica cuando pretende dar cuenta de una realidad que le trasciende en su modo mismo de funcionamiento.

Sin tomar esto en cuenta, determinadas lecturas vienen a dar a la imagen un sentido eminentemente peyorativo, desatendiendo la significación específica de los distintos términos con los que Platón hace referencia a la misma y los contextos en los que aparece: Se atribuye un significado cerrado a la imagen y posteriormente se proyecta sobre la misma, independientemente de los contextos.

De esta manera, se clausura el dinamismo inmanente a este término así como la especificidad propia que adquiere su significado en las diferentes relaciones que establece con los términos de su misma constelación semántica. Asimismo, no se atiende a la profunda riqueza del léxico referido al ámbito de la imagen, traduciendo por el mismo término castellano términos griegos que pueden guardar en sí, dependiendo de los contextos, notas contrarias. Se produce, así, aquello que debería evitarse en primer término a la hora de acometer la exégesis de los textos, tal y como apunta Tomás Calvo: “*se proyecta sobre los autores un conjunto de sistemas léxico-conceptuales que les son ajenos*”.<sup>530</sup>

---

<sup>530</sup> Cf. *Léxico y filosofía en los presocráticos*, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1971, p. 23.

Sólo un ejemplo de esta dinamicidad de la imagen, que más que nombrar una entidad concreta nombra un proceso que atraviesa la realidad en su conformación, es la utilización del término εἰκόν en el pasaje de *República* 509d-511c. Este término es utilizado para designar las figuras que aparecen en las aguas como imagen de los seres sensibles y, a la vez, a los seres sensibles como imagen de los inteligibles. Fijar el significado de la imagen en la relación que guarda la figura que aparece en el agua como reflejo de un ser sensible y atribuirlo, en su literalidad, a la relación que guardan los seres sensibles con los inteligibles es una de las mayores confusiones que se proyectan sobre la obra platónica. Con ello no sólo se elimina la dinamicidad del rico significado de la imagen sino que se fija en una noción peyorativa, que no puede dar cuenta del proceso de conformación de la realidad como manifestación y expresión de lo inteligible.

Platón no se refiere nunca a lo inteligible como a una entidad que pudiese hallarse en algún lugar específico desde el que proyectara una sombra irreal de sí, el mundo sensible. Antes bien, como decimos, lo inteligible más allá de la dimensión, de la magnitud y del tiempo, no hallándose en ningún lugar, da de sí las medidas mismas en las que son conformados los seres como su expresión, como su imagen y no como su doble. Estos, en lo más hondo de sí, participan del orden divino, en tanto que este orden está presente en ellos sin dualidad posible, por ser un orden que se halla más allá de la exterioridad y del tiempo.

El Universo fue creado como un “dios feliz”<sup>531</sup>, como imagen y expresión viva de lo inteligible y no como un doble irreal, como una sombra de otro mundo situado en otro lugar. No hay lugar alguno más allá del mundo que vemos, todo lugar ha sido creado en él como expresión conformada en lo que trasciende todo lugar. Y este no-lugar es el núcleo divino mismo en el que habita el alma del mundo y, a través de ella, todos los seres. De ahí la profunda significación que adquiere en el *Timeo* platónico la contemplación del Universo: En su orden se revela el orden del intelecto, y, en esta medida, su contemplación despierta en el alma del hombre su semejanza al orden divino en el que habita la armonía de este “dios feliz”. En este proceso de

---

<sup>531</sup> “εὐδαίμονα θεόν”. *Timeo* 34 b 9.

asemejamiento del alma a lo divino a través de la contemplación del Universo se hallan prefigurados los pilares básicos de la naturaleza del símbolo y la imagen en la obra de Jámblico.

El hecho de que el Universo sea imagen de lo inteligible no significa, en modo alguno, que esté desvinculado de su modelo, sino, al contrario, viene a poner de manifiesto la profunda vinculación que le une a su causa, de un modo paradójico para las categorías duales del pensar predicativo. El Bien no se pluralizó al dar de sí las medidas múltiples de la infinitud de los seres de la realidad, éstas habitan en él como formas unitivas de su realidad supraesencial.

De este modo, la contemplación del Universo es capaz de resonar en el alma procurando una vuelta de ésta al lugar de sí donde está unida a lo divino en la eternidad. En este lugar de sí el alma contempla el Universo desde las medidas inteligibles que conforman su naturaleza más honda. Es capaz de percibir el mundo en su cualidad inteligible, en tanto que constituido, en lo más profundo de sí, en las medidas armónicas de lo divino. Es capaz de ver el mundo desde el modelo en el que éste reposa más allá de la dualidad, dotándolo de una belleza que no vio jamás ojo humano. El ojo del alma que es capaz de contemplar esta belleza es ya un ojo divino, semejante a la belleza que contempla. No se trata pues de ir a otro lugar en el que se encontraría lo inteligible, sino de acceder al modo de percepción del alma que se cumple desde su unión originaria al principio divino, desde aquello que hay en ella *“del mismo nombre que los inmortales”*<sup>532</sup>

En este sentido, en Platón se encuentra la raíz misma de la corriente que ve en la contemplación del Universo el modo de remediar los males del alma y de conducirla a una vuelta sobre sí misma, que es una vuelta y una unión a lo divino. Esto ha sido señalado con lucidez por Festugière<sup>533</sup>:

“Qu’il accorde ses pensées à celles de l’Intellect divin, qu’il se rende semblable à l’objet contemplé: alors il pourra, par l’esprit, habiter la Cité du Monde. Et en conséquence, dès ce vie mortelle, il participe à

---

<sup>532</sup> “ἀθανάτοις ὁμόνυμον”. *Timeo* 41c 3.

<sup>533</sup> Cf. *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, p. 141.

l'immortel et au divin, il obtiene la beatitude. (...)Si beaucoup cherchent un refuge à la Cité de l'Univers, c'est qu'un sage leur aura montré que l'Univers est la vraie patrie de l'intellect, et que tout souffrance, tout humaine désordre s'apaise lorsqu'on s'unit, par la contemplation, à l'ordre du ciel”.

La belleza del mundo se constituye así en un punto de contemplación que resuena en el alma propiciando una mayor apertura de ésta a la fuente misma de la belleza en la que es conformada su naturaleza originaria y la naturaleza originaria de todos los seres. La belleza sensible del mundo es un símbolo para el alma, en tanto que es capaz de ir en su busca allí donde ella se encuentra, introduciendo en su percepción la tensión y el deseo necesario para la reminiscencia de la realidad divina. Este recuerdo del alma supone una actualización en su percepción de las razones mismas en las que son proporcionados los seres del mundo: es una visión de la multiplicidad de los seres desde la plenitud unitaria que los forma como imágenes de lo divino.

La belleza suprasensible abraza y genera la belleza sensible conformando dos aspectos de una misma realidad cuya fuente misma es una unidad sin lugar. En este sentido, es importante atender a la significación del itinerario del alma en pos de la belleza que describe Diotima en *Banquete* 210a – 211c. En él la belleza de los seres de este mundo constituye para el alma un punto de contemplación que la conduce más allá de la conformación particular en la que se expresa la belleza sin tiempo, ni lugar, ni dimensión, ni nacimiento, ni muerte. Esta belleza sin tiempo no es un doble de la realidad sino la raíz eterna de la que participan todos los seres en su naturaleza originaria. Aquella que abraza, sin dualidad, cada uno de los perfiles concretos y únicos de la realidad en la que se expresa y se manifiesta. Tal es el aspecto divino de la realidad que se abre a la percepción de aquél que contempla con los ojos del alma, “sobrecogido de respeto sacro”<sup>534</sup> por la presencia de este “dios feliz”, en cuya naturaleza se expresa la belleza sin tiempo de lo divino.

Nada más lejos del pensamiento de Platón que el desprecio de este mundo al que concibe como “dios feliz”, “imagen sensible del dios inteligible, fue engendrado

---

<sup>534</sup> *En.* II9.16.55 “σέβας αὐτὸν λαμβάνει”.

*el mayor y mejor, el más bello y perfecto, porque este universo es uno y único*”<sup>535</sup>. En este punto se sitúa otra de las mayores confusiones que se han proyectado sobre la obra platónica: La contraposición entre mundo divino y mundo humano, que encontramos en múltiples lugares de la obra de Platón<sup>536</sup> viene a ser sustituida por la contraposición mundo sensible-mundo inteligible<sup>537</sup>. Con ello se distorsiona el valor de las afirmaciones sobre el desorden del mundo humano y sobre la necesidad de huir de sus iniquidades lo antes posible, de modo que sea viable el cultivo de las virtudes en el alma. Uno de los caminos para lograr este fin es, precisamente, la contemplación de la belleza de este Universo, que habita en la armonía eterna de las revoluciones del Alma del mundo. Tal contemplación es una terapia para el alma, una purificación de las pasiones desordenadas que genera en ella la percepción impuesta en la mayoría de los medios sociales: competencias, persecución de honores, de intereses<sup>538</sup>.

El mundo que Platón llama a abandonar, con el fin de asemejarse a la divinidad, es el mundo de los afanes y de los intereses humanos, que introducen al alma en el falso espejismo de la fragmentación, impidiendo su vuelta al lugar de sí

<sup>535</sup> *Timeo* 92c 3-5 “εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὅδε μονογενῆς ὢν”.

<sup>536</sup> Cf. entre otros lugares *República* 486a 6, 500c 1, 517d 1, *Fedro* 249d 2, *Teeteto* 173d -174c, 175e.

<sup>537</sup> En este sentido afirma Festugière: «*Seules les choses humaines sont mêlées de bien et de mal, jusque-là que le mal y prédomine en apparence. Platon lui-même a soin de distinguer ces deux ordres de réalités. Mais il se peut que, dès l'ancienne Académie, on ait confondu ces deux ordres et généralisé l'action du mal dans le monde*». Cf. op. cit. p. 131.

<sup>538</sup> Cf. en a este respecto, entre otros pasajes de la obra platónica, *República* 496 d: “Quien pertenece a este pequeño grupo y ha gustado la dulzura y la felicidad de un bien semejante (la filosofía), y ve, en cambio, que la multitud está loca y que nadie o casi nadie hace nada juicioso en política y que no hay ningún aliado con el cual pueda uno acudir en defensa de la justicia sin exponerse por ello a morir antes de haber prestado ningún servicio útil a su ciudad ni a sus amigos, con muerte inútil para sí mismo y para los demás, como la de un hombre que, caído entre bestias feroces, se negara a participar de sus fechorías sin ser capaz tampoco de defenderse de los furiosos de todas ellas (καὶ τούτων δὴ τῶν ὀλίγων οἱ γενόμενοι καὶ γευσάμενοι ὡς ἡδὺν καὶ μακάριον τὸ κτῆμα, καὶ τῶν πολλῶν αὖ ἱκανῶς ἰδόντες τὴν μανίαν, καὶ ὅτι οὐδείς οὐδὲν ὑγιᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν περὶ τὰ τῶν πόλεων πράττει οὐδ' ἔστι σύμμαχος μεθ' ὅτου τις ἰὼν ἐπὶ τὴν τῶν δικαίων βοήθειαν σῶζοιτ' ἄν, ἀλλ' ὡςπερ εἰς θηρία ἄνθρωπος ἐμπεσόν, οὔτε συναδικεῖν ἐθέλων οὔτε ἱκανὸς ὢν εἰς πᾶσιν ἀγρίοις ἀντέχειν, πρὶν τι τὴν πόλιν ἢ φίλους ὀνήσαι προαπολόμενος ἀνωφελῆς αὐτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν γένοιτο)”. Tal es el mundo que Platón denuncia como repleto de males que impiden al alma abrirse a la contemplación del Bien, como aquello que ordena y cohesionan todas las cosas. La percepción que impone un mundo humano regido por la ganancia, por la competencia y los intereses, desvía a alma del itinerario de unificación que ha de llevar a cabo para abrirse a una experiencia más profunda de lo real. Este mundo somete al alma a la perversión de la mala educación introduciendo en ella opiniones erróneas que la alejan infinitamente de su verdadero bien. El hombre hace suya la creencia de que el éxito se basa en la ganancia y en la acumulación de riquezas, olvidando su ser más íntimo y lo que éste le reclama. En este sentido, Platón apunta al mal ordenamiento de la polis como causa de la transmisión de una educación que tuerce y altera las naturalezas filosóficas (Cf. *República* 497 b 1)

donde es conformada a semejanza del Alma del Universo en la eternidad. En este sentido es paradigmático el pasaje de *Teeteto* 173 d 1:

“Aquellos desconocen desde su juventud el camino que conduce al ágora y no saben dónde están los tribunales ni el consejo ni ningún otro de los lugares públicos de reunión que existen en las ciudades. No se paran a mirar ni prestan oídos a nada que se refiera a leyes o a decretos, ya se den a conocer oralmente o por escrito. Y no se les ocurre ni en sueños participar en las intrigas de las camarillas para ocupar los cargos, ni acuden a las reuniones ni a los banquetes y fiestas que se celebran con flautistas. Además, el hecho de que en la ciudad alguien sea de noble o baja cuna o haya heredado alguna tara de sus antepasados, por parte de hombres o mujeres, le importa menos, como suele decirse, que las copas de agua que hay en el mar.

Ni siquiera sabe que desconoce todo eso, ya que no se aleja de ello para granjearse una buena reputación. Ocurre, más bien, que sólo su cuerpo está y reside en la ciudad, mientras que su pensamiento estima que todas estas cosas tienen muy poca o ninguna importancia y vuela por encima de ellas con desprecio. Como decía Píndaro, él se adentra «en las profundidades de la tierra» y lo mismo se interesa por su extensión, como se dedica a la geometría, que va «más allá de cielos» en sus estudios astronómicos. Todo lo investiga buscando la naturaleza entera de los seres que componen el todo”<sup>539</sup>

Es este mundo humano, demasiado humano, el que Platón invita a abandonar a lo largo de toda su obra. No hay nada más dañino para el alma que su inmersión en este mundo de intereses, de cotilleos, de maledicencias, de pleitesías. En la medida en que las opiniones vinculadas a este mundo aniden en ella será presa de pasiones desordenadas y esclava de cadenas extrañas a su naturaleza propia. La *paideia* filosófica exige de un paulatino desasimiento de las querencias del alma por este

---

<sup>539</sup> “οὗτοι δέ που ἐκ νέων πρῶτον μὲν εἰς ἀγορὰν οὐκ ἴσασι τὴν ὁδόν, οὐδὲ ὅπου δικαστήριον ἢ βουλευτήριον ἢ τι κοινὸν ἄλλο τῆς πόλεως συνέδριον· νόμους δὲ καὶ ψηφίσματα λεγόμενα ἢ γεγραμμένα οὔτε ὀράωσιν οὔτε ἀκούουσι· σπουδαὶ δὲ ἑταιριῶν ἐπ’ ἀρχὰς καὶ σύνοδοι καὶ δεῖπνα καὶ σὺν αὐλητήρισι κῶμοι, οὐδὲ ὄναρ πράττειν προσίσταται αὐτοῖς. εὖ δὲ ἢ κακῶς τις γέγονεν ἐν πόλει, ἢ τί τῳ κακὸν ἐστὶν ἐκ προγόνων γεγονὸς ἢ πρὸς ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν, μᾶλλον αὐτὸν λήληθεν ἢ οἱ τῆς θαλάττης λεγόμενοι χόες, καὶ ταῦτα πάντ’ οὐδ’ ὅτι οὐκ οἶδεν, οἶδεν· οὐδὲ γὰρ αὐτῶν ἀπέχεται τοῦ εὐδοκιμεῖν χάριν, ἀλλὰ τῳ ὄντι τὸ σῶμα μόνον ἐν τῇ πόλει κεῖται αὐτοῦ καὶ ἐπιδημεῖ, ἢ δὲ διάνοια, ταῦτα πάντα ἠγησαμένη σμικρὰ καὶ οὐδέν, ἀτιμάσασα πανταχῇ πέτεται κατὰ Πίνδαρον “τᾶς τε γὰς ὑπένερθε” καὶ τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, “οὐρανοῦ θ’ ὕπερ” ἀστρονομοῦσα, καὶ πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνημένη τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου.”

mundo de los “afanes humanos”<sup>540</sup>. Tal desasimiento no exige del hombre la huída del mundo natural, en tal caso la recomendación sería el suicidio. Antes bien, la huída del “mundo de aquí”, en tanto referido al mundo de los intereses y de las opiniones humanas, se lleva a cabo a través de la purificación que inducen en el alma las virtudes<sup>541</sup>, así como a través del orden divino que provoca en ella la contemplación del Universo<sup>542</sup>.

Es precisamente la belleza del Universo y de los seres que habitan este viviente feliz la que es capaz de inspirar la divina locura en la que se despliega el itinerario de acercamiento del alma a lo divino. Tal itinerario pasa por un alejamiento de las opiniones erróneas y de las pasiones desordenadas que acontecen en el mundo humano, cuando éste no se ha conformado como reflejo de lo divino. De ahí que uno de los signos del enamoramiento que la belleza del Universo provoca en el alma sea “el desprecio de todos aquellos convencionalismos y fingimientos con los que antes se adornaba”<sup>543</sup>.

De este modo, la imagen en la obra platónica, lejos de plantear la evanescencia y la desconexión del Universo respecto del orden divino, viene a significar el proceso creador en el que son conformados todos los órdenes de la realidad. Estos participan en la unidad originaria del principio divino en el que se mantiene el ser mismo de todas las cosas<sup>544</sup>. El Bien, al dar de sí la medida de todos los seres, no se hizo múltiple sino que se hizo manifiesto, en su unicidad, en todos los seres. De ahí la infinita riqueza de

---

<sup>540</sup> Cf. entre otros lugares *Leyes* 899 d 5.

<sup>541</sup> Cf. *Teeteto* 176.a.5 - 176.b.1: “Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esta razón es menester huir hacia allá con la mayor celeridad, y la huída consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que consiste en hacerse justo y santo con sabiduría. (οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκείσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι).”

<sup>542</sup> Cf. *Timeo* 90.d.1-5: “Hay movimientos connaturales con lo divino que hay en nosotros, a saber, las contemplaciones y revoluciones del Todo. En consecuencia es necesario que cada uno, acomodándose a éstas, enderece nuestras revoluciones -destruidas en la cabeza en el momento de nacer-, por medio del estudio de la armonía y de las revoluciones del Universo. Y debe asemejar lo que contempla a lo contemplado, de acuerdo con la naturaleza originaria (τῶ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ συγγενεῖς εἰσὶν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί· ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἀρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῶ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῦσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν).”

<sup>543</sup> *Fedro* 252.a.4: “νομίμων δὲ καὶ εὐσχημόνων, οἷς πρὸ τοῦ ἐκαλλοπιζέτο, πάντων καταφρονήσασα”.

<sup>544</sup> Cf. *Fedón* 99c.

la semántica de la imagen que acompaña en su dinamicidad a cada uno de los órdenes de lo real. Ésta guarda en sí un dinamismo y una complejidad que deben ser estudiados de cerca, respetando el significado de los términos en los contextos en los que aparecen, sin clausurar su significado en la descontextualización de uno de sus usos concretos.

**APÉNDICE VII.**  
**LA NATURALEZA DE LA IMAGEN EN LA FILOSOFÍA DE**  
**PLOTINO.**

*1. La naturaleza de la imagen: el cosmos como imagen (o figura) eternamente figurada (ó θόζκ νο είθώλ άεί είθνληδόελνο)*

Todos los seres llevan en sí la marca de su creación primera, que constituye para ellos su naturaleza más profunda a la vez que su origen y su *telos* último. “*Todo cuanto proviene del Bien tiene una huella y una impronta de Aquél*”<sup>545</sup> afirma Plotino en *En.* VI7.17.40. En él encuentran su perfección, no como una perfección separada, sino como el irrumpir a la perfección en la que culmina la totalidad de lo real. Este llevar una marca de su origen es para los seres el estar fundados en él de modo actual, en lo más íntimo de sí, el recibir eternamente el ser en una donación permanente. No hay separación posible entre el Bien y aquello que procede de él. El modo paradójico de esta presencia es el ámbito mismo al que apuntan las reflexiones sobre la imagen que llevan a cabo tanto Plotino como Jámblico. No hay dos términos separados, desvinculados el uno del otro. No hay un crear y un desprenderse, pues no hay lugar alguno en el que el Bien pudiera desprenderse de su manifestación. Ésta está arraigada en él como la luz del sol en el fuego del que surge, como imagen, como expresión y como despliegue.

La naturaleza misma de la imagen tiene como fundamento su vinculación con el principio del que surge. Esta vinculación es actual, permanente, es la fuente misma de su conformación, de cada una de sus características y de sus perfiles propios. La presencia del Bien en cada una de sus manifestaciones concretas, únicas, ha de ser siempre una paradoja para las categorías duales del pensar lógico. Desde estas categorías la imagen viene a ser pensada como una especie de doble evanescente de la realidad de la que es imagen. Algo así como una sombra molesta y desvaída de la que es preciso alejarse. En múltiples ocasiones intenta Plotino salvar este malentendido, aludiendo a la naturaleza de la imagen como expresión conformada por la presencia actual del paradigma: Éste se halla en la raíz misma a la que está abierta la imagen

---

<sup>545</sup> τὸ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ ἦκον πᾶν ἴρλνο θαὶ ἠύπνλ ἔχει ἐκεῖνου.

como la condición de su venir al ser. Todo cuanto la imagen expresa y manifiesta lo tiene recibido de modo actual del paradigma de una manera no dual. La vinculación de la imagen con el paradigma se constituye en una pertenencia profunda, en una unidad originaria de la imagen con la fuente misma de la que procede. En este sentido, leemos en *En.* VI4.9.40:

“Así como la imagen de algo, por ejemplo una luz pálida, no podría existir una vez desconectada del principio del que proviene, y en general, así como a todo aquello que recibe su existencia de otro por ser su imagen no es posible hacerlo existir una vez que se le ha desconectado de su principio, así estas potencias llegadas acá procedentes de aquél principio tampoco podrán existir desconectadas de aquél. Y si esto es verdad, donde estén éstas, allí estará junto con ellas aquél principio del que provinieron, de manera que, de nuevo, tendremos que él mismo estará a la vez en todas partes, no dividido y entero”<sup>546</sup>.

La imagen encuentra su lugar propio allí donde la Unidad está desplegándose en la multiplicidad sin dejar de ser una, allí donde lo Uno da de sí a los seres permaneciendo en sí mismo, sin que su generación produzca cambio alguno. Este proceso, en su núcleo mismo, trasciende, como decimos, el esquema dual de las categorías de la razón. De ahí que Plotino advierta siempre del carácter analógico del lenguaje en este ámbito<sup>547</sup>, en tanto que apunta a aquello que se cumple de un modo superior a la división que encontramos en la realidad al nivel de estas categorías. En la imagen, la multiplicidad y la unidad son dos extremos de una misma realidad que se pertenece a sí misma en lo más hondo de sí. El núcleo mismo de la imagen reposa en el principio originario que está manifestando, como condición de posibilidad de su conformación como imagen única y concreta del principio. La imagen es universal, en tanto que arraigada en el principio del que surge, toda vez que esta universalidad se muestra en ella de un modo concreto y único, haciendo palpable la inefable unicidad del principio.

---

<sup>546</sup> [εἰ] καθάπερ τὸ ἴνδαλμά τινος, οἷον καὶ τὸ ἀσθενέστερον φῶς, ἀποτεμνόμενον τοῦ παρ' οὗ ἔστιν οὐκέτ' ἂν εἶη, καὶ ὅλως πᾶν τὸ παρ' ἄλλου τὴν ὑπόστασιν ἔχον ἴνδαλμα ὄν ἐκείνου οὐχ οἷόν τε ἀποτέμνοντα ἐν ὑποστάσει ποιεῖν εἶναι, οὐδ' ἂν αἱ δυνάμεις αὐταὶ αἱ ἀπ' ἐκείνου ἐλθοῦσαι ἀποτεμνημένα ἂν ἐκείνου εἶεν. Εἰ δὲ τοῦτο, οὗ εἰσιν αὐταὶ, κάκεῖνο ἀφ' οὗ ἐγένοντο ἐκεῖ ἅμα ἔσται, ὥστε πανταχοῦ ἅμα πάλιν αὐτὸ οὐ μεμερισμένον ὅλον ἔσται.

<sup>547</sup> Cf. entre otros pasajes *En.* VI5.8.10

En este sentido, la imagen no es algo prescindible, una especie de realidad de segunda en relación a una realidad más real que se encontraría en otro lugar. No es un doble desvaído de otra cosa. Es el modo mismo en que lo inefable se hace patente dando de sí cada uno de los niveles de la realidad como su expresión y no como su doble. No hay doble posible de la unicidad de la realidad, si ello fuese así la realidad dejaría de ser una para pasar a ser dos: una más real, otra, una copia desvaída.

La imagen misma, como despliegue y expresión de la unidad, forma parte de la naturaleza de lo real en tanto que vida múltiple, variada infinitamente. La imagen se da donde la unidad vierte su plenitud en la infinita variedad de las formas de la realidad. Este darse de la imagen es una donación permanente del principio, que mora en sí mismo, constituyendo la unidad en la que permanece la imagen como la condición misma de su venir al ser como vida múltiple.

La inmensa potencia creadora que se despliega y se manifiesta en la imagen no es un original conformado en las mismas medidas que dan lugar a la imagen como manifestación y despliegue<sup>548</sup>. Antes bien, es la fuente misma de toda medida

---

<sup>548</sup> Cf. entre otros pasajes *En.* VI4.8.1-45. Esta naturaleza del principio causal de la realidad subyace a las reflexiones ontológicas que se llevan a cabo en el Neoplatonismo. Tal condición de la fuente misma de toda realidad torsiona las categorías de la razón, en tanto que no está conformada en ellas, sino que las trasciende desde un nivel de experiencia superior. La necesidad de expresar esta naturaleza en el lenguaje lleva al Neoplatonismo a llevar al lenguaje más allá de sí, otorgándole una significación simbólica que busca resonar en el lector proporcionándole un apoyo en su camino hacia un modo más profundo de percepción. De ahí que sus expresiones estén sembradas de paradojas para la razón lógico-predicativa y para la percepción que se da al nivel de los sentidos volcados a lo externo. En este sentido dice Plotino en *En.* VI4.13.3-8: “Es verdad que la sensación, prestando atención a la cual no damos crédito a lo que vamos diciendo, dice que <el alma> está aquí y allá, pero la razón (λόγος) declara que el «aquí» y el «allá», no significa que esté extendida aquí y allí, sino que todo lo extenso participa en ella siendo ella inextensa. (Ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις, ἣ προσέχοντες ἀπιστοῦμεν τοῖς λεγομένοις, λέγει ὅτι ὧδε καὶ ὧδε, ὁ δὲ λόγος τὸ ὧδε καὶ ὧδέ φησιν οὐκ ἔκταθεισαν ὧδε καὶ ὧδε γεγονέναι, ἀλλὰ τὸ ἐκταθὲν πᾶν αὐτοῦ μετεληφέναι ὄντος ἀδιαστάτου αὐτοῦ)”. El modo mismo de esta participación es un misterio para la razón lógico-predicativa y, aún cuando se haya accedido a esta cualidad de experiencia, permanecerá siendo un misterio. Y ello porque la razón predicativa cumple su función en un nivel de experiencia inferior al que no es reducible, en ningún caso, la naturaleza de esta actividad originaria del principio divino. La conformación de la realidad en los principios causales trasciende las categorías de la razón predicativa en la que nos movemos de ordinario. Los textos de los pensadores neoplatónicos no están escritos para satisfacer la comprensión más inmediata al nivel de la razón lógica. Antes bien, buscan subvertir este modo de comprensión para abrirlo a una percepción más profunda de lo real. De este modo, no es posible acceder al sentido de lo que se plantea en los textos desde las categorías de la razón lógico-predicativa sino que se ha de buscar su sentido desde la clave hermenéutica en la que han sido escritos. La mayoría de las confusiones que surgen a la hora de comprender el sentido del pensamiento neoplatónico surge, a nuestro parecer, de la incongruencia entre las categorías desde las que se pretende entender el texto y el lugar desde el que el texto ha sido escrito. Una de las tentaciones que surgen es la de tachar estos textos de irracionales, contra el sentido más básico de los mismos. Pues éstos lejos de ser irracionales, apuntan a una experiencia que trasciende los parámetros de la razón

permaneciendo sin medida en sí misma<sup>549</sup>. No es un ente conformado del mismo modo que su imagen pero más real, ubicado en otro lugar desde el que irradiara una sombra de sí. La potencia creadora de lo real pertenece a un orden ontológico superior, ontológicamente anterior al lugar y al tiempo, anterior a las formas de lo real. En su desplegarse genera la infinidad de las diferenciaciones que dan lugar a las formas concretas y únicas de lo real y, sin embargo, permanece en sí misma no habiendo salido jamás.

Este permanecer y este verterse son dos caras de una misma realidad unitiva. El permanecer se da como múltiple en su infinita potencia creadora y la multiplicidad está infinitamente abierta a este permanecer del que dimana su ser eternamente. No hay unidad sin multiplicidad ni multiplicidad sin unidad. Cuando se habla de anterior o de posterior se habla por analogía. No se trata de una anterioridad temporal, de un haber primero unidad y luego multiplicidad. Allí donde hay unidad, ésta se vierte en las infinitas formas de lo real, habiéndose vertido desde la eternidad. Este darse a sí misma forma parte de la estructura fundamental de su infinita potencia. A esta

---

predicativa y que, sin embargo, no es un contrario de la razón. Esta experiencia es la fuente misma de la racionalidad. Cuando los textos neoplatónicos intentan subvertir la actividad de la razón predicativa para arribar a modos más originarios de percepción no instauran un discurso irracional. Lejos de ello, intentan apuntar desde el lenguaje predicativo a una experiencia que va más allá de estas categorías para trascenderlas desde un correcto ordenamiento de las mismas. En este sentido, las paradojas en las que se mueve permanentemente este modo de lenguaje no son irracionales sino que apuntan al acceso a un sentido que trasciende la razón predicativa, sin ser su contrario. De ahí la perplejidad que producen en la comprensión cotidiana del hombre. Pues no pudiendo entenderlas al nivel de la razón lógico-predicativa, sin embargo, resuenan en un lugar más hondo, que intuye un sentido que moviliza el alma en pos de una experiencia más unitiva de la realidad. Procesos como el de la conformación de la multiplicidad de lo real por participación en las razones trascendentes del alma apuntan precisamente a modos de presencia y de pertenencia que van más allá de la dualidad de las categorías que se dan al nivel de la razón. Sin embargo, este proceso intenta apresarse desde ellas viniendo a dar en todo tipo de confusiones y malentendidos que, lejos de pertenecer al texto, pertenecen al carácter impropio de la interpretación. Un ejemplo de la incongruencia entre las categorías duales de la razón lógica y el proceso mismo de constitución de las formas de lo real en las razones del alma lo encontramos en *En.VI.4.12.30*: “Más en el caso del alma, como pertenece al orden de la otra naturaleza, debe ser interpretado no en el supuesto de que una parte del alma esté en los cuerpos y otra en sí misma, sino en el de que está toda ella en sí misma a la vez que hace su aparición en multitud de cuerpos. Un cuerpo más que acude a tomar alma, un cuerpo más que tiene, misteriosamente, lo mismo que hay también en los demás. (τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ἅτε καὶ φύσεως ὄντα τῆς ἐτέρας δεῖ λαμβάνειν ὡς οὐκ ὄντος αὐτῆς τοῦ μὲν ἐν σώμασι, τοῦ δὲ ἐφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ ὅλου ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πολλοῖς αὐτῷ φανταζομένου. Καὶ αὐτὸ ἦλθεν ἄλλο εἰς τὸ λαβεῖν ψυχὴν καὶ ἐξ ἀφανοῦς αὐτῆς καὶ τοῦτο ἔχει, ὅπερ ἦν καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις)”. Este modo de discurso viene a apuntar a un nivel de lo real que se da desde una experiencia unitiva que atiende a las potencias superiores del alma. Desde ellas emerge el sentido del texto que se cumple, en última instancia, en un actualizarlo más allá de las categorías duales del lenguaje y del pensar predicativo. No se trata pues de describir categorialmente la realidad sino de conducir al alma a la experiencia unitiva desde la que se revela la verdad del texto como una verdad actualizable en la percepción del alma.

<sup>549</sup> Cf. *En. VI.8.18.3*

potencia, que trasciende toda dimensión, anterior al tiempo y al lugar, le es connatural el ser generadora de vida eternamente. Y este generar no es una sombra de sí, no es algo conformado como una realidad desvaída. En este generar, la unidad permanece en sí misma, fundando en este permanecer la naturaleza profunda de todos seres. De manera que, si bien han venido al ser, no por ello dejan de estar infinitamente abiertos a la causa de toda realidad en la raíz misma que les constituye. Esta presencia del Bien en la naturaleza profunda de todas las cosas, este estar “*él mismo a la vez en todas partes, no dividido y entero*”<sup>550</sup> funda la cualidad del núcleo mismo de la imagen.

Los seres son imágenes del Bien, no en tanto que son algo así como un doble de algo más real que se halla en otro lugar. No hay lugar alguno en el que se halle aquello que es anterior ontológicamente a todo lugar. Los seres son imágenes del Bien en la medida en que reposan en éste eternamente. De él, que es sin medida, provienen las medidas mismas de su conformación<sup>551</sup>, a través del intelecto y del alma, en la que habitan las razones de los seres eternamente, como expresión y como imagen del Bien, que es fuente de lo inteligible.

De este modo, la totalidad de lo real, en tanto que imagen de los principios inteligibles, no ha de concebirse como un elemento añadido a otra realidad “más real”. Allí donde el principio de toda realidad se halla presente, se halla presente con él la multiplicidad unitiva de lo inteligible desplegándose en las razones de todas las cosas a través del *logos* del alma: “Dondequiera que el sol permanezca asentado, seguirá suministrando la misma luz a los mismos parajes”<sup>552</sup> afirma Plotino en *En.* VI 4.11.25. Este proceso creador pertenece íntimamente a la infinita potencia del Bien, no es prescindible, sino que deriva de la libertad unitiva del primer principio. Más allá de la elección de quien elige algo distinto de sí, en su ponerse, pone consigo todas las cosas.

Cuando se afirma que no hay multiplicidad en el Bien no se pretende alejarlo de la infinita variedad de los seres. No se pretende devaluar el rango ontológico de la creación. Ésta, en su calidad de imagen, forma parte de la condición expresiva, íntimamente ligada a la naturaleza misma del principio primero de toda realidad.

---

<sup>550</sup> *En.* VI4.9.40

<sup>551</sup> Cf. *En.* VI8.18.1

<sup>552</sup> εἰ μένοι ἰδρυθεῖς ἥλιος ὅπου οὖν, τὸ αὐτὸ φῶς ἂν παρέχοι τοῖς αὐτοῖς τόποις.

Antes bien, se trata de señalar que todos los seres, en lo más íntimo de sí, están arraigados en el Bien sin haber salido jamás. En el Bien se hallan todas las cosas en el fondo unitivo mismo que las constituye, allí donde multiplicidad y unidad se pertenecen en lo más íntimo de sí: “Aquél contiene todas las cosas dimanadas de él a fuer de Padre del logos, de la causa y de la esencia causativa”<sup>553</sup>. Este contener el Bien todas las cosas conforma el núcleo mismo increado de los seres. Estos permanecen en su principio, en tanto que han permanecido y permanecerán en él en la eternidad.

Al Bien le es intrínseca su potencia creativa, su infinito poder expresivo. Aquel que sustrajera del Bien su infinita potencia creadora, que da de sí la multiplicidad de los seres como su manifestación y su expresión, estaría sustrayendo al Bien su naturaleza misma. En cada una de sus expresiones, el Bien se hace presente “no dividido y entero”. Cada ser hace del Bien lo que es, manifestándolo en tanto que “potencia inmensa” que pone consigo la infinidad de los seres en su concreción y su particularidad única. Si uno sólo de los seres pudiera dejar de existir, en el núcleo mismo de su esencia, el Bien desaparecería con él.

En la condición unitiva del Bien han sido forjadas originariamente todas las cosas, en este permanecer arraiga la eternidad profunda del mundo. Toda vez que en el haber salido de sí y en el haberse desarrollado la potencia creadora del principio se cumple su carácter expresivo, fuente de la vida múltiple a la vez que una de todas las criaturas:

“Cada uno de ellos [sc. toda vida, toda alma y todo intelecto] no está acotado por linderos. Y por eso <el alma> es una sola a su vez. Debía contener no una sola vida, sino una vida infinita a la vez que una sola, y una sola que es una en cuanto que contiene todas las vidas juntas, no porque estén amontonadas, sino en cuanto que *son originadas de un mismo principio y permanecen en el principio de donde se originaron. Mejor dicho, ni siquiera se originaron sino que siempre han estado así* (ἀφ' ἐνὸς ἀρχαίμενας καὶ μενούσας ὅθεν ἤρξαντο, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἤρξαντο, ἀλλ' οὕτως εἶχεν αἰεί). Porque allí no hay nada que esté en proceso de llegar a ser ni, por tanto, en proceso de división, si bien al participante le da la impresión de que se divide. Lo de allá es lo de antaño y

---

<sup>553</sup> En. VI 8.14.38 ἔχει δὲ τὰ ἐξ αὐτοῦ ἅπαντα, λόγου ὄν καὶ αἰτίας καὶ οὐσίας αἰτιώδους πατήρ.

desde el principio, mientras que lo que está en proceso de devenir va aproximándose, parece que va asociándose y está suspendido de aquello<sup>554</sup>.

La vasta infinitud de la vida, que expresa y manifiesta la potencia creadora del principio, en el núcleo mismo de su naturaleza, es increada. Allí donde habita el Bien, habita en él la vida infinita del mundo en su aspecto originario, en su faz de antes de haber venido a la existencia: aquella faz que permanece en el principio como la condición misma de su venir al ser: “*Ni siquiera se originaron sino que siempre han estado así (οὐδὲ ἦρξαντο, ἀλλ’ οὕτως εἶχεν ἀεί)*”. El permanecer de toda vida en el Bien viene a poner de manifiesto este “*ni siquiera se originaron*”. Toda vida, aún habiendo venido al ser como vida múltiple, permanece en la unidad del principio. Y ello en cada momento vivido de su existencia. A su vez, la eternidad del principio, en la que encuentra su fundamento la vida de todas las cosas, se manifiesta como vida múltiple habiéndose manifestado así en la eternidad.

La realidad se pertenece a sí misma en lo más íntimo de sí. En ella no cabe establecer una dualidad entre el Bien como principio unitario y la creación como devenir múltiple. No hay una separación radical entre el Bien, que se hallara en su unicidad apartada, y los seres, que, alejados, fuesen una sombra desvaída e irreal. Unidad y multiplicidad son dos caras de una misma realidad. Sin unidad, la multiplicidad de la existencia carecería de razón, de causa y de fundamento. Sin multiplicidad, el Bien quedaría reducido a una nada impotente<sup>555</sup>.

En la no dualidad entre el Bien y la infinitud del mundo se juega el misterio profundo en el que arraiga la filosofía neoplatónica. El devenir de la imagen en la eternidad del principio concede a la imagen un aspecto de eternidad en el núcleo mismo de su esencia y a la eternidad del principio la expresión de su inefable belleza, manifestándose en la infinita variedad de las formas. En este sentido afirma Plotino

---

<sup>554</sup> *En.* VI 4.14.6-16 Ἐκαστον δὲ αὐτῶν [sc. πᾶσαν ζωὴν καὶ πᾶσαν ψυχὴν καὶ νοῦν ἅπαντα] οὐ πέρασιν ἀφώρισται· διὰ τοῦτο αὐ καὶ ἓν. Οὐ γὰρ δὴ μίαν ζωὴν ἔδει αὐτὸ ἔχειν, ἀλλ’ ἄπειρον, καὶ αὐ μίαν καὶ τὴν μίαν οὕτω μίαν, ὅτι πάσας ὁμοῦ οὐ συμφορηθείσας εἰς ἓν, ἀλλ’ ἀφ’ ἑνὸς ἀρξαμένης καὶ μενούσας ὅθεν ἦρξαντο, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἦρξαντο, ἀλλ’ οὕτως εἶχεν ἀεί· οὐδὲν γὰρ γινόμενον ἐκεῖ· οὐδὲ μερίζομενον τοίνυν, ἀλλὰ δοκεῖ μερίζεσθαι τῷ λαβόντι. Τὸ δὲ ἐκεῖ τὸ ἔκπαλαι καὶ ἐξ ἀρχῆς· τὸ δὲ γινόμενον πελάζει καὶ συνάπτεσθαι δοκεῖ καὶ ἐξήρηται ἐκείνου.

<sup>555</sup> Cf. *En.* IV 8.6.1-20.

que “*el cosmos es imagen (o figura) eternamente figurada (ὁ κόσμος εἰκῶν ἀεὶ εἰκονιζόμενος)*”<sup>556</sup>. No hay desconexión entre la imagen y el principio que ésta expresa y manifiesta. Allí donde se halle el principio se hallan con él las razones en las que se expresa, configurando la belleza y la armonía del mundo. Allí donde se halle el mundo con su infinita armonía se halla presente la fuente de toda medida. En esta no dualidad, el cosmos, como imagen de la inmensa potencia creadora del principio, es figurado “*eternamente (ἀεὶ)*”. Y este ser figurado eternamente es un permanecer eternamente en las medidas que lo constituyen en su ser más hondo, allí donde el cosmos y su principio habitan en una unidad sin tiempo.

De este modo, el adverbio ἀεὶ viene a poner de manifiesto dos rasgos fundamentales del cosmos como εἰκῶν divino. El primero de ellos se refiere a su vinculación permanente con las medidas eternas en las que se configura como vida múltiple que expresa y manifiesta la unicidad plena del principio. La potencia expresiva del cosmos no es algo que haya procedido alguna vez del principio para ser abandonada a su suerte. Esta potencia expresiva está vinculada actualmente con aquello que expresa como la condición misma de su ser expresión. Esta vinculación actual, que viene a señalar el adverbio ἀεὶ, pone de manifiesto un segundo rasgo: el cosmos es εἰκῶν ἀεὶ εἰκονιζόμενος, en tanto que, en cada momento, el cosmos está siendo figurado como imagen de la eternidad del principio. En este sentido, la creación del cosmos es una creación continua precisamente por su vinculación profunda con la causa. De esta vinculación le viene el ser y cada una de las conformaciones concretas y únicas que se forjan en las razones eternas del alma. De este modo, que el cosmos sea creado eternamente como εἰκῶν de lo divino revela precisamente su aspecto increado.

Esta creación continua es una creación que reposa, en el trascender de todo tiempo, en la intemporalidad misma de la causa. No hay una relación lineal entre el cosmos y su principio causal, la creación no ha acontecido en un punto para seguir su curso alejada de su principio. Este principio no ha quedado aislado, descansando tras haber generado el mundo. La soledad y la unicidad del principio ponen de manifiesto

---

<sup>556</sup> En. II 3.18.15.

que todo cuanto de él procede y todo cuanto tiene relación con él nunca salió de él, aun habiendo procedido en la multiplicidad. El Bien se relaciona solo consigo mismo, estando incluidas en este sí mismo todas las cosas en su fondo increado. La creación se revela así como una creación actual que está aconteciendo en cada momento del tiempo, más allá del tiempo.

En este sentido, el devenir de la imagen y su conformación múltiple y concreta es una manifestación actual de la causa. Actual, en tanto que está siendo creada y sostenida en cada momento por su principio causal, en una no-dualidad sin tiempo que engendra todo tiempo como una imagen de sí: *“En aquél se apoya, por así decirlo, y en él descansa estando aquél presente en todo y sosteniéndolo todo”*<sup>557</sup>. El cosmos como imagen de lo divino está siendo figurado eternamente. Está expresando eternamente, de modo actual, el fondo causal que lo trae al ser como una imagen y una realización efectiva de sí.

La naturaleza de este mundo visible es una imagen del universo inteligible<sup>558</sup>, en tanto que lo realiza efectivamente en lo sensible. No lo copia de un modo desvaído, no muestra los mismos perfiles que un supuesto original que hubiera dejado fuera de sí, pero más gastados y pálidos. Antes bien, se deja conformar por él de modo que da lugar a su realización efectiva, en un perfil distinto que lo desarrolla y lo despliega. Los perfiles infinitos e infinitamente concretos del mundo que vemos realizan los principios causales que lo sostienen, ἀεὶ, eternamente. No duplicándolos sino interpretándolos, mientras que permanecen actualmente en ellos antes de que tenga lugar el espacio. El alma, en su potencia creativa, es intérprete de aquello que contempla en estado de unificación en lo inteligible, ἐρμηνεύς ὧν ἐκείνου<sup>559</sup>. Lo despliega y éste desplegar lo que se halla en unidad es un modo de interpretación que da lugar a una manifestación que permanece en la presencia de la causa. En este sentido, la infinidad de formas del mundo sensible, su armonía y la belleza que lo recorre es una interpretación de la armonía y de la belleza inteligible. En lo inteligible se halla la partitura del mundo, hallándose presente toda entera en cada nota.

---

<sup>557</sup> *En.* VI 4.2.10 ἐρείδεσθαι ἐπ' αὐτοῦ καὶ ἀναπαύεσθαι πανταχοῦ ὄντος ἐκείνου καὶ συνέχοντος.

<sup>558</sup> *Cf. En.* VI 4.2.1.

<sup>559</sup> *En.* I 2.3.30.

El modo en que los perfiles del mundo que vemos permanecen en su causa, más allá de toda magnitud y se conforman en ella de una manera actual, revela uno de los aspectos fundamentales de la imagen y del cosmos como *εἰκῶν ἀεὶ εἰκονιζόμενος*. Lo que está más allá de toda dimensión y de toda figura se expresa en figuras y en formas dando lugar a la infinita diversidad del cosmos que habita en la presencia activa del principio. Cada una de las formas del mundo está siendo figurada por la presencia actual de lo inteligible que se encuentra, todo entero en todas partes y en cada parte de lo sensible. Cada uno de los seres del cosmos está conformado como imagen abierta a lo inteligible en lo más hondo de sí:

“En cualquier punto de encuentro el cuerpo del Todo encontrará al Todo, de suerte que no necesita ya para nada ir lejos; le basta con girar en un mismo punto, a sabiendas de que ese punto de que disfruta con cada parte de sí es el Todo. Porque si el Todo mismo estuviera en un lugar, habría que dirigirse a él rectilíneamente y tocarle en una parte de él con una parte de sí; sería preciso que lejos y cerca existieran realmente. Pero si no hay ni lejos ni cerca, forzoso es que esté presente todo, si es que está presente; y lo está enteramente a cada uno de aquellos de los que no está ni lejos ni cerca.”<sup>560</sup>

En este no estar “ni lejos ni cerca” sino “presente todo entero” se cifra la vinculación de la imagen con su causa. Esta vinculación profunda dota de un aspecto de eternidad a la imagen en tanto que permanece abierta a lo inteligible en lo más íntimo de sí. Toda vez que en la infinita multiplicidad de la imagen se vierte la potencia creadora del principio de un modo no dual. Este proceso dinámico que recorre la realidad en su conjunto no puede ser parcelado ni dividido. No se puede prescindir de la imagen y de su ingente riqueza sin prescindir de la actividad creadora del principio y no se puede prescindir de la creatividad del principio sin hurtarle su naturaleza misma: *“Así como la esencia no puede existir sin su potencia así tampoco la potencia sin su esencia. Porque allá la potencia es hipóstasis y esencia o más que*

---

<sup>560</sup> *En.* VI 4.2.40 Ὅπου δὴ συνὶὸν τὸ σῶμα τοῦ παντὸς εὐρίσκει τὸ πᾶν, ὥστε μηδὲν ἔτι δεῖσθαι τοῦ πόρρω, ἀλλὰ στρέφεσθαι ἐν τῷ αὐτῷ, ὡς παντὸς ὄντος τούτου, οὐ κατὰ πᾶν μέρος αὐτοῦ ἀπολαύει ὅλου ἐκείνου. Εἰ μὲν γὰρ ἐν τόπῳ ἦν ἐκεῖνο αὐτό, προσχωρεῖν τε ἔδει ἐκεῖ καὶ εὐθυπορεῖν καὶ ἐν ἄλλῳ μέρει αὐτοῦ ἄλλῳ μέρει ἐφάπτεσθαι ἐκείνου καὶ εἶναι τὸ πόρρω καὶ ἐγγύθεν· εἰ δὲ μήτε τὸ πόρρω μήτε τὸ ἐγγύθεν, ἀνάγκη ὅλον παρεῖναι, εἴπερ πάρεστι. Καὶ ὅλως ἐστὶν ἐκείνων ἐκάστῳ, οἷς μήτε πόρρωθεν ἐστὶ μήτε ἐγγύθεν.

*esencia*’<sup>561</sup>. Allí donde se halle el Bien se hallará con él lo inteligible, desplegándose en las razones eternas del alma, que conforman en su armonía intemporal a la infinidad de las criaturas del cosmos como su imagen viva:

“Porque mientras perduren el intelecto y el alma, fluirán las razones a esta especie de alma, del mismo modo que, mientras perdure el sol, fluirá toda la luminosidad que de él emana”<sup>562</sup>

De este modo, la dinámica de la imagen atraviesa cada uno de los niveles de la realidad precisamente por su condición unitiva. Con el “ser imagen” se hace referencia a la no desvinculación de cada uno de los niveles de la realidad del principio mismo del que surgen. No se trata de señalar la irrealidad y la evanescencia de este mundo por relación a otro. En sentido estricto: *no puede haber otro mundo*, no hay lugar alguno en el que pueda estar ubicado, ni dimensión, ni magnitud, ni tiempo. Aquello que se entiende como “otro mundo” es la raíz misma de la conformación de las cosas que vemos, su cualidad más originaria, su existir en el alma del mundo, conformadas en la infinita potencia creadora del Bien. Con “otro mundo” se alude a una cualidad de la percepción y no a “otro mundo más real” situado en otro lugar. Es éste, quizá, uno de los puntos que genera mayor confusión a la hora de comprender la naturaleza de la imagen y el símbolo.

En este sentido, la cuestión de la participación de la materia en las formas en la conformación de los seres como imágenes de lo inteligible ha sido malinterpretada con frecuencia. Si lo inteligible se halla en otro mundo más real, situado en otro lugar, la participación ha de comprenderse como una irradiación de la forma sobre la materia que genera, de este modo, un espejismo de sí. Toda la problemática asociada a la imagen viene a predicarse sobre la participación de la materia en las formas ya que en este proceso se ubica la génesis misma de la expresión de lo inteligible en los seres que vemos.

---

<sup>561</sup> *En.* VI 4.9.25 ὥσπερ οὐσίαν ἄνευ δυνάμεως, οὕτως οὐδὲ δύναμιν ἄνευ οὐσίας. Ἡ γὰρ δύναμις ἐκεῖ ὑπόστασις καὶ οὐσία ἢ μείζον οὐσίας.

<sup>562</sup> *En.* II 3.18.20 Ἐως γὰρ ἂν ἡ νοῦς καὶ ψυχὴ, ῥεύσονται οἱ λόγοι εἰς τοῦτο τὸ εἶδος ψυχῆς, ὥσπερ, ἕως ἂν ἡ ἥλιος, πάντα τὰ ἀπ' αὐτοῦ φῶτα.

Si se conciben las formas como entes sometidos a las categorías espacio-temporales la posibilidad misma del proceso de la participación queda cegado. No hay modo alguno en que un ente particular pueda participar de otro ente particular en el nivel mismo de la exterioridad del objeto. La universalidad de las formas no se refiere a su extensión en el espacio en la pluralidad de los entes, nada tiene que ver con su multiplicación. La universalidad de las formas ha de comprenderse desde una perspectiva causal. Estas se ofrecen a los seres como las medidas actuales de su conformación. Precisamente en esto consiste su universalidad, en que, trascendiendo en su núcleo mismo toda medida, dan de sí las medidas en las que se forja la totalidad de lo real. Son así ontológicamente anteriores al espacio y al tiempo, toda vez que lo posibilitan de un modo inextenso y atemporal. Plotino es claro en este punto a la hora de caracterizar la participación como un proceso que trasciende las categorías espacio-temporales en las que se mueve la percepción fenoménica. En *En.* VI5.8.1 encontramos un texto especialmente significativo en este sentido:

“Y creo yo que si uno examinara la participación de la materia en las formas, afianzaría su fe en lo que vamos diciendo y dejaría de descreerlo como imposible o de ponerlo en duda. Porque es razonable y aun necesario, creo yo, desechar la idea de que, estando las formas y la materia situadas por separado, haya llegado hasta la materia una irradiación emitida desde algún punto lejano de arriba. Mucho me temo que estas sean palabras vacías<sup>563</sup>. Porque ¿qué quieren decir lejos y aparte en este contexto? Además, la doctrina de la participación ya no sería calificada como el problema más difícil y el más insoluble, sino que quedaría calificada como facilísima de entender con ejemplos. [...] Mas ahora, expresándonos con mayor exactitud, debemos precisar que no es que la forma esté separada localmente y que luego la idea se refleje en la materia como en el agua, sino que como la materia está en contacto con ella por todas partes pero sin estar en contacto, retiene en cada parte de sí misma cuanto es capaz de recibir de la forma por su cercanía con ella, ya que no

---

<sup>563</sup> En su hermenéutica de la participación de la materia en las formas, como me indicó Tomás Calvo Martínez, Plotino tiene seguramente en mente la crítica que lleva a cabo Aristóteles. Éste afirma en *Metaph.* 991 a 20: “Y decir, por otra parte que ellas [sc. las formas] son modelos, y que de ellas participan las demás cosas, no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas (τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τᾶλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς)”. Aristóteles utiliza aquí una expresión (κενολογεῖν) próxima a la que utilizará después Plotino (κενὸν τοῦτο λεγόμενον). Ello nos lleva a pensar que éste último está haciendo una referencia implícita a la afirmación de Aristóteles.

hay nada de por medio, sin que la idea atraviere la materia de parte a parte, sino quedándose en si misma<sup>564</sup>.

El estar separada de la forma no ha de entenderse de un modo local a la manera de un ente, cuyo estar separado es un ubicarse lejos, en otro lugar. El estar separada de la forma apunta a su condición de causa, que se halla en un nivel ontológico superior al de lo causado. Está separada en el sentido de que no está conformada en las medidas espacio-temporales que atañen a lo sensible. Antes bien, las trasciende y en este trascenderlas consiste su separación. De manera que su ser causa de un modo no espacio-temporal le permite estar presente a todo lo causado de un modo eterno, actual, no habiendo nada de por medio (οὐδενὸς μεταξύ ὄντος). “*Es posible, en efecto, estar presente a la vez que separado* (Ἔστι γὰρ καὶ παρεῖναιχωρὶς ὄν)” leemos en *En.* VI 4.11.21. Tal es el modo de presencia que permite a los principios causales últimos de lo real el conceder a los seres un carácter integrado y unitario, estando presente a los mismos en la raíz de su conformación, allí donde ellos mismos se hallan separados del ámbito dual de lo fenoménico. En este sentido se afirma en *En.* VI4.3.24-30:

“Y no hay que extrañarse de que aquel, no estando localizado, esté presente a todo lo que está localizado. Lo extraño –e imposible a más de extraño- sería lo contrario, que si aquel ocupara, también él, un lugar propio, estuviera presente a alguna otra cosa localizada, o que estuviera presente en absoluto y presente del modo como nosotros decimos que está. Pero de hecho la razón dice que no habiéndole cabido en suerte lugar alguno, necesariamente está presente, a quien está presente, todo entero, y que estando presente a todos como a cada uno, les está presente todo entero”<sup>565</sup>.

---

<sup>564</sup> Οἶμαι δὲ ἔγωγε καὶ εἴ τις ἐπισκέψαιτο τὴν τῆς ὕλης τῶν εἰδῶν μετάληψιν, μᾶλλον ἂν εἰς πίστιν ἔλθειν τοῦ λεγομένου καὶ μὴ ἂν ἔτι ὡς ἀδυνάτω ἀπιστεῖν ἢ αὐτὸ ἀπορεῖν. Εὐλογον γὰρ καὶ ἀναγκαῖον, οἶμαι, μὴ κειμένων τῶν εἰδῶν χωρὶς καὶ αὐτῆς τῆς ὕλης πόρρωθεν ἄνωθεν ποθεν τὴν ἔλλαμψιν εἰς αὐτῆν γεγονέναι· μὴ γὰρ ἢ κενὸν τοῦτο λεγόμενον· τί γὰρ ἂν εἴη τὸ «πόρρω» ἐν τούτοις καὶ τὸ «χωρὶς»; Καὶ οὐκ αὐτὸ <δύσφραστον> καὶ τὸ ἀπορώτατον ἦν τὸ τῆς μεταλήψεως λεγόμενον, ἀλλ’ εἴρητο ἂν προχειρότατα γνώριμον ὄν τοῖς παραδείγμασιν. [...] Δεῖ δὲ νῦν ἀκριβέστερον λέγοντας μὴ οὕτω τίθεσθαι ὡς χωρὶς ὄντος τόπω τοῦ εἶδους εἶθ’ ὥσπερ ἐν ὕδατι ἐνοραῖσθαι τῇ ὕλῃ τὴν ιδέα, ἀλλὰ τὴν ὕλην [εἶναι] πανταχόθεν οἷον ἐφαπτομένην καὶ αὐτὸ ἐφαπτομένην τῆς ιδέας κατὰ πᾶν ἑαυτῆς ἴσχειν παρὰ τοῦ εἶδους τῷ πλησιασμῷ ὅσον δύναται λαβεῖν οὐδενὸς μεταξύ ὄντος, οὐ τῆς ιδέας διὰ πάσης διεξελθούσης καὶ ἐπιδραμούσης, ἀλλ’ ἐν αὐτῇ μενούσης.

<sup>565</sup> Θαυμάζειν δὲ οὐ δεῖ, εἰ αὐτὸ μὴ ὄν ἐν τόπῳ παντὶ τῷ ἐν τόπῳ ὄντι πάρεστιν· ἦν γὰρ ἂν τοῦναντίον θαυμαστὸν καὶ ἀδύνατον πρὸς τῷ θαυμαστῷ, εἰ τόπον καὶ αὐτὸ ἔχον οἰκεῖον παρῆν ἄλλω τῷ ἐν τόπῳ, ἢ ὅλως παρῆν, καὶ παρῆν οὕτως, ὡς τοὶ ἡμεῖς φάμεν. Νῦν δὲ φησιν ὁ λόγος, ὡς ἀνάγκη

## ***2. La imagen como itinerario de unificación del alma.***

El proceso en el que asienta la imagen no se reduce a la percepción externa de las formas sensibles. Estas son imágenes de las razones del alma, como las razones del alma son imágenes de lo inteligible y lo inteligible imagen del Bien. En cada uno de los niveles de lo real el sentido de la imagen se articula de modo dinámico, viniendo a señalar la dependencia y la pertenencia profunda de todos los niveles de la realidad. A medida que se profundiza en la conformación de los seres se produce una interiorización progresiva del sentido de la imagen. Ésta hace referencia a la constitución ontológica de lo real como multiplicidad que permanece en la unidad y unidad que abraza a la multiplicidad en este mismo permanecer, en lo más íntimo de sí.

En este sentido, la significación de la imagen trasciende completamente su comprensión al nivel de las formas externas que se perciben a través del órgano de la visión. Éstas son imágenes de las razones del alma por estar conformadas en ellas y servir de vehículo expresivo de las mismas. Son imágenes precisamente por estar desfondadas en la raíz de su condición sensible en un principio no sensible que manifiestan y hacen presente al nivel mismo de la sensibilidad. El proceso de la imagen referido a la conformación ontológica de lo real, como venimos viendo, no apunta a un objeto definido que sirviera de doble o de reflejo de otro objeto definido del mismo modo desde la exterioridad. Este proceso se refiere a la constitución misma de lo real desde los principios que la animan, conformando las formas de lo sensible como una imagen abierta y, en este sentido, trascendiendo infinitamente la condición de objeto definido para un sujeto.

En la medida en que se ahonda en esta constitución de lo real la imagen va adquiriendo un significado cada vez más íntimo. Si las formas sensibles son una imagen de las razones del alma por estar abiertas a las mismas y expresarlas en la multiplicidad que se da al nivel de la sensibilidad, las razones del alma son una imagen de lo inteligible por desplegar lo que se halla en estado de unificación en lo inteligible, manifestándolo y expresándolo en la multiplicidad que se da al nivel de la

---

αὐτῷ τόπον οὐκ εἰληχότι ᾧ πάρεστι τούτῳ ὅλον παρεῖναι, παντὶ δὲ παρὸν ὡς καὶ ἐκάστῳ ὅλον παρεῖναι.

potencia creativa del alma. De la misma manera, lo inteligible es imagen del Bien, en tanto que lo expresa en la multiplicidad que se da al nivel del intelecto, permaneciendo abierto al Bien en el núcleo mismo de su conformación como actividad creadora. En cada uno de estos niveles la imagen toma una significación gradualmente más interior y sólo en el nivel de la exterioridad de las formas puede ser percibida por los sentidos externos. Aún en este nivel su condición de imagen, de manifestación y de expresión, apunta a su capacidad de servir de vehículo a aquello que la conforma en su núcleo mismo. No reduciéndolo al nivel de la sensibilidad, sino atrayendo hacia sí la visión del alma y provocando una interiorización paulatina de los sentidos. Esta interiorización paulatina de los sentidos ha de acompañar a la interiorización misma de la significación de la imagen hasta desembocar en una visión interior en cuyo seno acontece la contemplación de lo inteligible:

“-¿Y qué viaje es éste? ¿Qué huída es ésta?

-No hay que realizarla a pie: los pies nos llevan siempre de una tierra a otra. Tampoco debes aprestarte un carruaje de caballos o una embarcación, sino que debes prescindir de todos esos medios y no poner tu mirada en ellos, antes bien, como cerrando los ojos, debes trocar esta vista por otra y despertar la que todos tienen pero pocos usan.

-¿Y qué es lo que ve aquella *vista interior*?

- Recién despierta, no puede mirar del todo las cosas brillantes. Hay que acostumbrar pues al alma a mirar por sí misma, primero las ocupaciones bellas; después cuantas obras bellas realizan no las artes, sino los llamados varones buenos; a continuación pon la vista en el alma de los que realizan las obras bellas, ¿Que cómo puedes ver la clase de belleza que posee un alma buena? Retírate a ti mismo y mira. [...] Si has llegado a ser esto, si has visto esto, si te juntaste limpio contigo mismo sin tener ningún estorbo que te impida llegar a ser uno de este modo y sin tener cosa ajena dentro de ti mezclada contigo, sino siendo tú mismo todo entero solamente luz verdadera no mensurada por una magnitud, ni circunscrita por una figura que la aminore ni, a la inversa, acrecentada en magnitud por la ilimitación, sino absolutamente carente de toda medida como mayor que toda medida y superior a toda cantidad; si te vieras a ti mismo transformado en esto, entonces, hecho ya visión, confiando en ti mismo y no teniendo ya necesidad del que te guiaba una vez subido ya aquí arriba, mira atentamente y contempla. Este es, en efecto, el único ojo capaz de ver la gran Belleza; pero si el ojo se acerca a la contemplación legañoso de vicios y no purificado, o bien endeble, no pudiendo por

falta de coraje mirar las cosas muy brillantes, no ve nada aún cuando otro le muestre presente lo que puede ser visto. Porque el que contempla debe entregarse a la visión no sin antes haberse hecho afín y semejante a lo contemplado. Porque jamás todavía ojo alguno habría visto el sol, si no fuera de la misma naturaleza que el sol”.<sup>566</sup>

Esta visión interior tiene lugar en un proceso unitivo en el que el que contempla no es ya distinto de aquello que contempla sino que es uno con ello en lo más hondo de sí<sup>567</sup>. La imagen, en tanto que abierta a la unidad desde la que son constituidos cada uno de sus rasgos concretos, provoca una unificación paulatina del alma: La capacidad de atracción de la imagen hacia aquello que expresa de modo actual despierta en el alma un proceso de unificación que desvela al alma como una imagen de lo divino.

La imagen, en esta dinámica de atracción, provoca una metamorfosis en la percepción del alma. La va acostumbrando paulatinamente a allegarse a niveles cada vez más profundos de lo real, interiorizando su capacidad de visión. En este itinerario de interiorización, la imagen actúa como mediadora que atrae suavemente la mirada del alma hacia la unificación con el fondo trascendente que se expresa en la imagen y en ella misma. Cuanto más profundiza el alma en la imagen tanto más profundiza en sí misma, hasta que esta imagen, desprendida ya de todo aspecto particular, muestra su aspecto inteligible. Esta visión es una contemplación que se da en lo más íntimo del

---

<sup>566</sup> *En. I* 6.8.25-9.33 Τίς οὖν ὁ στόλος καὶ ἡ φυγή; Οὐ ποσὶ δεῖ διανύσαι· πανταχοῦ γὰρ φέρουσι πόδες ἐπὶ γῆν ἄλλην ἀπ' ἄλλης· οὐδέ σε δεῖ ἵππων ὄχημα ἢ τι θαλάττιον παρασκευάσαι, ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἀφεῖναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι. Τί οὖν ἐκείνη ἢ ἔνδον βλέπει; Ἄρτι μὲν ἐγειρομένη οὐ πάνυ τὰ λαμπρὰ δύναται βλέπειν. Ἐθιστέον οὖν τὴν ψυχὴν αὐτὴν πρῶτον μὲν τὰ καλὰ βλέπειν ἐπιτηδεύματα· εἶτα ἔργα καλὰ, οὐχ ὅσα αἱ τέχναι ἐργάζονται, ἀλλ' ὅσα οἱ ἄνδρες οἱ λεγόμενοι ἀγαθοί· εἶτα ψυχὴν ἴδε τῶν τὰ ἔργα τὰ καλὰ ἐργαζομένων. Πῶς ἂν οὖν ἴδοις ψυχὴν ἀγαθὴν οἷον τὸ κάλλος ἔχει; Ἄναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε· [...] Εἰ γέγονας τοῦτο καὶ εἶδες αὐτὸ καὶ σαυτῷ καθαρὸς συνεχένου οὐδὲν ἔχων ἐμπόδιον πρὸς τὸ εἶς οὕτω γενέσθαι οὐδὲ σὺν αὐτῷ ἄλλο τι ἐντὸς μεμιγμένον ἔχων, ἀλλ' ὅλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνον, οὐ μεγέθει μεμετρημένον οὐδὲ σχήματι εἰς ἐλάττωσιν περιγραφὴν οὐδ' αὖ εἰς μέγεθος δι' ἀπειρίας ἀξιεθὲν, ἀλλ' ἀμέτρητον πανταχοῦ, ὡς ἂν μείζον παντὸς μέτρου καὶ παντὸς κρεῖσσον ποσοῦ· εἰ τοῦτο γενόμενον σαυτὸν ἴδοις, ὄψις ἤδη γενόμενος θαρσήσας περὶ σαυτῷ καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἀναβεβηκῶς μηκέτι τοῦ δεικνύοντος δεηθῆις ἀτενίσας ἴδε· οὗτος γὰρ μόνος ὁ ὀφθαλμὸς τὸ μέγα κάλλος βλέπει. Ἐὰν δὲ ἦ ἐπὶ τὴν θεὰν λημῶν κακίαις καὶ οὐ κεκαθαρμένος ἢ ἀσθενής, ἀνανδρία οὐ δυνάμενος τὰ πάνυ λαμπρὰ βλέπειν, οὐδὲν βλέπει, κἂν ἄλλος δεικνύη παρὸν τὸ ὄραθῆναι δυνάμενον. Τὸ γὰρ ὀρῶν πρὸς τὸ ὀρώμενον συγγενὲς καὶ ὅμοιον ποιησάμενον δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θεᾷ. Οὐ γὰρ ἂν πάποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδῆς μὴ γεγενημένος.

<sup>567</sup> Cf. *En. VI* 7.36.20-25

alma allí donde ésta reposa en lo inteligible en la eternidad, más allá de toda magnitud y de todo tiempo.

La imagen, en su función mediadora, muestra al alma un itinerario de desprendimiento de la particularidad que se muestra en la imagen al nivel de la exterioridad de los sentidos. En este desprenderse del aspecto exterior de la imagen, el alma se desprende de la visión exterior que le brindan sus potencias referidas a lo externo. La imagen actúa en el alma a condición de que ésta acceda a recorrer este camino de desasimiento, a condición de que la tome no como fin sino como camino. La belleza de los cuerpos es una imagen viva, actual, de la belleza de lo inteligible que los anima y los conforma. Esta belleza, en su poder atrayente, puede despertar en el alma el deseo de arribar a la experiencia de la fuente de la belleza que se halla presente en ellos y que llega hasta su visión sensible gracias a su conformación en lo particular y concreto.

El poder atrayente de la imagen se cumple en su centro mismo, allí donde ésta permanece en el principio que expresa en lo más íntimo de sí<sup>568</sup>. Tal es su poder mediador: el atraer al alma hacia la unión al fundamento presente de toda realidad, ordenando cada una de sus potencias, ampliando paulatinamente su percepción. La imagen tiene la potencia de ir en busca de la percepción del alma allí donde esta se encuentra para ir la abriendo gradualmente a su fundamento. Sin el poder mediador de la imagen la capacidad perceptiva del alma tendería a permanecer cerrada en el nivel de la exterioridad del objeto, mirando aquello que se encuentra presente pero sin poder verlo. El valor de la imagen consiste en que está constituida a la medida del alma, proporcionando a cada uno de sus estados la presencia misma de lo inteligible.

La imagen proporciona a la medida del alma aquello que la conforma en su núcleo mismo, haciéndolo en el modo de una atracción que tensiona suavemente su

---

<sup>568</sup> El alma sólo puede percibir esa belleza presente a condición de que renuncie a proyectar sobre la belleza de los cuerpos sus propios intereses y anhelos particulares. Allí donde el alma en su particularidad desea poseer la belleza, lo que posee no es la belleza sino un simulacro que ha de dejarla necesariamente vacía. Cuando el alma desea poseer la belleza queda encerrada en sus propias proyecciones, velada por opiniones falsas, creyendo que aquello que desea se halla fuera de sí y que está configurado como un objeto definido, preparado para ser poseído. En este recodo del camino el alma abandona su caminar para quedar inmersa en su propia particularidad cerrada sobre sí misma. Cuando el alma quiere poseer queda atrapada en la percepción de la fragmentación, del objeto frente al sujeto. Olvidándose de sí misma y de aquello que la conforma en su núcleo mismo.

percepción, ampliándola y provocando su apertura. La belleza inteligible que se refleja en la imagen purifica el alma de su apego a la particularidad, de los intereses y opiniones que la ligan a una experiencia disminuida de lo real:

“Supongamos, pues, un alma fea, intemperante e injusta, plagada de apetitos sin cuento, inundada de turbación, sumida en el temor por cobardía y en la envidia por mezquindad, no pensando –cuando piensa- más que pensamientos de mortalidad y de bajeza, tortuosa de arriba abajo, amiga de placeres no puros que vive la vida de las pasiones del cuerpo y que toma la fealdad por placer. ¿No diremos que esta misma fealdad le ha sobrevenido al alma como un mal adventicio que, tras estragarla, la ha dejado impura y amalgamada con mal en abundancia y *sin gozar ya de una vida y de una percepción límpidas*, sino viviendo una vida enturbiada por la mezcla de mal y fusionada con muerte en gran cantidad, *sin ver ya lo que debe ver un alma* y sin que se le permita ya quedarse en sí misma debido a que es arrastrada constantemente hacia fuera, hacia abajo y hacia la oscuridad?”<sup>569</sup>

La purificación que la imagen provoca en el alma aún en sí una dimensión ética y una dimensión epistémica y estética. La percepción del alma está limitada por toda una serie de intereses y de opiniones que presentan un mundo de objetos, definidos frente a un sujeto, por los que el alma se siente atraída. En este error perceptivo el alma es llevada de acá para allá por un espejismo que le muestra como beneficioso aquello mismo que la mantiene en la ignorancia de sí y del sentido profundo de los seres que la rodean. Este error es tanto un error perceptivo como un

---

<sup>569</sup> *En.* I 6.5.30-40 Ἔστω δὴ ψυχὴ αἰσχροῦ, ἀκόλαστός τε καὶ ἄδικος, πλείστων μὲν ἐπιθυμιῶν γέμουσα, πλείστης δὲ ταραχῆς, ἐν φόβοις διὰ δειλίαν, ἐν φθόνοις διὰ μικροπρέπειαν, πάντα φρονοῦσα ἃ δὴ καὶ φρονεῖ θνητὰ καὶ ταπεινά, σκολιὰ πανταχοῦ, ἡδονῶν οὐ καθαρῶν φίλη, ζῶσα ζωὴν τοῦ ὅ τι ἂν πάθῃ διὰ σώματος ὡς ἡδὺ λαβοῦσα αἰσχος. Αὐτὸ τοῦτο τὸ αἰσχος αὐτῇ ἄρα οὐ προσγεγονέναι οἷον ἐπακτὸν κακὸν φήσομεν, ὃ ἐλωβήσατο μὲν αὐτῇ, πεποίηκε δὲ αὐτὴν ἀκάθαρτον καὶ πολλῶ τῶ κακῶ <συμπεφυρμένην>, οὐδὲ ζωὴν ἔτι ἔχουσαν οὐδὲ αἰσθησιν καθάραν, ἀλλὰ τῶ μίγματι τοῦ κακοῦ ἀμυδρᾶ τῇ ζωῇ κεκρημένην καὶ πολλῶ τῶ θανάτῳ κεκραμένην, οὐκέτι μὲν ὀρώσαν ἃ δεῖ ψυχὴν ὀρᾶν, οὐκέτι δὲ ἐωμένην ἐν αὐτῇ μένειν τῶ ἔλκεσθαι αἰεὶ πρὸς τὸ ἔξω καὶ τὸ κάτω καὶ τὸ σκοτεινόν;

Nota. Algunos editores de las *Enéadas* prefieren la lectura tradicional de καλόν en lugar de κακόν en la línea 33: Αὐτὸ τοῦτο τὸ αἰσχος αὐτῇ ἄρα οὐ προσγεγονέναι οἷον ἐπακτὸν κακὸν φήσομεν. En tal caso ha de suponerse que la calificación de esta situación miserable como algo “hermoso” se atribuye al ignorante que se encuentra en ella. La traducción de esta frase quedaría, entonces, como sigue: “No diremos que esta misma fealdad le ha sobrevenido al alma como un “presunto” bien [...]” (Así, por ejemplo, P. Henry y H. R. Schwyzer en *Plotini Opera* I. Oxford, 1964, nota ad loc.) Por nuestra parte, preferimos leer, con Émile Bréhier, κακόν en lugar de καλόν, aunque reconocemos que ambas lecturas son posibles.

error ético: El mal consiste para el alma en vivir encerrada en una percepción disminuida que le presenta el mundo como un espacio en el que satisfacer sus propios intereses particulares. Este espejismo la mantiene alejada de una experiencia profunda de sí y del mundo, que no se deja apresar en el ámbito de los intereses del sujeto para los que el mundo es siempre un mundo fragmentado de objetos.

La imagen busca romper este hechizo en el alma, haciendo presente a la sensación una belleza cuya raíz profunda trasciende el ámbito de la dualidad que se da al nivel de la exterioridad del objeto. Esta belleza tiene la potencia de arrastrar suavemente la percepción del alma hacia aquello que se halla más allá de todo interés y de toda posesión. Al despertar en el alma este deseo inicia un proceso de metamorfosis de la mirada. La mirada, en la presencia de esta belleza, se torna paulatinamente más amplia y más unificada, desechando los falsos intereses y opiniones que antes la mantenían atada. En este mirar más interior y más claro la virtud se asienta en el alma, manifestando en el obrar su estado interior.

De este modo, la imagen abre al alma un itinerario gradual a través de la belleza que culmina en su unificación con el principio mismo de toda realidad y de sí misma. La imagen está conformada por una naturaleza dinámica que guarda en sí cada uno de los niveles en los que se manifiesta la potencia creadora de la causa. Desde el nivel de la sensación hasta la contemplación inteligible, la imagen guarda en sí la escala entera de lo real. En ella, el alma vertebra y ordena cada una de sus potencias en orden a una percepción más profunda de la realidad. A medida que el alma profundiza en el sentido interior de la imagen accede a capas más profundas de su propia interioridad. La raíz inteligible en la que la imagen se conforma y se constituye se le revela al alma como un yo más íntimo y más verdadero que todo cuanto creía anteriormente que conformaba su identidad. Meritos, cargos, funciones, posesiones, todo ello se desvanece junto con el mundo generado por falsos afectos y opiniones, que hacían creer al alma que ella misma era una parte frente a otras.

A medida que se adentra en el sentido que transmite la imagen su percepción se hace más amplia y más unificada. Ella misma es aquello que contempla, descubriendo que el interior mismo de la imagen habita en su ser más hondo, siendo con ella una sola cosa, hecha ya pura visión (ὄψις ἤδη γενόμενος) sin objeto. Lejos de

tornarse insensible, en esta contemplación, el alma accede a la fuente de toda sensibilidad. Esta visión, que le depara el adentrarse en las profundidades mismas de lo real, acoge en sí todas las cualidades de la vida aunadas en lo más hondo del alma. En esta visión:

“Todos los seres están pletóricos y como bullentes de vida. Diríase que fluyen de una sola fuente, más no al modo de un solo soplo o de un solo calor, sino como si todas las cualidades estuviesen compendiadas y atesoradas en una sola, la dulzura con la fragancia, el sabor del vino junto con todos los sabores, con los colores de la vista y con todas las cualidades percibidas por el tacto. Añádanse cuantos sonidos son percibidos por el oído; todas las melodías y toda clase de ritmos”<sup>570</sup>

El itinerario que brinda la imagen procura una interiorización de los sentidos que desemboca en la unión del alma con la fuente misma de toda sensibilidad. La experiencia a la que accede el alma no tiene que ver con una extirpación de la sensibilidad. Antes bien, se cumple en la profundización y la apertura de todas las potencias del alma que se trascienden en la unificación con su fuente. En esta experiencia unitiva el alma siente sin intermediario lo que posteriormente han de reflejar los sentidos. La unidad en la que culmina esta visión del alma se constituye en la causa misma de toda sensibilidad. De ahí que cuando se refiera esta experiencia como visión se haga por analogía, tratando de expresar en el nivel de la predicación lo que trasciende este nivel por su misma naturaleza. La contemplación del intelecto se halla allí donde todavía no se ha diversificado la sensibilidad, en ella todos los sentidos se han interiorizado desembocando en su misma raíz. “*Como si todas las cualidades estuviesen atesoradas y compendiadas en una sola*” dice Plotino, que pasa a enumerar las sensaciones asociadas a cada uno de los cinco sentidos.

---

<sup>570</sup> *En.* VI 7.12.25-30. πάντων ζωῆς πεπληρωμένων καὶ οἶον ζεόντων. Ἔστι δ' αὐτῶν ἢ οἶον ῥοῆ ἐκ μιᾶς πηγῆς, οὐχ οἶον ἑνός τινος πνεύματος ἢ θερμότητος μιᾶς, ἀλλὰ οἶον εἴ τις ἦν ποιότης μία πάσας ἐν αὐτῇ ἔχουσα καὶ σφύζουσα τὰς ποιότητας, γλυκύτητος μετὰ εὐωδίας, καὶ ὁμοῦ οἰνώδης ποιότητος καὶ χυλῶν ἀπάντων δυνάμεις καὶ χρωμάτων ὄψεις καὶ ὅσα ἀφαι γινώσκουσιν· ἔστωσαν δὲ καὶ ὅσα ἀκοαὶ ἀκούουσι, πάντα μέλη καὶ ῥυθμὸς πᾶς.

### ***3. Lo sensible como imagen de lo inteligible: intelecto y sensibilidad.***

En la experiencia del intelecto se halla, en estado de unificación, la intensidad que ha de verterse y desplegarse en cada una de las potencias del alma. No hay desconexión entre la potencia sensitiva del alma y la experiencia del intelecto. Si la causa de toda sensibilidad no se hallase presente sosteniendo en su misma raíz la potencia sensitiva ésta no habría acontecido en el alma. En este sentido afirma Plotino que la potencia sensitiva del alma es un reflejo de su contemplación inteligible. El alma, en su condición mediadora, está volcada hacia el intelecto y unida con él, toda vez que despliega la plenitud de lo que contempla en la diversidad de sus potencias:

“Su actividad es doble: la dirigida a lo alto es intelecto, mientras la dirigida hacia abajo son las restantes potencias, en proporción a la bajada, y la última de todas está ya en contacto con la materia y le da forma. Sin embargo, la parte ínfima del alma no impide que todo lo demás permanezca arriba. Es más, aún la llamada parte ínfima del alma es un reflejo de ella, no desconectada”<sup>571</sup>

Las potencias del alma despliegan la experiencia intelectual, reflejándola en todos los niveles de lo real. Éstas son imágenes de la actividad intelectual del alma en tanto que encuentran en ella su causa y su raíz más honda. Allí donde la experiencia intelectual no se hallase presente quedarían imposibilitadas las restantes potencias del alma. Estas tienen en el ámbito del intelecto su razón de ser y la causa más honda de su conformación.

La contemplación intelectual trasciende el ámbito de los sentidos no por ser su contrario, sino por hallarse en la raíz misma de su constitución allí donde todavía no ha tenido lugar la diversificación que permite diferenciar la experiencia de cada uno de los cinco sentidos. En la contemplación intelectual, el alma experimenta la intensidad que ha de desplegarse en los sentidos, desde su fuente. Allí donde no hay ni interior ni exterior y el alma es una misma cosa con esta plenitud creadora que da de sí la multiplicidad de las formas y la diversidad de las sensaciones.

---

<sup>571</sup> *En.* VI 2.22.30 αἱ ἐνέργειαι διτταί: ἡ μὲν πρὸς τὸ ἄνω νοῦς, ἡ δὲ πρὸς τὸ κάτω αἱ ἄλλαι δυνάμεις κατὰ λόγον, ἡ δὲ ἐσχάτη ὕλης ἤδη ἐφαπτομένη καὶ μορφοῦσα. Καὶ τὸ κάτω αὐτῆς τὸ ἄλλο πᾶν οὐ κωλύει εἶναι ἄνω. Ἡ καὶ τὸ κάτω λεγόμενον αὐτῆς ἰνδαλμὰ ἐστὶν αὐτῆς, οὐκ ἀποτετμημένον.

La potencia sensitiva del alma no se halla desconectada de su contemplación intelectual sino que tiene en ella su origen, de modo actual. La potencia sensitiva interpreta el sentir unitivo que embarga al alma en su contacto con lo inteligible y lo refleja al nivel de los sentidos. En esta diversificación, el sentir se hace más tenue y más borroso, pierde intensidad para dar lugar a una multiplicidad de perspectivas. El oído separado de la vista, la vista del tacto, el tacto del oído.

Plotino da cuenta de este proceso refiriéndose al hombre que habita en la experiencia intelectual como hombre inteligible. La potencia creadora del alma despliega la actividad unitiva propia de este hombre primero y la diversifica en la potencia sensitiva que conforma al hombre sensible como imagen del hombre inteligible:

“Y así, al darle forma a semejanza de sí misma y producir en el cuerpo otra imagen de hombre [...] guarda la estructura y las razones, esto es, los caracteres, las disposiciones y las potencias –todo ello borroso, porque no es éste el hombre primero- así como también diversas clases de sensaciones, otras sensaciones que parecen ser más nítidas, pero que, comparadas con las anteriores a ellas, son más borrosas e imágenes de aquellas. En cambio, el hombre que está por encima de éste es ya de un alma más divina, portadora de un hombre más excelente y de sensaciones más nítidas”<sup>572</sup>

Con este modo de referir el proceso de conformación del ámbito sensible no pretende Plotino multiplicar los hombres sino apuntar a la diversidad de potencias que habitan en el alma humana y al modo de la conexión existente entre ellas. Pretende mostrar la conexión y la dependencia de la diversidad de las sensaciones que se dan al nivel de los sentidos con la experiencia unitiva de la potencia intelectual del alma.

La multiplicidad de las sensaciones que se dan a través de los sentidos son imágenes de la contemplación inteligible. En la contemplación del intelecto hallan su

---

<sup>572</sup> *En.* VI 7.5.15-20 ἐν σώματι δὲ μορφώσασα κατ' αὐτήν καὶ ἄλλο εἶδωλον ἀνθρώπου [...] τὴν μορφήν ἔχει καὶ τοὺς λόγους ἢ τὰ ἦθη, τὰς διαθέσεις, τὰς δυνάμεις ἀμυδράς, πάντα, ὅτι μὴ οὗτος πρῶτος· καὶ δὴ καὶ εἶδη αἰσθήσεων ἄλλων, αἰσθήσεις ἄλλας ἐναργεῖς δοκούσας εἶναι, ἀμυδροτέρας δὲ ὡς πρὸς τὰς πρὸ αὐτῶν καὶ εἰκόνας. Ὁ δὲ ἐπὶ τούτῳ ἄνθρωπος ψυχῆς ἤδη θειοτέρας, ἐχούσης βελτίω ἄνθρωπον καὶ αἰσθήσεις ἐναργεστέρας.

razón de ser y su raíz más honda. De ahí que la interiorización de los sentidos desemboque en su abrirse y trascenderse en la fuente misma en la que encuentran su causa originaria. No hay desconexión entre la contemplación intelectual del alma y su potencia sensitiva. Esta última es un despliegue y un desarrollo de la contemplación inteligible:

“Porque no se sale de lo inteligible, sino que, estando en contacto con lo inteligible, mantiene suspendida así, diríamos, el alma inferior, entremezclando su propia razón con la razón de ésta. Y por eso, esta segunda razón, aún siendo borrosa, se hace luminosa gracias a dicho resplandor”<sup>573</sup>

De este modo, la experiencia que se da en el alma al nivel de su potencia sensitiva se plenifica y se intensifica en su cercanía a la contemplación intelectual, precisamente por ser su imagen. En la proximidad a la experiencia del intelecto la potencia sensitiva está ya cercana a su fuente, abierta a ella, no habiendo nada en medio que las separe. No hay distancia ni espacio entre ellas, sino un nacer y un generarse de lo sensible, iluminado desde la presencia de su fundamento inteligible. En su apertura profunda a lo inteligible, lo sensible se vuelve nítido y luminoso haciendo presentir ya la cercanía de la causa. Cuanta mayor apertura se da en la potencia sensitiva del alma hacia su causa actual, mayor es la nitidez y la profundidad que acontece en la sensación. Pues en este abrirse a la intelección se abre a su fuente, siendo este movimiento de apertura un movimiento de interiorización. No percibe ya lo sensible cerrado sobre sí mismo sino que su experiencia se ha abierto y se ha conectado con la raíz que lo conforma en lo más íntimo. El alma se ha desasido del espejismo de la separación y de la fragmentación de lo sensible iluminándolo desde su fuente:

“Como allá el alma está sumida en el bien se vuelve más sensible [...] la potencia sensitiva, tras recibir a su vez de lo alto también ella su bien y

---

<sup>573</sup> *En.* VI 7.5.27-30 οὐ γὰρ ἐξίσταται τοῦ νοητοῦ, ἀλλὰ συναναμμένη οἷον ἐκκρεμαμένην ἔχει τὴν κάτω συμμίξασα ἑαυτὴν λόγῳ πρὸς λόγον. Ὅθεν καὶ ἀμυδρὸς οὗτος ὢν ἐγένετο φανερός τῇ ἐλλάμψει.

recrearse en su propia dicha, al perseguir el ser por todas partes, se ve transportada a todas partes”<sup>574</sup>

La potencia sensitiva, como decimos, no se halla desconectada de las potencias más altas del alma. De ahí que sea capaz de reflejar y de expresar la plenitud de lo inteligible y, recibéndolo en lo más íntimo de sí, de reconocerlo y de percibirlo como constituyendo el sentido más hondo de lo sensible. Por ello es grande la importancia de la correcta ordenación de todas las potencias del alma. Cuando la potencia sensitiva se ubica bajo la experiencia inteligible recibe de ella su plenitud, conectada con su raíz más honda. Sin embargo, ésta puede también cerrarse sobre sí misma, eclipsando la experiencia de la causa que la conforma y dando la espalda a la fuente misma de su plenitud. No actúa entonces como vehículo de lo inteligible sino como una falsa representación que obnubila la percepción del alma y la encadena a una visión errada de lo real. La reducción de la experiencia del alma a la percepción de los sentidos volcados a lo externo, cerrados sobre sí mismos y dirigidos a un afuera percibido como objeto, ciega la apertura del alma a la experiencia intelectual que la sostiene.

Si el ámbito de los sentidos se cierra sobre sí provoca el espejismo de la desvinculación de su causa actual, aquella que los genera como una imagen de sí. Tiene lugar entonces un eclipse de la experiencia intelectual. El alma se olvida de sí y de su raíz más honda, reducida a los estímulos que recibe de los sentidos volcados a lo externo, que le presentan un mundo fragmentado formado por objetos que despiertan su miedo o su interés. El alma se dispersa, siendo llevada de acá para allá por un espejismo que le oculta el sentido originario de la realidad y de sí misma.

El itinerario que el alma ha de recorrer en pos de una percepción más profunda de lo real ha de conducirla a través de una interiorización paulatina de los sentidos. La potencia sensitiva del alma ha de desasirse de la multiplicidad de los estímulos que ofrecen una representación dividida de lo real, formada por objetos definidos frente a un sujeto. De modo que inicie un proceso de profundización en lo real que la lleve a desembocar en la fuente misma que la conforma, trascendiendo el nivel de la

---

<sup>574</sup> *En. II 2.3.15-20* Ἐκεῖ δὴ ἐν ἀγαθῷ γινομένη ψυχὴ καὶ αἰσθητικώτερα γενομένη [...] Ἡ τε αἰσθητικὴ ἀπὸ τοῦ ἄνω αὖ καὶ αὐτὴ τὸ ἀγαθὸν λαβοῦσα καὶ τὰ αὐτῆς ἤσθεισα διώκουσα αὐτὸ ὄν πανταχοῦ πρὸς τὸ πανταχοῦ συμφέρεται.

multiplicidad dividida que presentan los sentidos volcados a lo externo. En este proceso, la sensibilidad se recupera desde su fuente inteligible, recibiendo de ella la plenitud que ha de verterse en la infinita diversidad de lo sensible. Percibe entonces lo sensible desde su fuente, como expresión y manifestación de la armonía inteligible. La potencia sensitiva, abierta a la experiencia intelectual, se ve iluminada por ella, transmitiendo al ámbito de lo sensible toda la plenitud que recibe. El alma en su apertura a la contemplación del intelecto:

“Se vuelve más clara y pasa de la potencia al acto. Y como los sensibles están de igual modo como en contacto con ella, también a éstos el alma los vuelve como radiantes de luz y logra ponérselos ante los ojos gracias a que la potencia está lista ya de antemano y como a punto de dar a luz respecto a ellos.”<sup>575</sup>

De este modo, el abandono de la fragmentación de los estímulos que recibe al nivel de los sentidos volcados a lo externo supone para la sensibilidad del alma su abrirse y su trascenderse en el acceso a la experiencia de la contemplación del intelecto. Este abandono de la fragmentación de lo externo, lejos de volver insensible al alma, constituye su reencuentro con la infinita multiplicidad de las formas y las sensaciones del mundo bañadas de esplendor inteligible. La intensidad unitiva del intelecto entrega al alma una experiencia del mundo conectada con su raíz más honda, allí donde el sentido profundo del alma y el sentido profundo del mundo se encuentran en una sola intensidad, sin límites ni intermediarios. El mundo sigue siendo múltiple pero deja de estar fragmentado. La multiplicidad del mundo se torna expresión actual de la unidad que sostiene al alma desde su sentir más alto, en cuya intensidad, anterior a la magnitud y al tiempo, habita la raíz de todas las sensaciones.

En el dinamismo que recorre a la realidad en su conjunto lo sensible se ve abrazado y conformado en lo inteligible desde su misma raíz. En esta pertenencia profunda se incardina la dinamicidad de todas las potencias del alma que están abiertas unas a otras, conteniendo las superiores a las inferiores desde su núcleo. Este núcleo, que permanece en las potencias superiores, constituye el lugar mismo en el

---

<sup>575</sup> *En.* IV 6.3.15-20 ἐναργεστέρα καὶ ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἰέναι. Τὰ δ' αἰσθητὰ τὸν αὐτὸν τρόπον οἷον συναψάμενα καὶ ταῦτα παρ' αὐτῆς οἷον ἐκλάμπειν ποιεῖ καὶ πρὸ ὀμμάτων εἶναι ἐργάζεται ἐτοιμῆς οὐσῆς καὶ πρὸ οἷον ὠδινούσης πρὸς αὐτὰ τῆς δυνάμεως.

que lo inferior se abre y se trasciende en su fuente, alcanzando su plenitud. Esto permite a Plotino afirmar que “*el que ve y quien ve es el intelecto, aún en la visión de acá*”. Pues la potencia sensitiva es una imagen y una cierta actividad del intelecto. En el intelecto, como venimos viendo, se halla la experiencia unitiva que ha de diversificarse en la potencia sensitiva dando lugar a la experiencia de cada uno de los sentidos. Ésta se halla pues en el intelecto como en su fuente, sin intermediario, en su condición originaria antes de haberse generado como sensación diversificada:

“[...] Y quien ve es el intelecto, pues incluso aquí la vista es luz, o mejor, porque está aunada con la luz ve la luz: ve, efectivamente, colores. Pero la vista de allá no ve mediante otro, sino por sí misma, porque tampoco ve lo exterior. Ve, pues, una luz con otra luz, sin ningún <órgano> intermedio.”<sup>576</sup>

De esta manera, la potencia sensitiva del alma, en su misma raíz, permanece en la experiencia intelectual como en la fuente en la que se abre y trasciende. En este sentido la potencia sensitiva es imagen del intelecto así como lo sensible es imagen de lo inteligible. En tanto que desarrollan y despliegan una experiencia originaria en la que encuentran su fundamento más profundo. Allí donde la facultad sensitiva se interioriza, apartándose de la fragmentación que le ofrece una percepción aislada de su fundamento, ha de encontrar la experiencia unitiva del intelecto, generándola eternamente como una imagen y una expresión de sí. Del mismo modo que allí donde lo sensible es percibido por una potencia sensitiva abierta a la contemplación del intelecto, su visión manifiesta su permanecer actual en lo inteligible, bañado en su esplendor eternamente.

El mundo sensible no está desconectado de su fundamento inteligible así como la facultad sensitiva no se halla desconectada de la contemplación unitiva del intelecto. No hay dos realidades separadas, una para cada potencia, no hay dos potencias separadas, una para cada realidad. La realidad se pertenece a sí misma en lo más profundo de sí, abrazando cada uno de sus niveles como expresiones y manifestaciones de una unidad actual, presente. De la misma manera, las potencias del

---

<sup>576</sup> *En.* V 3.8.20 νοῦς δὲ ὄρα̃. Ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα ἡ ὄψις φῶς οὖσα, μᾶλλον δὲ ἐνωθεῖσα φωτὶ, φῶς ὄρα̃· χρώματα γὰρ ὄρα̃· ἐκεῖ δὲ οὐ δι' ἐτέρου, ἀλλὰ δι' αὐτῆς, ὅτι μὴδὲ ἔξω. Ἄλλω οὖν φωτὶ ἄλλο φῶς ὄρα̃, οὐ δι' ἄλλου.

alma encuentran su unidad profunda en la experiencia del intelecto, desplegándose desde su centro para dar de sí la visión que abraza y acoge cada nivel de lo real, como expresión y manifestación de una realidad dinámica, múltiple y una.

En este sentido, las potencias del alma se dan en el desarrollarse y en el desplegarse de una experiencia unitiva que las abraza en lo más profundo de sí. La percepción que corresponde a cada una de ellas tiene la virtud de ser un vehículo abierto a una percepción gradualmente más unificada a medida que se profundiza en el sentido de lo real. Cada potencia ofrece la visión que corresponde a su nivel de diversificación y de despliegue, a la vez que se abre y se hace transparente a niveles de unificación crecientes. En esta apertura de las potencias inferiores a las superiores, la realidad se hace más plena y más intensa, mostrando a la percepción la pertenencia íntima de todos sus niveles de un modo actual:

“-¿Cómo, en efecto, la potencia sensitiva se encuentra en el alma superior (ἐν τῇ κρείττονι τὸ αἰσθητικόν)?

-Allá la sensibilidad tiene por objeto los sensibles que pueda haber allá, tal y como los sensibles están allá (Ἡ τὸ αἰσθητικὸν τῶν ἐκεῖ ἄν αἰσθητῶν, καὶ ὡς ἐκεῖ τὰ αἰσθητά.) Y por eso el alma superior percibe de ese modo la armonía sensible, pero habiéndola recibido por la sensación el hombre sensitivo y habiéndose armonizado en su nivel ínfimo a la armonía de allá”<sup>577</sup>

Plotino muestra en este texto la conexión y la dinamicidad de las potencias del alma en correspondencia con la dinamicidad y la conexión de los niveles de lo real. A la cuestión por el modo en que la sensibilidad se encuentra en el ámbito intelectual se responde aludiendo al modo en que lo sensible se halla en lo inteligible. Lo sensible y lo inteligible, la potencia sensitiva y la intelectual, no son ámbitos aislados. La naturaleza de esta conexión viene dada por la pertenencia profunda de todos los niveles de la realidad y por la permanencia de los niveles inferiores en los superiores, de donde reciben todo cuanto les constituye y les conforma. Lo sensible permanece en lo inteligible en la raíz misma de su conformación. Este permanecer constituye su

---

<sup>577</sup> *En.* VI 7.6.1-6 Πῶς οὖν ἐν τῇ κρείττονι τὸ αἰσθητικόν; Ἡ τὸ αἰσθητικὸν τῶν ἐκεῖ ἄν αἰσθητῶν, καὶ ὡς ἐκεῖ τὰ αἰσθητά. Διὸ καὶ οὕτως αἰσθάνεται τὴν αἰσθητὴν ἀρμονίαν, τῇ δὲ αἰσθήσει παραδεξαμένου τοῦ αἰσθητικοῦ ἀνθρώπου καὶ συναρμόσαντος εἰς ἔσχατον πρὸς τὴν ἐκεῖ ἀρμονίαν.

aspecto increado, aquel en el que reposa eternamente como la condición misma de su venir a la existencia y a la multiplicidad del devenir. Tal es el modo en que los sensibles están allá (ὡς ἐκεῖ τὰ αἰσθητά) y tal es el modo en que la sensibilidad se halla en el ámbito intelectual. Allí donde lo sensible permanece en su faz increada, siendo conformado en lo inteligible antes del tiempo y del devenir, allí permanece la potencia sensitiva abierta y unificada en la contemplación inteligible, antes de haberse diversificado en la multiplicidad de las sensaciones. En ese lugar del alma la sensibilidad percibe de modo inteligible antes de haberse entregado a la mediación de los sentidos, unificada con su raíz y con su sentido más hondo. Y en ese lugar percibe a los sensibles desde la fuente inteligible que les conforma.

De este modo, la experiencia intelectual vierte su plenitud en el alma, dando de sí la iluminación que conforma las medidas de todas las cosas y las potencias capaces de recibir las infinitas sensaciones del mundo. Toda vez que la sensibilidad, abriéndose a su fuente, se hace transparente al don que recibe de la contemplación del intelecto, armonizándose con él en lo más íntimo de sí. En esta armonización con la intensidad del intelecto, pone consigo la infinita diversidad de lo sensible bañada de esplendor inteligible. En este sentido, en su hacerse transparente a la contemplación del intelecto hace transparente consigo al cosmos entero, entregando a la contemplación intelectual del alma la armonía sensible, arraigada, en su núcleo mismo, en la armonía inteligible, que se hace presente en ella de un modo no dual: “Y por eso el alma superior percibe de ese modo la armonía sensible, pero habiéndola recibido por la sensación el hombre sensitivo y habiéndose armonizado en su nivel ínfimo a la armonía de allá. (Διὸ καὶ οὕτως αἰσθάνεται τὴν αἰσθητὴν ἁρμονίαν, τῇ δὲ αἰσθήσει παραδεξαμένου τοῦ αἰσθητικοῦ ἀνθρώπου καὶ συναρμόσαντος εἰς ἔσχατον πρὸς τὴν ἐκεῖ ἁρμονίαν)”.

La dinamicidad perceptiva del alma, reclama la integración de todas las potencias, abiertas a la fuente misma que las conforma. En esta apertura reciben su bien y su plenitud, cooperando a la infinita riqueza en la que se despliega la intensidad unitiva del intelecto. La armonía sensible se torna inteligible a la percepción del alma, no porque desaparezca la diversidad infinita del cosmos sino porque en cada una de sus formas late la universalidad de la fuente, conteniendo cada forma a todas las

formas, siendo ella misma y todas. En cada sensación percibida se hace presente la intelección que la conforma y que se manifiesta en ella en ese sabor concreto. Ese sabor es ese sabor y todos los sabores que ha habido y que habrá jamás en el universo. Los perfiles más nímios de lo sensible toman un valor sagrado e infinito y lo inteligible se manifiesta y se hace palpable en esta forma concreta, en este ser concreto. En esta no dualidad habita el sentido más hondo de la imagen. La infinita potencia creadora del intelecto da de sí todas las cosas y todas las cosas son intelección en el núcleo mismo que las conforma:

“Toda vida es una determinada intelección, sólo que una es más borrosa que otra, como lo es también la vida. Pero la que es más clara, esa es también vida primera e intelecto primero a una. La vida primera es, pues, la primera intelección, y la vida segunda, una intelección segunda, y la vida última una última intelección. Toda vida pertenece pues a este género y es intelección. Pero tal vez los hombres hablan fácilmente de diversas clases de vidas, mas no hablan de diversas clases de intelecciones, sino que a unas las llaman intelecciones y a otras no intelecciones en absoluto. Esto se debe a que no investigan en qué consiste la vida en general”<sup>578</sup>

La vida particular, en su desplegarse en el tiempo y en su haber venido en acto a la existencia, expresa la vida primera en el modo que le es propio. La hace patente en la concreción misma de los perfiles que la recorren, en la cualidad propia de las funciones que le pertenecen, en la modalidad de las sensaciones que percibe. Esta concreción supone una determinada particularización, cuyo acto propio, permaneciendo en su fondo mismo en la vida primera, supone un haber salido de la universalidad de la causa. Este salir permaneciendo apunta al misterio que conforma la existencia como una no dualidad de lo universal y lo concreto. La vida particular reposa en su fondo mismo en la vida primera y es un despliegue, una imagen y una expresión de esta vida originaria. La vida primera sostiene a cada vida particular en su núcleo mismo y le otorga las medidas de su conformación concreta.

---

<sup>578</sup> *En.* 3.8.8.20 *πᾶσα ζωὴ νόησις τις, ἀλλὰ ἄλλη ἄλλης ἀμυδροτέρα, ὥσπερ καὶ ζωὴ. Ἡ δὲ ἐναργεστέρα· αὕτη καὶ πρώτη ζωὴ καὶ πρῶτος νοῦς εἷς. Νόησις οὖν ἢ πρώτη ζωὴ καὶ ζωὴ δευτέρα νόησις δευτέρα καὶ ἡ ἐσχάτη ζωὴ ἐσχάτη νόησις. Πᾶσα οὖν ζωὴ τοῦ γένους τούτου καὶ νόησις. Ἀλλὰ ζωῆς μὲν ἴσως διαφορὰς τάχ' ἂν λέγοιεν ἄνθρωποι, νοήσεων δὲ οὐ λέγουσιν, ἀλλὰ τὰς μὲν, τὰς δ' ὅλως οὐ νοήσεις, ὅτι ὅλως τὴν ζωὴν ὅ τι ποτέ ἐστιν οὐ ζητοῦσιν.*

No hay cortes en la realidad, como no hay cortes entre las diferentes potencias del alma. Todas ellas están arraigadas en la intelección, en ella encuentran su naturaleza propia y las medidas mismas de su conformación. Toda vida es una expresión y un despliegue de la vida primera del intelecto, en la que permanece como la condición misma de su venir al ser como vida concreta y única. El alma, en su contemplación originaria de la vida del intelecto, da de sí todas las vidas, que diversifican esta experiencia originaria. Ahora bien, en esta diversificación se hacen más borrosas como la condición misma de su particularidad. De algún modo, en el realizarse en acto una determinada vida particular, la vida primera, en su plenitud inabarcable e infinita, se oculta para dejarla aparecer. Pero este ocultarse no es un desaparecer, no consiste en un desprenderse de la vida naciente. Antes bien, consiste en un sostenerla en su condición increada, en un abrazarla en su fondo mismo, aquel que permanece inalterado, reposando en su fuente en un acto de receptividad permanente.

Este acto primordial que sostiene toda vida concreta se oculta para dejarla aparecer, para dar de sí un determinado acto particular, siendo él mismo acto universal en el que habitan todas las cosas. Para la vida particular en acto la vida primordial se hace potencia, siendo acto absoluto, se oculta para dejar ser a la infinita diversidad de las vidas concretas. Este dejar ser supone un retirarse, un generar un espacio creador. Toda vez que supone un estar “todo entero en todas partes, no dividido y entero” como la condición misma en la que se constituye toda individualidad. Cada vida particular se ha hecho acto concreto siendo en potencia vida universal y primera. La vida universal y primera, siendo acto absoluto, ha dado de sí la infinita diversidad de vidas que habitan en su inmensa potencia creadora. En este proceso de comunicación y de recepción intemporal se conforma lo real en su dinamicidad inmanente: “Primero ha de existir la realidad en acto, mientras que las realidades posteriores deben ser en potencia las anteriores (Πρῶτον γὰρ δεῖ τὸ ἐνεργεῖα εἶναι, τὰ δ' ὕστερα εἶναι δυνάμει τὰ πρὸ αὐτῶν)” afirma Plotino en *En.* VI 7.17.5.

Cada vida concreta, en su núcleo mismo, permanece, en su aspecto increado, en la vida universal y primera. Aún cuando su venir a la particularidad haya velado esta

experiencia originaria, de ella recibe cuanto es y cuanto será en el porvenir, recibéndolo de modo intemporal. Su ser en el tiempo es una expresión particular y concreta de esta vida primera, no desconectada sino anclada en ella en la raíz misma de su esencia. De ahí que toda vida concreta cuando se vuelve sobre sí y se interna en sí misma acceda a la realidad en acto que la constituye como una experiencia actual. En este volverse sobre sí pasa de la potencia al acto, ingresando en una vida superior: *“el alma está entonces en posesión de una vida distinta”*<sup>579</sup> afirma Plotino. En esta vida primera percibe, en la intensidad de la fuente que las conforma, todas las vidas. Sin dejar de ser en potencia vida concreta, su estructura particular se ha abierto y se ha trascendido en el acto pleno de la causa, *“escondiendo en la totalidad su particularidad”*<sup>580</sup>.

En esta apertura y en este trascender su estructura particular el alma es capaz de percibir lo sensible como expresión de lo inteligible, pues su vida sensitiva se ha abierto y se ha trascendido en la experiencia del intelecto. Desde esta mirada del intelecto la sensibilidad del alma ingresa en su dimensión intelectual, mostrando la presencia actual de la causa en la conformación misma de lo sensible. Entonces su percepción de lo sensible se vuelve nítida desde su fuente y en esto consiste su entender: en ver todos los seres sensibles en la unidad de la causa y en percibir cada uno de ellos en su dimensión increada, siendo, en su núcleo mismo, todas las cosas. La sensibilidad se ha hecho transparente a la experiencia del intelecto y se ha sumergido en ella, acogiendo todas las formas sensibles desde su raíz inteligible.

*“Las sensaciones de acá son intelecciones oscuras, mientras que las intelecciones de allá son sensaciones claras (εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις)”*<sup>581</sup> afirma Plotino, viniendo a poner de manifiesto la conexión profunda que une al intelecto y a la sensibilidad. La sensibilidad es una expresión y una cierta actividad del intelecto, todo cuanto la sensibilidad percibe es, en este sentido, una cierta intelección. Mientras que el intelecto, en su dar de sí la sensibilidad, no se ha desprendido de ella. No la ha generado como potencia de la que posteriormente haya renegado. Antes bien, esta

---

<sup>579</sup> *En.* VI 9.9.45 ἡ ψυχὴ ζωὴν ἄλλην ἴσχει.

<sup>580</sup> *En.* VI 4.16.25 ἐν τῷ ὅλῳ τὸ μέρος ἀποκρύπτουσα.

<sup>581</sup> *En.* VI 7.7.31

potencia pertenece al intelecto en su núcleo mismo, antes de que se haya diversificado en la multiplicidad de los sentidos. En esta pertenencia profunda de la sensibilidad al intelecto, ésta siente desde su fuente y este sentir es ya intelección del intelecto, unida a la intensidad de la infinita potencia intelectual. La sensibilidad, como potencia derivada del intelecto, tiene la capacidad de interiorizarse, volviéndose sobre su fuente y recibiendo, así, su iluminación de la experiencia intelectual. Ahora bien, esta iluminación no ilumina una cosa distinta, sino que supone el acceso de la sensibilidad a su aspecto increado. Aquel en el que es una misma cosa con el intelecto, antes de haberse especificado en la multiplicidad de los sentidos diferenciados entre sí y volcados a lo externo.

Las sensaciones de la sensibilidad, sumergida en la experiencia del intelecto, en su iluminación y en su claridad intelectual, son intelecciones. Así como las sensaciones de la sensibilidad diversificada en los sentidos volcados a lo externo, en su particularización cerrada sobre sí, oscurecen la experiencia intelectual que se halla en la raíz misma de la sensibilidad. Y, en este sentido, son intelecciones oscuras, pues ni siquiera en el nivel de la diversidad de las sensaciones, que se vierten a lo externo como algo diverso de sí, la sensibilidad deja de ser una expresión del intelecto. De algún modo, particularizando en acto cada una de las sensaciones que remite al exterior, la sensibilidad se aleja de la intensidad del intelecto, pasando a ser en potencia aquello que la constituye en su ser más hondo.

De este modo, como decimos, no hay dos realidades separadas y desconectadas entre sí, lo sensible y lo inteligible, como no hay dos potencias separadas y desconectadas entre sí, la sensibilidad y el intelecto. La sensibilidad, cerrada sobre sí y apartada en su experiencia de la raíz que la constituye, muestra la realidad como sensible, eclipsando la contemplación unitiva del intelecto. Ahora bien, si ésta se abre y se trasciende en la mirada del intelecto, todo cuanto siente y cuanto percibe manifiesta su aspecto inteligible. La realidad le muestra, en ese instante, su pertenencia profunda en la no dualidad de sensible e inteligible. La sensibilidad, en su claridad y nitidez, es entonces sensibilidad intelectual y el intelecto, vertiendo su intensidad sobre la sensibilidad, abraza y baña de esplendor inteligible todo cuanto ésta percibe, mostrándose presente en cada uno de los perfiles de lo sensible.

Cuando Plotino apunta a la distinción *τὰς αἰσθήσεις ταύτας - τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις* no está marcando una distinción espacial. No se trata de que en este mundo se dé la sensación como una intelección oscura mientras que en otro mundo, situado en otro lugar, se dé la intelección como una sensación clara. En sentido estricto, como hemos apuntado anteriormente, “no hay otro mundo”, no hay espacio ni tiempo en el que pudiera estar situado, ni dimensión, ni magnitud. Lo inteligible da de sí las medidas en las que se constituye lo sensible permaneciendo más allá de toda dimensión espacio-temporal. Lo sensible no es una réplica de lo inteligible sino su expresión, su imagen, conformada de modo actual en la presencia sin tiempo de la contemplación del intelecto<sup>582</sup>. En esta correlación *τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις* se muestra precisamente la dinamicidad de lo real y la pertenencia profunda de todos sus niveles. Al mismo tiempo que viene a expresarse la dinamicidad y la conexión de todas las potencias anímicas. Allí donde la sensibilidad está abierta a la contemplación del intelecto percibe las formas de lo sensible en su aspecto inteligible y esta percepción abierta a la experiencia del intelecto es intelección. No hay que ir a ningún lugar en pos de lo inteligible, éste no se halla en ningún lugar, dejando fuera de sí lo demás sino que está “*todo entero presente en todos y en cada uno (παντὶ δὲ παρὸν ὡς καὶ ἐκάστῳ ὅλον παρῆναι)*”<sup>583</sup>. El acceso de la sensibilidad a esta verdad en la que se conforman cada uno de los niveles de lo real supone su irrupción a la experiencia del intelecto, abrazando cada perfil de la realidad desde su fuente. Tal es el “ἐκεῖ” al que se refiere Plotino, al ámbito en el que la sensibilidad se ha abierto y se ha trascendido en la contemplación del intelecto.

La experiencia del intelecto no es la de un vacío que haya amputado de sí la experiencia de los sentidos, tornándose insensible. Es una experiencia que ha trascendido el nivel de los sentidos referidos a lo externo, desembocando en la fuente de toda sensibilidad. El ámbito inteligible abraza en unidad la infinita plenitud creadora que da de sí las razones mismas de las cualidades y las formas así como de la diversidad de los sentidos que han de degustarlas. Lo inteligible está vacío de la diversidad de las sensaciones que corresponden a los sentidos por hallarse más allá de

---

<sup>582</sup> Cf. *En VI 4.3.20*.

<sup>583</sup> *En. VI 4.3.30*

todo espacio y de toda magnitud. Ahora bien, este vacío es un vacío fecundante en cuyo seno habita la plenitud del mundo en su faz increada y la intensidad infinita que reflejan los sentidos, en su unidad originaria.

**VERSIÓN FRANCESA DE LA  
INTRODUCCIÓN Y LAS CONCLUSIONES.**

## INTRODUCTION.

### *1. La raison de l'étude du symbole.*

Nous proposons, dans les pages qui suivent, d'entreprendre un voyage à l'intérieur de la notion du symbole que nous trouvons dans le *De Mysteriis* de Jamblique. Parmi tous les paysages infinis que nous pouvons parcourir dans la philosophie ancienne, certains d'entre eux évocateurs, d'autres profondément beaux, avec des montagnes escarpées ou de profondes vallées, c'est celui-ci que nous avons choisi. Peut-être s'agit-il de l'un des plus épineux, des plus impraticables pour des pieds comme les nôtres, habitués aux parages de la philosophie moderne, à ses profils et à ces contours précis. Pourquoi parcourir, alors, des cimes et des précipices, cheminer entre des arbres en permanente métamorphose ? Pourquoi essayer d'accéder à des parages qui nous enjoignent à ôter nos chaussures pour ne pas glisser ou pour ne pas croire que nous marchons alors qu'en réalité nous rêvons notre propre discours ?

Il existe une raison qui nous a amené à tenter cette incursion, à tâcher de dénuder nos pas et à répondre aux demandes que de tels paysages font au marcheur : notre ferme conviction que derrière les profondes cimes où réside le symbolique se trouve une clé importante de compréhension des questions fondamentales de la philosophie ancienne. Dans le symbolique se déclinent, sans aucune chance d'évasion, sans l'option de prendre un autre chemin plus simple ou un raccourci, les nœuds gordiens de la pensée ancienne, ceux que certaines lectures de cette philosophie gardèrent soigneusement sous le tapis : la convergence entre le sensible et l'intelligible, le mode de présence et la connexion entre les causes premières et l'infinité des formes du monde, la capacité d'expérience de l'âme humaine, la dynamicité de la perception, le chemin épistémique comme un itinéraire d'alchimie du regard, de compréhension actuelle de la constitution divine du réel.

Qu'était la philosophie ancienne et quelle connaissance offrait-elle à celui qui suivait ses chemins ? Quels étaient ces chemins ? Qui étaient ceux qui les suivaient ?

que prétendaient-ils ce faisant ? Toutes ces questions saisissent le regard du marcheur face à la vision de ce rare parage, de cette cime impossible où réside le symbolique. Peu à peu, l'on entrevoit, à travers la brume les contours d'un parage qui est méconnu et qui, cependant, nous interroge de façon incisive. Il nous interroge sur nous-mêmes, sur notre compréhension et notre expérience du monde, sur l'esprit de la philosophie ancienne. Un esprit qui soutint, des siècles durant, la cosmovision et l'itinéraire qui conduisait à la sagesse. Une sagesse comprise comme « un virage du jour sombre vers le vrai, comme une ascension vers l'être », comprise comme une ouverture de l'âme à la liberté où réside la spontanéité insondable qu'engendre la beauté du monde.

En prenant le sentier qui mène à la compréhension du symbolique, nous nous éloignons des chemins battus qui ont été offerts à la multitude comme un mode de compréhension de la philosophie ancienne. Nous abandonnons les visions surréalistes de ceux qui ont prétendu rendre compte de cette philosophie à travers le dualisme entre le sensible et l'intelligible, à travers l'évanescence d'un monde qui n'était qu'une ombre floue d'un monde plus réel. Ce « dieu heureux » qui, fier, contemplait sa beauté dans le *Timée* platonicien devint une ombre errante dans l'Hadès. Pendant ce temps la capacité d'expérience de l'âme, l'organe de la vision qui lui est inné, demeurait dans l'oubli. La philosophie ancienne, déjà domestiquée, se montrait telle une ruine pour les touristes, belle, romantique mais inopérante, comme une caryatide de marbre froid.

Ces chemins battus restent loin, dans le tumulte des souks, pour le marcheur qui suit le sentier escarpé qui poursuit les empreintes d'une compréhension profonde du symbole. Ce sentier nous conduit à travers des paradoxes qui surgissent nécessairement, visant une plus grande profondeur du sens. Les principales questions de la philosophie ancienne, de son ontologie, de sa cosmologie, de sa psychologie, viennent défier du regard, naissant du cœur même du symbolique, elles réclament une attention ouverte. Le marcheur commence à sentir clairement qu'il doit laisser ses chaussures de côté, ses notions préalables sur la cosmovision classique, il ressent que s'il ne commence pas à le faire, il commencera à rêver qu'il marche sans avancer d'un pas.

## **2. La méthode.**

Les textes s'offrent, dans cette montée escarpée, comme une porte et comme un chemin pour celui qui tente de les traverser, pour celui qui tente d'y plonger, essayant de recevoir plus que de projeter, de se laisser guider sans opposer de résistance. Face aux perplexités et aux paradoxes qui surgissent au cours de sa lecture, le marcheur doit répondre en essayant de s'ouvrir au sens, sans présupposer de contradictions projetées depuis la cosmovision en vigueur à notre époque.

Un point d'appui sûr, une canne ferme qui doit nous aider d'une manière inestimable lors des moments de perplexité et de faiblesse est l'étude du lexique dans le détail. L'étude structurale et sémantique des termes clé, en comparant les divers contextes où ils apparaissent, doit nous montrer, à plus d'une reprise, le chemin vers le sens : ce dernier sera notre nord, l'endroit dont nous nous occuperons pour assurer nos pas, la pierre angulaire de notre méthode<sup>584</sup>. A travers elle, nous devons découvrir les paysages étranges qui s'offrent à nos yeux. Ceux-ci s'insinuent derrière la dynamicité du texte qui répond à la dynamicité du réel.

Le langage montre sa pauvreté lorsqu'il prétend conduire, servir de carte et de cartographie au marcheur qui s'enfonce dans ces cimes, qui aspire à ces sommets. Celui-ci, comme s'il voulait rompre sa propre limite, comme s'il servait de miroir à la profondeur de la perception qui caresse cette vision, se dandine et se déploie, se contracte et s'offre à la métamorphose. La dynamicité du lexique qui prétend servir de canne dans ce parcours impossible n'est pas une velléité de celui qui écrit mais de son essence même. Se laisser aller par cette dynamicité, la découvrir, percer sa source est une tâche indispensable pour pouvoir déchiffrer cette cartographie et à travers elle, entrevoir, au moins, la plénitude qu'elle vise.

C'est ainsi que nous avons traité les textes, comme une inestimable carte offerte par le temps dont les anciens philosophes qui visitèrent ces parages délicats de l'âme ont laissé un témoignage. Une carte qui ne prétend pas créer une théorie où renfermer la réalité, en donnant une version de celle-ci, mais qui indique un chemin

---

<sup>584</sup> Ce chemin nous a été montré et ouvert par Tomás Calvo Martínez, qui, dans son article, *Léxico y filosofía en los presocráticos*, dans *Logos*, 1971, p. 7 affirme de manière lucide que : « L'étude structurale du lexique ouvre une voie d'accès objective à n'importe quelle philosophie ».

réel d'une extraordinaire profondeur. Celui qui a le courage de le suivre accède à sa vérité. Il ne faut croire en rien, il ne faut rien prêcher, toute catégorie se voit transcendée, tout sujet dépassé, toute domination reste vide. La vérité de cette cartographie s'offre au regard de celui qui marche, l'air transparent de ces sommets caresse, aujourd'hui comme alors, celui qui se jette sur ces chemins.

Notre méthode avancera en spirale, plongeant dans les textes, désirant percer les chemins dessinés sur la carte, essayant de rythmer notre regard à la dynamité du lexique, aux métamorphoses des lignes, nous penchant peu à peu sur la réalité qu'elles dessinent. Nous prétendons, avec cette méthode, guetter le sens du texte à travers des mouvements successifs qui nous offriront différentes perspectives pour, à la fin, compléter les traits.

Nous demandons, donc, au lecteur de la patience réflexive. Notre disposition sera celle de celui qui tente de déchiffrer un hiéroglyphe et non pas celle de celui qui cherche à donner des informations et à en classer le plus grand nombre. Notre hiéroglyphe sera la cartographie vive du symbolique, nous scruterons ses lignes, ses plus petits détails, nous y reviendrons pour ne rien laisser inaperçu, au cas où, sur le chemin parcouru, notre regard s'est fait plus perçant, plus capable de s'occuper du sens. Nous ne recherchons pas l'apport de simples informations à empiler sur l'étagère des théories ni à emmagasiner des données mais une réflexion calmée et sereine nous aidant à éclaircir la carte que Jamblique nous légua. Nous recherchons une réflexion posée nous rapprochant du sens de ses textes, de la qualité du regard depuis lesquels ils furent écrits, des parages d'une incroyable beauté qui nous transmet en eux. Si une petite partie de cette beauté résonne chez le lecteur, s'il ressent sur sa joue le plus petit écho de l'air de ces sommets nous aurons largement accompli notre objectif.

### ***3. La structure.***

Chaque section du chemin, tout le long de ces pages, doit acquérir sa propre qualité, son idiosyncrasie. Au début, nos pieds doivent percer, petit à petit, un terrain encore méconnu, nos yeux doivent s'habituer à l'orographie, s'y familiarisant peu à peu. Cette section est le commencement d'un voyage, l'essai d'une incursion. Le lecteur percevra cette simple approche, ce ravitaillement pour le voyage, cet essai de familiarité avec les parages qui sont comme le seuil des ascensions les plus escarpées.

La deuxième section du chemin, appartient à la tentative de la montée, à l'essai de notre propre point d'appui, de notre canne et de notre nord. Ce sera la partie la plus aride du chemin où nous redoublerons nos pas, essayant notre point d'appui, le mettant à l'épreuve, nous accrochant à lui peu à peu dans cette montée. L'air doit nous frapper de face à plus d'une reprise, les pierres du chemin nous rendront difficile la montée escarpée, les arbres montreront leurs branches en transformation permanente. Nous nous appuierons alors sur notre canne, affirmant et exerçant nos pas. Ce sera le moment d'essayer de déchiffrer la carte, d'étudier ses lignes, scrutant ses profils, ses détails, ses croisements de chemins et ses labyrinthes. Nous nous introduirons dans les textes fondamentaux, nous mènerons à terme une étude structurale et sémantique des termes clé, comparant les différents contextes où ils apparaissent. Nous essaierons de délimiter leurs contours en nous laissant emporter par la dynamique de leurs profils, en essayant de nous ouvrir à leur métamorphose.

Distiller le sens qui embrasse et accueille cette dynamique, en l'intégrant dans une plus grande profondeur sera notre objectif. Éclaircir la cartographie et exercer nos pas, renforçant nos jambes pour continuer l'ascension sera notre tâche pendant cette étape.

Au cours de la troisième section du chemin, nos pas doivent devenir plus libres et plus légers. Nos pieds exercés pendant l'étape antérieure, nos muscles plus vigoureux, bien fermes sur notre canne, notre regard plus ouvert pour apprécier la profonde beauté du paysage. Cette dernière étape est escarpée et, cependant, les rugosités du chemin seront déjà passées à un deuxième plan. La perspective, l'étendue de la vue, l'air plus doux et transparent, plus calmé, révéleront peu à peu le sens. La cartographie vivante du symbolique s'ouvrira à nos yeux, nous montrant la qualité du regard de la philosophie ancienne, son *telos* et son aspiration la plus haute. Sur ces sommets invraisemblables, l'homme même attend et atteint la beauté qui le forme, heureux comme un dieu proche. Qui aurait jamais pu imaginer l'étrange splendeur de la vie première de l'âme, l'étendue et la profondeur dont est capable le regard, libre alors de tout empêchement, une fois brisées toutes les chaînes ? Qui allait nous dire que derrière le symbole se cachait ce conduit qui calme l'âme lui remettant, doucement, l'ancien arcane du monde ?

Chacune des parties de notre étude correspond à chacun des sections de ce chemin. De manière que l'étendue et la qualité des mêmes seront réclamées par les besoins propres de chaque étape, par la tâche qui correspond à chacune d'entre elles. La première partie sera moins étendue, moins détaillée, comme le regard qui cherche, à peine, à se familiariser avec le paysage avant d'entreprendre la montée. La deuxième partie présentera une plus grande étendue et une plus grande aridité comme celui qui, par un travail ardu, essaie et exerce son point d'appui alors qu'il entreprend la montée, aguerrissant ses pas. La troisième partie sera la plus étendue et la plus souple, comme celui qui, ayant renforcé ses muscles, laisse à un deuxième plan le laborieux essai et commence à jouir du sens qu'il découvre, de l'ampleur du paysage qu'il a devant lui. Dans cette troisième partie, le symbolique doit s'ouvrir petit à petit devant nous, nous montrant ses implications, ses clairs profils et la raison de ses traits changeants et de ses métamorphoses.

Nous avons voulu que nos pas s'entrevoient dans le développement de ce travail, ne cachant pas le processus traversé à chaque moment. De telle manière que le lecteur puisse marcher avec nous, en parcourant le même chemin, en voyant ses formes et son développement. Nous avons préféré placer dans un premier plan la dynamique, la complexité et le mouvement, laissant de côté les définitions closes ou les théories conclues. Ainsi, avons-nous voulu faire part au lecteur non seulement des trouvailles mais aussi du paysage dans son ensemble, de la manière par laquelle nous y avons accédé, du rythme auquel nos pas ont évolué. Nous avons essayé de laisser un témoignage de la cartographie vivante du symbolique et de la manière dont nous avons essayé d'y accéder, de ce que l'on contemple à travers elle, de la beauté des parages qu'elle reflète. Nous avons préféré la réflexion sereine, sans hâte, à l'élaboration précipitée de théories. Nous ne voulons pas offrir, ici, une théorie fermée mais un chemin et un motif de réflexion.

#### ***4. Vision générale.***

La première partie de notre travail consistera en un essai de prise de contact avec le traitement du symbole dans le *De Mysteriis*. Nous approcherons les textes, en nous familiarisant avec eux, en tâchant de percevoir dans l'ensemble des mêmes les premiers traits de sens. Au cours de cette étape, nous verrons se profiler deux

perspectives qui embrassent le domaine du symbolique depuis divers angles : la première d'entre elle visera sa dimension ontologique, la seconde sa dimension épistémique. La première perspective nous réclamera de nous occuper de la relation entre le symbole et l'image, de la façon dont ils entrelacent leur sens, nous conduisant à la profondeur ontologique du symbolique. La conformation des formes de la réalité comme expression actuelle de l'intelligible soutiendra la signification de l'image, loin de sa compréhension comme un double évanescent du réel. Le symbole structurera son sens dans ce processus expressif de conformation des formes infinies du monde. Celui-ci cherchera à recréer cette dynamique spontanée de manifestation, conjuguant en soi, dans une énigmatique convergence, le sensible et l'intelligible, le visible et l'invisible, ce qui est manifeste et ce qui est caché. En ce qui concerne cette perspective, incardinée en elle, nous verrons s'ouvrir la perspective épistémique. Dans cette dernière, le symbole se montrera comme un lieu privilégié de *paideia*, bifurquant en deux types différents qui conduisent à l'âme à travers divers degrés de profondeur. Le premier type sera le symbole analogique dont l'activité se déploie dans le langage prédicatif, recherchant à inspirer et à orienter l'âme depuis le discours. Le second type sera le symbole unitif dont le mode d'activité rompt toute prédication pour s'occuper du cœur de ce qui est humain, mobilisant l'âme depuis son centre même. Ce type de symbole réclamera dorénavant toute notre attention, car il se trouve au centre de la théurgie, conformant la base de la réflexion concernant la puissance symbolique dans le *De Mysteriis*. La compréhension de sa constitution, de sa qualité propre, la complexité de sa nature épistémique doit absorber nos efforts. Celle-ci sera notre porte d'entrée, le début de notre incursion dans la signification du symbolique dans le *De Mysteriis*.

La deuxième partie de notre étude se chargera des questions les plus épineuses, des angles les plus problématiques, essayant de trouver leurs réponses dans les textes mêmes. Nous essaierons d'approfondir dans la nature épistémique du symbole, lui donnant la place qui lui correspond. Pour ce faire, nous délimiterons la cartographie des modes de connaissance que nous trouvons dans le *De Mysteriis*, nous laissant conduire par le lexique. Nous mènerons à bien une étude structurale et sémantique des termes les plus importants relatifs à la connaissance. De leurs relations, du sens qu'ils montrent dans les différents contextes où ils apparaissent, découlera une cartographie épistémique déterminée. Le symbole y occupera naturellement sa propre place,

montrant ses traits spécifiques, sa propre qualité. Celle-ci se montrera non exempte de problèmes et de paradoxes : la nature intellectuelle du symbole nous reposera des questions que nous devrions, à nouveau, résoudre dans les textes. Cette fois-ci en menant à terme une étude du lexique concernant l'intellectif. Cette étude profilera sa dynamicité spécifique qui nous conduira aux noyaux de sens depuis lesquels illuminer les paradoxes et les intégrer dans une plus grande profondeur, dans une vision plus large et plus raffinée.

Il nous restera un dernier point à traiter dans cette partie, une ligne à dessiner sur la carte pour nous orienter le reste du voyage. Après avoir mis en relief la nature intellectuelle du symbole, après qu'il a émergé avec clarté, échappant aux problèmes qui l'assiégeaient, il est important d'établir solidement ses implications, de bien dessiner ses traits, de fixer son contexte. L'étude sur la nature de l'intellect et sa relation avec l'âme appartient à cette tâche. Dans la compréhension profonde de cette relation s'entretisseront les osiers sur lesquels s'entrelace le symbolique. La profonde appartenance de l'âme à l'intellect, la constitution de son être dans son immense puissance créatrice, illuminera le sens de l'activité du symbole, au-delà des fractures ou des blessures ontologiques.

Une fois la carte étant plus claire, les premiers écueils franchis, les bases fondées et le cadre de compréhension où s'incardine le symbolique illuminé, nous initieront la troisième étape de notre voyage. Cette troisième étape se place sous l'écriteau général « symbole et libération de l'âme ». Nos pas y acquièrent une plus grande souplesse, entraînés dans l'étape antérieure, notre regard est plus perçant, habitué, peu à peu à la qualité de la lumière où demeure le symbole. Nous pouvons bouger avec plus de liberté, rythmant nos mouvements avec les lignes vives du symbolique. Son sens s'ouvrira devant nous, réclamant chacun des éléments qui constituent le présupposé, le début et la finalité de son propre domaine.

Nous commencerons cette troisième étape en étudiant le présupposé, l'espace où agit le symbole : la qualité de l'espace animique qui requiert sa façon d'agir, la situation dans laquelle l'âme se trouve lorsque celui-ci vient la chercher, déployant en elle son activité. Ce sera le moment d'analyser le sens des chaînes de l'âme, sa situation d'indigence expérientielle et cognitive. Cela nous mènera à essayer de

comprendre le processus par lequel passe l'âme à son arrivée à l'existence en tant qu'être particulier, le sens du corporel, la façon dont elle reste soumise au lien des passions et au lien du besoin et du destin. La compréhension de la nature, de la signification profonde de la prison dans laquelle l'âme se trouve immergée sera une condition indispensable pour continuer notre chemin d'incursion dans la raison d'être et dans le caractère du symbolique.

Après nous être occupés de ce paramètre, nous aurons besoins d'analyser sa contrepartie : la qualité de l'espace dans lequel l'âme trouve sa liberté, le lien unitif capable de lui remettre un regard libre d'entraves et de servitudes. Nous verrons comment cet espace unitif constitue la puissance créatrice où s'enracine l'équilibre du réel, interpellant l'âme dans son centre même : son être le plus profond trouve dans ce lien sa racine et son sens. Nous étudierons la qualité de ce lien unitif depuis diverses perspectives, complétant les différentes lumières sous lesquelles il peut être compris. Cela revêt une énorme importance pour nous : dans cet espace se trouve la source même de l'activité symbolique, de là partent sa nature et sa qualité propre. La racine même de sa puissance transformatrice s'implante dans ce lien libérateur.

Une fois cette source profilée, point de départ et de référence constant du symbole, la nature unitive de la dynamique symbolique commencera à se laisser entrevoir. La « communauté d'un amour en concordance » et l'« union indissoluble d'unité » qui embrassent son activité nous guideront vers une compréhension du symbole au-delà de la dualité. Nous verrons, alors, comment dans le domaine du symbole, « notre façon d'appeler lorsque nous essayons de faire venir ceux qui sont éloignés ni de donner des ordres comme ceux que nous donnons à ceux qui sont éloignés » n'existe pas. Nous verrons comment lorsqu'il s'agit du symbole, personne n'invoque autre chose. Aucune dualité ne peut avoir lieu dans ce qui se construit selon l'activité même du feu divin, dans ce qui est compris comme « identité, unité et accord », dans ce qui est réalisé avec « une jouissance intellectuelle et une connaissance ferme ».

Une fois profilées toutes ces lignes, éclaircis tous ces reliefs, nous devons aboutir au noyau même de notre étude, à la question fondamentale qui nous ouvrira la qualité du parage où demeure le symbolique. Si le symbolique n'attire pas le divin

vers l'homme, s'il ne peut pas mettre en contact deux réalités différentes, constituées séparément, si dans sa qualité unitive il est impossible de parler de deux, si l'objet et le sujet n'ont pas de place dans ce domaine : quelle est la fonction du symbole ? Quelle est son activité ? Quelle est la puissance qu'il déploie sur l'âme ?

La réponse à cette question ouvrira devant nous des parages familiers, des convergences de sens, des liens profonds entre Jamblique et toute la tradition platonicienne précédente. Le symbole se verra illuminé depuis la finalité, depuis le *telos* même du regard platonique, depuis sa fonction fondamentale et sa tâche. Celui-ci se montrera comme un art du virage de la capacité de vision de l'âme vers sa propre constitution divine, vers l'expérience qui lui appartient de façon intemporelle, avant la constitution de sa particularité, avant son rattachement à ces « processus terribles mais nécessaires » desquels parle Platon dans son *Timée*. La contemplation de l'univers, de ce « dieu heureux », de ses mouvements, de son ordre et de son équilibre a toujours été réclamée par la philosophie de tradition platonicienne comme l'une des médiations privilégiées pour faciliter dans l'âme ce virage libérateur. Jamblique prend cette médiation dans le noyau même de son sens et étend sa puissance au domaine du symbole. Celui-ci sera compris dans la convergence avec le pouvoir transformateur de la contemplation de l'Univers. Jusqu'à tel point que, dans le *De Mysteriis*, l'Univers même, sa puissance créatrice, le déploiement expressif de ses formes, sont lus comme un symbole naturel que le symbole théurgique cherche à reproduire dans l'ordre du rituel.

Nous nous trouvons sur la section la plus insinuante du chemin. A partir d'ici, germera la raison d'être du symbole, la nature de sa puissance opérationnelle, son mode d'activité. Celui-ci se montrera comme un itinéraire d'équilibre et de rangement de l'âme. Nous contemplerons, alors, sa propre fonctionnalité, la qualité de sa puissance transformatrice. Celle-ci nous montrera ses propres profils, entrelacés dans le rapport du symbole et de la mesure, du symbole et de la reconnaissance. Nous nous occuperons du fin travail du symbolique, de l'alchimie et du soin du regard de l'âme, dans ce processus d'ouverture à la contemplation de son origine première. A ce moment-là, nous reprendrons l'étude du caractère symbolique des noms divins, comme un exemple privilégié de la façon d'agir du symbole.

A la suite de ces pas, nous serons capables de lever le regard pour jouir de la perspective qui s'offre aux yeux du marcheur. Depuis là, l'on devise déjà l'itinéraire symbolique de la libération de l'âme, c'est dans cette lumière qu'émergent ses traits, ses profils. Ceux-ci apparaissent à vol d'oiseau et nous offrent un sens en rapport à la sagesse platonique, rattaché à ses parages, à ses résonnances et insinuations.

Nous verrons l'intime implication entre le symbole et la catharsis. Nous pénétreront dans la façon par laquelle le symbole effectue cette catharsis dans l'âme, ses niveaux et ses diverses déclinaisons. Nous nous occuperons de la qualité avec laquelle il prend chaque puissance animique, comment il agit sur elle, comment il la transforme et l'intègre, comment il l'unifie et la prépare pour une vie plus élevée, pour une perception plus claire. Le niveau de la sensibilité, celui du désir et de la volonté, le niveau de l'état animique et celui logico-représentatif : tous, accueilleront la catharsis que leur fournit le symbole, en retournant, à travers une alchimie transparente, à son origine première, à son battement le plus profond.

C'est alors que se présentera à nous un autre profil du chemin qui accompagne celui-ci dans ses détours, dans ses formes, dans ses lignes les plus intimes : le symbole montrera son rattachement profond à la mort. Après chaque moment de la catharsis, l'on devise la mort toujours recherchée par le marcheur sous les auspices de la sagesse platonicienne. L'âme abandonne ce qu'elle croit sa propre vie : la fragmentation, la tyrannie des passions, les intérêts, les égoïsmes, les peurs, les vaines inquiétudes. Dans cette mort, émerge une identité plus profonde, un être plus clair, un regard qui vise le cœur de la sagesse. L'expérience de sa nature divine montre à l'âme sa propre vie, la « dimension et la qualité » de son sentir premier.

Cette vie intemporelle se montrera comme un souvenir actuel, présent, de la plénitude inaugurale de l'âme, de sa puissance la plus élevée de contemplation, de la beauté immense de sa nature originare. Ce sera le moment de s'occuper de la profonde implication du symbole et de la réminiscence. Le symbolique réclamera son propre relief dans cette étape du chemin, dressé au sommet, au point culminant de son sens : la réminiscence vive, active, de l'âme formera le cœur du processus qu'ouvre le symbole. Là, nous pourront contempler la source de la valeur du symbolique, sa réelle étendue, son tréfonds et sa profondeur. L'âme s'est libérée dans le symbole, s'ouvrant

à ses résonnances, se laissant tendre sur ses cordes les plus intimes, n'offrant pas de résistance à un voyage qui a élargi son regard au-delà des limites de l'individu. Son sentir s'est ouvert à la profondeur intelligible du monde, y trouvant sa propre profondeur, sa liberté première, son bonheur le plus grand.

Une fois dans la descente, sur le retour de ce chemin, nous réfléchirons sur la relation entre la philosophie et la théurgie dans la pensée de Jamblique. Nous essaierons de rechercher, à la lumière du voyage réalisé, la raison pour laquelle celui-ci établit le symbole comme l'un des points cardinaux de sa pensée. Philosophie et théurgie s'entrelacent sur les lignes maîtresses d'une œuvre qui est l'herméneutique vivante de la sagesse platonicienne : c'est le regard platonique qui guide ses pas, accueillant sa soif pour maintenir la survivance d'un monde qui avait allumé les espoirs les plus intimes du génie grec. Ce monde s'ébranlait à ses pieds et il donna une réponse : soutenir les rituels et introduire leur sens dans la sagesse platonicienne. Cela fut son pari, il en attendait une rénovation et un resurgissement de l'unité du cadre socioculturel qui englobait, dans un même organisme, l'activité de l'Académie et le centre névralgique d'Eleusis.

Nous rendre compte du profond impact philosophique de cette proposition requiert une relecture de l'esprit de la philosophie platonicienne. S'occuper de cet esprit, au-delà de la pauvre réduction de la philosophie à la simple raison prédicative, de la philosophie à la doxographie de la pensée, est, peut-être, le plus grand défi que nous pose la compréhension de la position de Jamblique. Deux axes réclameront notre attention dans cette tâche : la première consistera à s'occuper de la nature de la philosophie platonicienne, de sa condition d'itinéraire actif de transformation à travers la beauté. Le second nous rapprochera de la perception des Mystères que nous trouvons chez Platon. Nous verrons comment, dans ces deux axes, la relation entre la philosophie et la théurgie se dessine et acquiert la profondeur de son sens dans la pensée de Jamblique. Ce dernier, dans la profondeur de sa compréhension des battements les plus intimes de la philosophie platonicienne, de sa finalité et de sa propre essence, relie symbole et beauté. Dans cette union, le rituel acquiert une profondeur philosophique, une contrepartie de la dimension mystérique que la philosophie platonicienne embrassa toujours. Le symbole trouvera dans l'itinéraire qu'ouvre la beauté sa source permanente d'inspiration.

Arrivés à ce point, nous mettrons fin à cette percée dans la nature du symbolique. Nous aurons accompli notre objectif si nous avons réussi à ouvrir un espace pour déguster et tenter de comprendre le regard depuis lequel Jamblique déploie sa philosophie autour du symbole, si, juste un instant, nous avons pu entrevoir la grandeur de cette philosophie, son courage et son sens profond.

### **5. État de la question.**

Cette étude est écrite en dialogue avec des spécialistes de la philosophie ancienne que j'admire et respecte, parmi eux : Saffrey, Hadot ou Luc Brisson. Ils ont tous rendu possible ce travail, signalant les nœuds problématiques, les croisements, les paradoxes qui émergent et qui réclament une nouvelle lecture du symbolique.

Depuis que Dodds considéra le *De Mysteriis* comme un manifeste de l'irrationalisme, la pensée de Jamblique est restée cachée sous l'épais brouillard de l'incompréhension. De successives approches, de successifs essais d'attribuer un sens à cette philosophie se sont, petit à petit, ouvert un passage le long des ans. Fort heureusement, aujourd'hui, la situation est loin de l'obscurité de cette époque-là. Cependant, de nombreuses équivoques entourent la pensée de Jamblique, de nombreux écueils empêchent toujours d'accorder à cette philosophie l'importance qu'elle mérite.

Presque tous les spécialistes de la pensée de Jamblique partent, encore aujourd'hui, d'une position commune : Celui-ci, emporté par un soi-disant pessimisme régnant à son époque se serait distancié de l'optimisme anthropologique de Plotin. Jamblique aurait introduit un hiatus entre l'âme et le divin, il aurait supposé une faiblesse dans l'intellect humain, incapable de se rapprocher de la divinité grâce à ses propres forces. Le symbole, serait, alors, introduit comme un élément non intellectuel capable d'unir l'âme au divin, capable de suturer, par une voie surnaturelle, la blessure ontologique de laquelle l'âme part, déconnectée de sa cause première.

Dans le cadre de cette herméneutique, le symbole est privé de son caractère intellectuel, mettant en relief certains textes déterminés du *De Mysteriis*, qui sont lus depuis cette position préalable et reléguant d'autres textes qui remettent en question cette lecture. La compréhension du symbole bifurque, ici, en deux chemins : Sur le

premier, nous trouvons ceux qui considèrent que le symbole est un élément irrationnel, introduit par Jamblique face à la méfiance des forces de l'esprit humain. Sur le second, nous trouvons ceux qui se séparent de l'irrationalité du symbole et le comprennent comme un élément supra-rationnel et seulement supra-intellectuel, alléguant les mêmes raisons, la méfiance de Jamblique envers le fait que l'intellect puisse se rapprocher du divin de par ses propres forces. Ce deuxième chemin, beaucoup plus respectueux avec l'œuvre de Jamblique que le premier, ne rétablit son sens que partiellement. Cependant, il laisse intact le noyau de l'incompréhension, ne pouvant restituer le lien qui rattache la philosophie de Jamblique à la tradition platonicienne précédente.

Les deux chemins oublient la nature intellectuelle<sup>585</sup> du symbole, son caractère « intellectuel et divin ». Et derrière cet oubli, l'étendue du brouillard de l'incompréhension demeure sur cette philosophie. Une fois brisée sa connexion avec la philosophie à tradition platonicienne précédente, le symbole finit par être perçu comme un élément étrange, réclamé par une rupture avec les noyaux de sens de la pensée platonicienne. Dans ce cadre, la nature même du symbolique se replie, ne pouvant pas montrer sa propre qualité, sa raison d'être, le motif pour lequel Jamblique l'embrasse comme l'un des points centraux de sa pensée. Le symbole, déraciné de l'esprit de la philosophie platonicienne, de ses reliefs, de ses prétentions et de ses aspirations, reste inerte, loin de la lumière sous laquelle celui-ci montre sa signification profonde, l'immense valeur de sa proposition.

## **6. *Intention.***

Cette situation rend nécessaire une relecture du symbole, qui devient une relecture de la pensée de Jamblique. Pénétrer la nature du symbolique, mettre en relief son activité, sa propre fonction, exige une révision des présupposés qui guident la lecture de cette philosophie. La nature de l'âme, la nature de l'intellect, la relation qui les unit, la nature du divin, la qualité de l'itinéraire cognitif, de la dynamique créative

---

<sup>585</sup> Il est important de prendre en compte que l'intellectuel, tel que nous aurons l'occasion de le voir, s'éloigne ici du sens qui lui est conféré dans l'usage commun. L'intellectuel n'est pas relatif au domaine logique-prédicatif, de la pensée discursive et du raisonnement mais à la contemplation du sens intime du réel. Le savoir contemplatif qu'il vise consiste en une ouverture de la perception à la source originale qui illumine la réalité. En tant que tel, ce savoir, a lieu au-delà du raisonnement et de la réflexion, sa qualité a lieu en la présence actuelle de ce qui est contemplé, en l'unification du regard qui contemple.

du réel, tout cela requerra une compréhension depuis un regard différent, sous une lumière différente. Une nouvelle compréhension du symbolique s'ouvrira un chemin. Le symbole situé dans son propre espace, montrera sa fonction et son sens, prendra corps, d'une manière naturelle, une fois que les présupposés qui empêchaient l'approche se seront retirés.

Restituer le sens de cette philosophie a été notre objectif, projeter une nouvelle lumière sur les nœuds problématiques, sur les paradoxes qui rendent difficile sa compréhension. Nous engager dans les textes qui posent cette difficulté, à travers l'étude du lexique. S'entraîner à une lecture compatible et intégrée de ce qui, dans un premier moment, ne semble pas emboîter. Essayer d'illuminer une unité herméneutique qui syntonise avec l'ensemble de sa pensée, qui accueille les soi-disant paradoxes dans une plus grande profondeur du sens. Tenter d'avoir un regard capable d'accueillir les différentes affirmations du *De Mysteriis* dans une harmonie qui illumine la raison d'être de sa convergence ainsi que la lumière qui montre le rattachement de cette œuvre avec le *Protréptique*, au-delà de certaines projections ou idées préconçues.

De même, nous avons essayé de restituer, à part le sens de cette philosophie, ses rapports avec la philosophie à tradition platonicienne précédente. Une fois que les principaux malentendus se défont, la pensée de Jamblique commence à montrer ses convergences avec les noyaux de sens de la tradition platonicienne. Le symbole commence à prendre de l'ampleur sous cette lumière, ses reliefs commencent à atteindre de la fermeté et de la solidité. C'est pour cette raison que nous consacrons aussi notre attention à Plotin dans les annexes et les notes, en nous occupant, dans chaque cas, des profonds liens qui rattachent ces deux philosophies. Nous essaierons de montrer leur profonde harmonie, au-delà de la qualité propre à chacun d'entre eux et des besoins historiques qui contraignent sous une intensité différente, réclamant une déclinaison particulière d'un même regard. Nous nous sommes centrés sur Plotin parce que dans la soi-disant rupture que Jamblique aurait menée à bien avec des éléments centraux de cette pensée, se concentrent la plus grande partie des malentendus, la plus grande partie des obstacles qui empêchent une lecture profonde de cette philosophie. Nous espérons apporter une nouvelle lumière à la relation qui rattache ces deux pensées, dans la différence et la qualité propre à chacun d'entre eux.

Nous aurons accompli notre objectif, si, sous cette lumière, nous réussissons à montrer les reliefs, la complexité et la valeur philosophique de la proposition de Jamblique ; si ce dernier cesse d'apparaître comme celui qui renonça à la puissance de l'esprit humain, comme celui qui se consacra aux superstitions d'une époque ; s'il en venait à se montrer comme celui qui mit toutes les puissances de son esprit au service de la survivance de la sagesse platonicienne, de la tentative pour sauver le monde auquel il appartenait. Ce monde où la lumière de la philosophie et la lumière des mystères et des rituels païens illuminait le sol où marchèrent les grands génies de la philosophie ancienne.

Nos efforts pour déchiffrer la cartographie du symbolique ont été centrés sur le *De Mysteriis Aegyptiorum*, titre, qui à la suite de Ficin, désigna l'œuvre où Jamblique répondait aux objections que Porphyre fit à l'égard de la théurgie, dont le titre, conformément aux principaux manuscrits est : *Réponse du maître Abammon à la lettre de Porphyre à Anébon et les solutions aux problèmes qui y sont posés*. Le titre *De Mysteriis* fut adopté par tous les traducteurs de cette œuvre peut-être de par sa brièveté ou peut-être de par la tradition qui s'est peu à peu instituée. Nous y ferons, également, référence par ce titre, car il est le plus étendu depuis fort longtemps et jusqu'à nos jours. Cette œuvre ne constitue pas une défense de la théurgie contre la philosophie ou comme l'affirma Dodds, un manifeste de l'irrationalisme. Au contraire, Jamblique s'adonne dans cette œuvre à un essai de compréhension du cadre païen, de ses pratiques et rituels, depuis un regard influencé par la philosophie platonicienne, par le sens profond de ses aspirations et de ses propositions. Les questions et objections que Porphyre pose concernant la théurgie sont reconduites vers un cadre théorique compatible avec les noyaux de sens de la philosophie platonicienne. Depuis ces noyaux de sens, les doutes concernant la valeur des rituels sur le chemin épistémique se dissipent, un chemin conçu comme un itinéraire de transformation de l'âme, d'ouverture à la contemplation du principe divin du réel. La nature et la valeur du symbolique s'ouvre petit à petit, s'incardinant dans les grands piliers de la philosophie platonicienne. La beauté, sa nature, sa puissance transformatrice, sa condition de médiatrice, l'attraction et l'unification qu'elle fournit à l'âme, éclaire le sens le plus intime du symbole, ses entrailles les plus profondes. Jamblique, dans sa

compréhension du symbolique, essaie de structurer la valeur du rituel, de le douer d'une profondeur philosophique, de le lire à la lumière de la sagesse platonicienne.

Ce croisement de chemin proposé par le *De Mysteriis*, cette tentative de conférer une unité au cadre socioculturel de l'hellénisme sous les battements de base de la pensée platonicienne, constitue le cadre où naît la compréhension du symbole dans cette œuvre. La profondeur par laquelle celle-ci met en relief la nature du symbolique, ses implications ontologiques et épistémiques a entièrement réclamé notre attention, même lorsque nous avons eu recours à d'autres œuvres lorsque cela s'est avéré nécessaire. Outre la valeur philosophique de cette proposition, de la profondeur et de l'importance de cette œuvre, nous avons décidé de nous y centrer de par son caractère polémique, car dans sa lecture se concentrent la plupart des malentendus qui se cernent sur la pensée de Jamblique. Nous avons l'espoir qu'en traitant de près ces malentendus, qu'en nous engageant sur les lignes internes de cette œuvre, nous allons pouvoir jeter une nouvelle lumière sur la pensée de Jamblique, apportant notre humble contribution pour que cette philosophie reçoive à nouveau la considération qu'elle mérite.

Sans plus, nous allons commencer notre voyage à travers les beaux parages où habite le symbolique, nous espérons que le lecteur jouira de ses contours, de ses reliefs, de la belle vue qui y est offerte. Nous les avons traversés, dans le ferme espoir, que les pieds du voyageur seront transformés par l'orographie de ce paysage, acquerront plus de souplesse et une préparation pour des voyages à venir.

## CONCLUSIONS.

Après l'étude que nous avons menée à bien visant à élucider la nature et la fonction du symbole dans le *De Mysteriis*, nous allons exposer les conclusions qui découlent de chacun des blocs thématiques que nous avons traités. Nous présenterons, dans l'ordre, les conclusions qui découlent de chacun d'entre eux en donnant une vision synoptique de notre travail, nous les regrouperons conformément à chacune des parties comprises dans la présente recherche. Celles-ci accompagneront, dans leur extension, l'extension requise par chacune de ces parties. Nous commençons par les conclusions faisant référence à la première partie où nous avons entrepris une approche initiale du symbole à travers notre premier contact avec les textes les plus importants où il apparaît.

### *1. Conclusions faisant référence à la première partie : première approche du symbole.*

L'étude menée à bien, dans cette première partie, nous permet de conclure que, dans le *De Mysteriis*, nous trouvons un double traitement du symbole. Celui-ci est contemplé par Jamblique sous deux perspectives : L'une d'entre elles est la perspective ontologique, l'autre est la perspective épistémique. De l'approche aux textes où il est traité sous la perspective ontologique, nous pouvons conclure qu'il existe une intime relation entre le symbole et l'image (εἰκόνα). Celle-ci, loin d'être comprise comme un double d'une autre réalité « plus réelle » est comprise comme l'expression et la manifestation des premières causes dans la conformation de la multiplicité des formes du réel. Le symbole, depuis cette perspective ontologique, montre son intime rapport avec cette qualité créative et expressive de l'image. En ce sens, le processus qui a lieu dans le domaine symbolique est compris à travers l'analogie avec la puissance génératrice de la nature.

Nous pouvons conclure que ce versant ontologique du symbole, compris à travers la dynamique même de la formation des êtres, est l'un des piliers fondamentaux du symbolique. La théurgie et l'activité symbolique développée en son

sein se trouvent en étroit rapport avec les causes de la formation de la réalité. Le processus engendreur de la démiurgie et le processus d'expression symbolique sont parallèles, nous montrant l'importance ontologique du symbole.

Après de cette perspective ontologique, nous trouvons la perspective épistémique. La seconde se trouve internement rattachée dans son sens à la première, s'y appuyant. A travers l'approche des textes où le symbole est traité sous la perspective épistémique nous arrivons à la conclusion que l'on peut distinguer deux types de symboles en fonction de leur niveau de signification et en fonction de la plus grande ou plus petite profondeur par laquelle ils mobilisent l'âme. Le premier pourrait être dénommé symbole analogique car il se trouve dans le domaine de la prédication analogique. Il s'appuie sur la capacité d'une image symbolique qui se répand au sein du discours, de renvoyer à un attribut du divin à travers la ressemblance. L'exemple suivant montrerait le mode de fonctionnement de ce genre de symbole : de la même façon que le soleil éclaire tout ce qui est visible, ainsi, de la même manière, la divinité est une lumière de l'intelligible. Le symbole analogique a la puissance d'ordonner la capacité de compréhension de l'âme, de la mobiliser et de la préparer depuis le discours. Le second type de symbole pourrait être dénommé symbole unitif de par la manière dont il agit sur l'âme. Celui-ci transcende l'ordre du discours pour conduire l'âme vers la contemplation actuelle, présente, du principe originaire divin. Ce type de symbole constitue le pilier de la théurgie et conforme le centre même du traitement du symbolique que nous trouvons dans le *De Mysteriis*. C'est pour cela que notre attention s'est centrée sur lui dans la plus grande partie de notre recherche. Un exemple de ce genre de symbole serait les noms divins.

Les deux types généraux de symboles, l'analogique et l'unitif, reposent sur la puissance évocatrice de la ressemblance. De leur étude nous arrivons à la conclusion que cette ressemblance se situe à différents niveaux selon le type de symbole en question. Le symbole analogique s'appuie sur une ressemblance plus superficielle qui peut être versée dans l'ordre du discours. Le symbole unitif repose sur une ressemblance plus profonde qui le dote de la capacité non plus d'évoquer une compréhension imaginative ou conceptuelle mais de rendre présente dans l'âme, de façon actuelle, la contemplation du divin.

En dernier lieu, cette première approche nous mène à arriver à la conclusion de la synonymie des termes *σύμβολον* et *σύνθημα*. Ils sont traités comme des synonymes dans le *De Mysteriis*, tel que nous pouvons le remarquer dans les passages 1.21.14, 6.6.2, 4.2.25 et dans la lecture conjointe du passage 7.4.4 et 1.12.30 (Cf. page 36 et notes 23 et 24).

## 2. Conclusions faisant référence à la deuxième partie : symbole et connaissance.

Le deuxième bloc thématique que nous avons traité dans notre étude est consacré à l'emplacement du symbole dans la cartographie épistémique que profile Jamblique dans le *De Mysteriis*, ainsi qu'à l'analyse de la nature intellectuelle du symbole. De même, nous avons dû traiter la relation entre l'âme et l'intellect en vue d'approfondir dans la nature et la fonction du symbolique.

La première question, celle de l'emplacement du symbole dans la cartographie épistémique que profile le *De Mysteriis*, nous a menés à faire une recherche concernant la notion de la connaissance que nous trouvons dans cette œuvre. La première conclusion qui ressort de cette étude établit que la complexité de la notion de la connaissance que nous y trouvons ne se laisse pas prendre par l'herméneutique que Dodds mène à terme. Selon cette herméneutique, nous serions face à un « manifeste de l'irrationalisme », de telle manière qu'avec le symbole, la philosophie de Jamblique entrerait dans le domaine de l'irrationnel. Cette lignée de recherche ne se charge pas d'une partie importante des affirmations réalisées expressément dans cette œuvre. De même, elle montre son incapacité à donner une vision d'ensemble qui embrasse compréhensiblement son sens interne. Cela nous a mené à sentir le besoin de tenter un changement de perspective dans l'étude des textes, afin de minimiser la projection de systèmes logico-conceptuels étrangers à cette œuvre. Pour cela, nous avons tâché de commencer par une étude en profondeur des textes mêmes et des systèmes lexiques qui y agissent, en analysant minutieusement la valeur sémantique et la structure des termes qui font référence à la connaissance.

De cette étude, où nous avons mené à terme une analyse comparative des termes *γνώσις/εἶδησις* dans *De Mysteriis* 7.4.4-27 ainsi que dans d'autres passages de

cette œuvre, entre lesquels 1.3.2-18, nous pouvons conclure que le terme γνῶσις est employé avec une grande dynamité sémantique qui ne peut être discernée qu'à travers une analyse structurale des contextes où il apparaît. Ce terme vise la connaissance propre du domaine dianoétique lorsqu'il fait référence à nous, comme dans *De Mysteriis* 7.4.4. Par contre, dans la mesure où il est associé aux dieux, il vise le domaine intellectif, comme dans *De Mysteriis* 1.3.2. Le terme εἶδησις signifie, en tous les cas, le domaine intellectif, le savoir contemplatif qui unit l'homme aux dieux. De cette manière, le terme γνῶσις s'avère être un terme générique car il peut embrasser dans sa signification les deux modes de connaissance, en spécifiant leur signification selon les contextes.

À partir de cette étude, nous pouvons, de même, établir une hiérarchie déterminée dans les modes de connaissance qui sont désignés par des termes spécifiques. Cette hiérarchie est composée de trois niveaux de connaissance. Un niveau inférieur qui correspond à la connaissance dianoétique, celui qui incombe au domaine de la discursivité et du raisonnement. Il est désigné par le terme γνῶσις quand ce terme nous est associé. Un niveau intermédiaire qui correspond au savoir intellectif, celui qui transcende la dualité qui a lieu au niveau du raisonnement, pour s'accomplir depuis l'essence même de l'âme. Ce savoir est désigné par le terme γνῶσις lorsqu'il est associé aux dieux et par le terme εἶδησις, qui, en tous les cas, se trouve en rapport au savoir intellectif des dieux où « nous avons ce que nous sommes ». Un troisième niveau qui se situe à l'origine même de l'essence de l'âme, transcendant le niveau de l'essence pour l'embrasser depuis sa source. Ce niveau transcende la connaissance dans les deux sens auparavant signalés, pour être désigné en des termes de contact ou d'union au divin. Il précède ontologiquement les antérieurs et les soutient. Concernant l'explication de cette hiérarchie, nous présentons un schéma des termes qui sont associés à chacun des niveaux :

1-Dans le niveau inférieur se trouverait la connaissance prédicative, « toutes les réflexions et explications discursives » tel que cela est exprimé dans *Myst.* 7.4.9. –  
γλῶζηο (ήκίλ)

2-Dans le niveau intermédiaire se trouverait la connaissance uni aux dieux par l'intellect qui correspond au niveau essentiel de l'âme - ἡ περὶ θεῶν ἔκθρηνο γλῶζηο (Myst. 1.3.2.) = τὸ τοῦς θεοῦς εἰδέλαη (Myst. 1.3.18).

3-Le troisième niveau prend sa signification dans des termes de contact ou d'union, domaine qui transcende l'essence et la fonde - ἡ πρὸς τὸ θεῖον ζπλαθη (Myst. 1.3.7) = ἡ τῶν θεῶν ἐξηρημένη μονοειδής ζπκπινθ ή (Myst. 1.3.10).

A partir du traitement de la propre qualité des noms divins dans leur caractère symbolique dans *De Mysteriis* 7.4.4-27, nous arrivons à la conclusion que le lieu du symbole dans la cartographie des modes de connaissance que dessine le *De Mysteriis* se situe dans le domaine intellectif, un niveau qui, tel que nous l'avons remarqué, est représenté par le terme γνῶσις quand ce dernier est associé aux dieux et par le terme εἶδησις dans tous les cas. De même, le symbole embrasse, dans le noyau même de son sens, le niveau de l'union au divin. Les deux niveaux constitueront la nature propre du symbolique non pas en tant que modes exclusifs mais en tant que degrés différents de profondeur d'un même itinéraire épistémique. Ce caractère propre du symbolique transcende le niveau de connaissance discursive qui est désigné par le terme γνῶσις quand il est associé à nous.

Ce caractère intellectuel du symbole est mis en question par les spécialistes de l'ordre de Saffrey, Hadot ou Luc Brisson, qui, concernant ce point, se situent dans la lignée d'interprétation délimitée par Dodds. Ils s'appuient sur une lecture déterminée du *De Mysteriis* 2.11.16. Dans ce texte, l'on voit l'exemple de la perte de confiance en la puissance de l'intellect qui aurait envahi le néoplatonisme tardif, ce qui aurait mené à l'abandon à des réflexions d'ordre irrationnel. Cette interprétation pose, cependant, des problèmes d'incompatibilité entre les divers passages. Plus concrètement, elle rend impossible une lecture commune du *De Mysteriis* 2.11.16, où, prétendument l'on affirmerait le caractère non intellectuel du symbole et de *De Mysteriis* 7.4.4 où l'on affirmerait expressément le caractère intellectuel des noms divins dans leur caractère symbolique. La compréhension de la nature du symbole dépendra de la manière dont on lira ces textes. C'est pour cette raison que nous nous sommes proposés de mettre

entre parenthèse les théories concernant le caractère irrationnel du symbole et de nous occuper des textes mêmes, approfondissant le sens interne des affirmations en rapport à la condition intellectuelle du symbole qui y ont lieu. Dans ce but, nous avons fait appel à une étude structurale et sémantique du lexique concernant l'intellectif.

Cette analyse nous fournit les clefs qui nous permettent de résoudre l'apparente contradiction entre les deux passages. La contradiction à laquelle nous faisons référence serait la suivante :

- Dans le *De Mysteriis* 2.11.16 l'on affirme par rapport aux œuvres ineffables et aux symboles silencieux que « nous ne les menons pas à terme, non plus, par la pensée, car, en ce cas, leur activité serait *intellectuelle et notre produit* (νοερά ἀντῶν ἢ ἐνέργεια καὶ ἀφ' ἡμῶν ἐνδιδομένη) ».

- Dans *De Mysteriis* 7.4.11 l'on affirme en rapport aux noms divins dans leur nature symbolique que « ce qu'il faut retenir des noms c'est précisément cette empreinte, *intellectuelle et divine*, qui constitue un symbole de la semblance divine (νοερός καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικὸς χαρακτήρ) »

Ainsi, dans le premier passage l'on affirmerait le caractère non intellectuel du symbole pour, dans le deuxième, affirmer que ce qu'il faut retenir des noms divins, en leur qualité symbolique, est l'empreinte intellectuelle et divine que constitue un symbole de la semblance divine.

L'étude que nous avons menée à terme nous permet de conclure que cette apparente contradiction vise la dynamicité sémantique du lexique concernant l'intellectif qui n'est pas prise en compte par les exégèses qui nient le caractère intellectuel du symbole. A travers l'analyse des textes, nous sommes arrivés à la conclusion que cette dynamicité sémantique est parallèle à celle observée concernant le terme γνῶσις. Lorsque le terme νοερός est associé à « nous » il se réfère au domaine discursif et du raisonnement. Par contre, lorsqu'il est associé au divin, il fait référence au savoir contemplatif qui a lieu dans la ressemblance et l'unité des contraires.

De cette manière, lorsque l'on affirme dans le *De Mysteriis* 2.11.16 que « nous ne les menons pas à bien, non plus, par la pensée, car, en ce cas, leur activité serait *intellectuelle et notre produit* », l'on veut dire que l'activité symbolique transcende le domaine du raisonnement, qu'elle n'appartient pas à l'ordre logico-prédicatif. Par contre, lorsque l'on affirme dans *De Mysteriis* 7.4.11 que « ce qu'il faut retenir des noms c'est précisément cette empreinte, *intellectuelle et divine*, qui constitue un symbole de la ressemblance divine » l'on veut dire que le domaine propre du symbole est le savoir contemplatif du divin. Ce savoir, par sa même qualité unitive, transcende le domaine du raisonnement, les outils de base de toute argumentation sont transcendés dans une contemplation où disparaît l'opposition même entre le contemplateur et le contemplé.

Les affirmations qui sont effectuées dans ces deux passages deviennent, ainsi, complémentaires, montrant le sens inhérent à la hiérarchie dans les modes de connaissance que nous trouvons dans le *De Mysteriis*. Sa lecture conjointe manifeste le caractère « intellectuel et divin » du symbole qui transcende le domaine de la connaissance discursive celui qui est dénommé comme « intellectuel et notre produit ». De cette manière, nous arrivons à la conclusion que l'opposition établie dans *De Mysteriis* 2.11.16, n'est pas, comme au premier abord cela pourrait paraître, entre la connaissance intellectuelle en des termes génériques et l'activité symbolique mais entre un mode de connaissance divin, auquel appartient le symbole et un mode de connaissance logico-prédicative qui est notre produit. Ce n'est pas le caractère non intellectif du symbole ce qui est en train d'être signalé de façon générique mais le caractère transcendant du symbole en rapport aux modes discursifs de connaissance. Le sens et la nature du caractère épistémique du symbole sont ici délimités par la dynamicité sémantique du lexique concernant l'intellectif.

Dans ce cadre épistémique, la compréhension de la relation entre le divin et l'humain passe à occuper une place centrale dans l'étude du symbole. Celle-ci n'est pas conçue dans le *De Mysteriis* comme une simple relation qui ait lieu depuis l'extériorité. L'homme et le divin ne se comprennent pas comme deux entités qui se mettent en rapport l'un l'autre tel que pourraient le faire deux êtres particuliers depuis le domaine phénoménique. Le divin constitue l'humain dans le fondement même de son essence. En ce sens, nous arrivons à la conclusion que lorsque l'on parle d'un

mode divin et d'un mode humain de connaissance, l'on introduit un dynamisme épistémique qui concerne l'homme même dans sa constitution essentielle. C'est l'âme même de l'homme celle qui se met en rapport avec le réel depuis les modes discursifs de connaissance qui sont « proprement humains » ou depuis l'ouverture au principe originaire qui constitue la réalité, comme un savoir contemplatif « proprement divin ».

Une fois établi le sens de la nature intellectuelle du symbole nous avons mené à terme dans notre étude une analyse de la relation interne qui rattache l'âme à l'intellect. Dans la compréhension profonde de cette relation, est mise en jeu la notion même du symbolique, de son propre caractère et de son mode d'activité sur l'âme. La position herméneutique que Saffrey, Hadot et Luc Brisson partagent, entre autres, postule une distance fondamentale entre Jamblique et Plotin concernant ce point. Plotin poserait la consubstantialité de l'âme et du divin. La permanence radicale dans l'intelligible permettrait à l'âme d'accéder au divin de par ses propres forces, sans aucune autre aide. Par contre, Jamblique aurait introduit un hiatus entre l'âme et le divin qui l'empêcherait, à cette première, d'accéder de par elle-même à l'union à la divinité. A ce stade entrerait en jeu la théurgie et l'itinéraire déployé par les symboles comme une manière de réparer cette déconnexion ontologique entre l'âme et le divin. De notre point de vue, dans cette exégèse la relation interne entre l'âme et l'intellect, son sens immanent demeurent incompris.

Concernant ce point, à partir de l'étude des textes de Plotin et de Jamblique menée à bien, trois conclusions fondamentales s'imposent. La première d'entre elles fait référence à la compréhension de la relation de l'âme et de l'intellect que nous trouvons chez Plotin. La profonde appartenance de l'âme à l'intellect, sa permanence dans l'intelligible, vise le domaine où elle-même est engendrée comme une image et une expression de l'intellect. Une compréhension profonde de cette relation ne permet pas de parler, dans le domaine de l'itinéraire de l'union à la divinité, de quelque chose comme « les propres forces de l'âme » en marge du divin. Les forces qui poussent l'âme au lieu où elle demeure dans l'intelligible sont déjà divines, elles sont une puissance et une activité intemporelle de l'intellect qui prend sa source dans le Bien comme principe originaire de toute divinité.

La deuxième conclusion qui s'impose est que depuis une compréhension soignée de la relation de l'âme et de l'intellect dans le *De Mysteriis* en prenant en compte le sens intégral des textes, il n'est pas possible de postuler une rupture ontologique entre l'âme et le divin. L'âme est originellement engendrée dans l'intellect comme sa propre expression et son déploiement. En étant engendrée, elle reste en lui, elle est unie à la cause dans la racine même de son fondement. Nombreux sont les textes du *De Mysteriis* qui montrent l'intime connexion de l'âme au divin, où son être demeure comme la condition même de son existence. Telle est « l'union simple qui nous unie aux dieux [...] toujours dans l'acte à la manière du Un (ἡ τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδῆς συμπλοκή [...] ἀεὶ κατ' ἐνέργειαν ἐνοειδῶς) » à laquelle il est fait référence dans 1.3.5.

La troisième conclusion issue de notre étude découle de l'antérieure : S'il est impossible de postuler une rupture ontologique de l'âme par rapport au divin, il n'est pas non plus possible de comprendre le symbole comme une ressource surnaturelle qui viendrait suturer cette prétendue rupture, qui ferait que l'âme soit incapable de se rapprocher de par elle-même au divin. En ce sens, notre conclusion s'appuie sur des textes déterminants comme *De Mysteriis* 8.7.3, où l'on affirme que « l'âme possède un principe propre de la conversion à l'intelligible (ἔχει γὰρ ἀρχὴν οἰκείαν ἡ ψυχὴ τῆς εἰς τὸ νοητὸν περιαγωγῆς), de séparation des êtres du devenir, d'union à l'être et au divin [...] Par ce principe nous sommes capables de nous libérer nous-mêmes (Κατὰ δὴ ταύτην οἰοί τέ ἐσμεν καὶ ἑαυτοὺς λύειν) ».

### 3. Conclusions concernant la troisième partie : symbole et libération de l'âme.

A partir des conclusions auxquelles nous sommes arrivés dans la première et la deuxième partie de notre étude, le besoin d'un changement de perspective dans la compréhension de la nature du symbole s'imposait à nous. C'est ce à quoi nous avons consacré la troisième partie de notre travail, approfondissant le caractère propre du symbolique depuis le processus épistémique de libération de l'âme. Dans ce but, nous avons commencé par mener à terme une analyse des deux points de départ fondamentaux de cette recherche. D'un côté, nous avons analysé la qualité de la situation d'esclavage dans laquelle se trouve l'âme. D'un autre côté nous avons approfondi notre étude de la nature du processus de libération, ce qui nous a mené à

faire une recherche sur la signification du lien unitif qui le soutient. La relation immanente que maintient le symbole avec ce lien unitif fera ressortir le mode même de son activité, laissant de côté les multiples malentendus qui cernent la compréhension dynamique propre au symbolique.

### *3.1. Signification de la situation d'esclavage de l'âme.*

Quant au premier point concernant la qualité d'esclavage dans laquelle se trouve l'âme, nous sommes arrivés, à partir de notre étude, à une série de conclusions qui ont orienté notre travail postérieur. La première conclusion, en ce sens, est que la condition d'esclavage dans laquelle l'âme est plongée pointe vers un esclavage intérieur qui touche la façon même de sa perception et de son expérience. Une telle condition ne fait pas référence à un enchaînement extérieur de l'âme dont celle-ci serait consciente mais à une aliénation expérientielle de soi et du sens immanent du réel. Cette situation de manque de liberté signale, donc, un état d'indigence expérientielle et cognitive.

La deuxième conclusion concerne la racine même de cette situation d'esclavage de l'âme. A partir de l'analyse des textes de *De Mysteriis*, traitant cette question, nous pouvons conclure que, suivant toute la tradition platonicienne, Jamblique vise le surgissement de la particularité résultante de l'incarnation comme le noyau à partir duquel s'élancent les illusions qui maintiennent l'âme dans cet état d'oubli de sa vraie nature. Ce processus se produit dans l'arrivée de l'âme à une existence particulière. Dans cette dynamique, elle s'immerge elle-même dans le mirage de son rattachement à cette partie de la réalité face à d'autres. D'une certaine manière, elle se particularise en acte et, dans ce même mouvement, la contemplation universelle qui correspond à la racine même qui la conforme lui reste cachée.

La troisième conclusion qui s'impose concerne la profonde implication du corps physique dans ce processus de particularisation: L'âme parvient à l'existence douant l'organisme physique des mesures intelligibles où elle enfile sa vie. Ceci a amené les grands courants d'interprétation à un malentendu de base dans la compréhension de ce fait. Une dichotomie entre l'âme et le corps physique a été tracée, assumant que dans cette philosophie il y a un rejet et une répudiation, sans nuances, du corps en tant que source des maux de l'âme. Cependant, une analyse

détenue des textes nous permet de conclure qu'une nouvelle perspective s'ouvrant sur la complexité de ce processus s'avère nécessaire, rendant compte de la signification profonde de la notion de  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ .

L'étude de cette question menée à terme nous porte à conclure que la notion de  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  dans cette philosophie a une profondeur sémantique beaucoup plus complexe. Cette notion fait référence à ce qui particularise l'âme, à la structure particulière à laquelle celle-ci arrive à s'identifier, se percevant alors comme une partie face à d'autres. La compréhension profonde de ce terme transcende sa signification au niveau de l'organisme physique, se référant au complexe des pulsions, des passions, des sentiments rattachés à l'individuel, d'identification à la douleur et au plaisir, à la fragmentation de la perception lorsque cette dernière se répand, à travers les sens, sur l'extériorité de l'objet.

Les deux conclusions antérieures débouchent et se résument de la manière suivante : Le processus d'incarnation et de particularisation conséquente que traverse l'âme ne se réfère pas primordialement au fait que celle-ci se manifeste et s'exprime dans les profils concrets d'un organisme physique mais, dans un sens beaucoup plus profond, ce processus vient à signifier le processus par lequel elle arrive à s'identifier à une partie face à d'autres. Cette identification crée en elle une fragmentation de l'expérience et le surgissement de tout type de pulsions et de passions qui la plongent dans un mirage qui ébranle l'ordre naturel de sa perception. L'âme ne perçoit plus le particulier depuis les raisons universelles qui conforment son essence mais en arrive à rester unie au particulier renfermé sur lui-même. Une éclipse de sa propre nature, une dispersion et un oubli de soi ont alors lieu.

Dans l'étude de ce processus, émerge une quatrième conclusion : dans cette dynamique de particularisation n'a pas lieu une modification de l'essence mais une distorsion de la perception. L'union à la contemplation du divin constitue l'être de l'âme avec une priorité ontologique. A cette nature première de l'âme, s'ajoute, a posteriori, son rattachement à une seule forme. Ce rattachement, ayant lieu comme quelque chose d'adventif, crée une déconnexion perceptive qui fonctionne comme un envoûtement qui trie la vision de l'âme, l'enchaînant à l'illusion de son isolement et,

avec cela, à la fragmentation du réel. Dans ce processus, il n'y a eu aucune modification de l'être de l'âme, qui reste enraciné dans la contemplation du divin mais une éclipse perceptive de son identité divine.

La cinquième conclusion qui surgit dans ce bloc thématique se rapporte à l'implication entre la perte de liberté qui a lieu dans le processus de particularisation et l'assujettissement au besoin et au destin. A partir de l'étude de cette relation, nous pouvons conclure que le lien du besoin et du destin reste indissolublement rattaché à la conformation de la particularité. Ce sont la face et l'envers d'un même processus. Dans la mesure où l'homme naît comme un être particulier, une série de qualités lui sont attribuées : la forme de son corps, les inclinaisons de son caractère, son lieu de naissance, les circonstances sociales, le moment de sa mort ; outre, une toute autre série de processus qui ont lieu : la naissance de pulsions et de passions rattachées à l'individualité. L'homme arrive à former dans ce complexe de conditions, de pulsions et de passions sa propre identité. Dans l'assomption de cette identité il reste soumis au destin qui lui correspond en tant que partie. Non pas parce que son futur est ou non déterminé à l'avance mais dans le sens où cette détermination, quel qu'elle soit, lui est accordée par le fait de la naissance.

Une autre des conclusions à noter en rapport à ce point est que dans l'étude des textes l'on met en relief la forte implication sémantique entre « le lien du besoin et du destin » signalé dans *De Mysteriis* 10.5.20 et le « lien des passions » qui apparaît dans 3.20.25. Tous deux font référence à la dynamique qui découle de l'incarnation, ils constituent deux perspectives complémentaires d'un même processus. D'un côté, l'âme se voit rattachée dans ce processus aux conditionnements et aux circonstances externes qu'elle doit traverser en tant que partie. D'un autre côté, dans le même processus, émergent en elle les passions rattachées à cette conditions particulière qui entreverront les conditionnements et les circonstances qui conforment le destin.

Une dernière conclusion, qui a été déterminante dans notre étude, surgit en rapport à ce sujet : Le fait que l'homme s'enchaîne au « lien du besoin et du destin » et au « lien des passions » dépend de sa propre disposition, de sa façon de se mettre en rapport avec sa structure particulière. Si celui-ci s'y identifie, s'il y chiffre son identité, il y réduira tout le champ de son expérience. Il aura tendance à s'enchaîner aux

événements externes, se laissant entraîner par toutes les pulsions et passions pouvant surgir dans son paysage intérieur. De cette disposition intérieure dépend sa situation d'esclavage. Nous devons, donc, conclure que lorsque Jamblique signale le besoin de la libération de ces liens dans le chemin épistémique de l'ouverture de l'âme à la contemplation, il ne prétend pas que l'homme cesse d'être concerné par le destin. Il prétend, dans un sens plus profond, qu'il cesse de limiter sa capacité d'expérience aux conditions qui le constituent en tant qu'être particulier, de telle manière que l'expérience qui correspond à son être le plus profond s'ouvre à lui. Cette libération est une libération intérieure, un changement de perception et de perspective.

### *3.2. La qualité du processus de libération : le lien unitif qui le soutient.*

A partir des conclusions antérieures, notre travail s'est ouvert sur l'étude de la qualité propre du processus de libération de l'âme. La première conclusion concernant ce point est que le processus de libération s'incardine dans la dynamique qui s'établit entre le « lien du besoin et du destin » et le « lien des passions », d'un côté, en tant que liens qui enchaînent l'âme et le lien unitif, d'un autre côté, sur lequel s'appuie, d'un côté, le réel, d'un autre côté, la nature divine de l'âme. Dans ce lien créateur l'âme trouve la source même de sa liberté, de ce lien émane sa libération par rapport à la précarité perceptive où elle se trouve, soumise à des pulsions et à des passions qui la rattachent à un monde fragmentaire.

La nature de ce lien unitif délimite la nature même de la liberté de l'âme et le caractère de l'itinéraire qu'elle doit parcourir dans sa quête. De l'analyse des textes nous pouvons conclure que ce lien unitif peut être contemplé depuis deux perspectives qui s'impliquent mutuellement : la perspective ontologique et la perspective anthropologique.

Du traitement qu'il reçoit sous la perspective ontologique découlent une série de conclusions. La première d'entre elles est qu'il a lieu en tant qu'unité simple, antérieure à toute dualité, à toute division entre le sujet et l'objet.

La deuxième fait référence à sa condition de lien constituant, d'immense puissance créatrice qui donne lieu à l'infinie variété des êtres, étant présent en eux d'une manière non manifeste qui lui est propre. La façon non manifeste de cette

présence crée l'espace d'apparition de la multiplicité, conférant à tout être la plénitude de la cause, son aspect d'éternité.

La troisième conclusion signale que ce lien unitif conforme la communauté originaire sur laquelle s'appuie l'ensemble du réel. Tous les êtres convergent vers cette unité simple, étant unis dans la source même qui les constitue de façon non duelle. De même, il conforme le point de convergence de tous les niveaux du réel, l'appartenance de la réalité à elle-même en une unité profonde qui étend sa puissance créatrice jusqu'aux confins mêmes du sensible.

La quatrième conclusion concerne la nature amoureuse de ce lien unitif : «Un amour unique qui maintient uni le tout effectue ce lien moyennant une communauté ineffable (φιλίας τε μιᾶς, τῆς τὰ πάντα συνεχούσης, τὸν σύνδεσμον τοῦτον διὰ τινος ἀρρήτου κοινωνίας ἀπεργαζομένης) » pouvons-nous lire dans *De Mysteriis* 5.10.20. Cet amour qui relie les êtres a lieu entre des êtres semblables avant toute fragmentation. A partir de notre étude nous pouvons conclure que la qualité de cet amour primordial manifeste la nature du lien créateur. Ce lien originaire vise une intensité primordiale où la sensibilité s'ouvre et se transcende dans un sentir supérieur. Un sentir qui ne sent pas l'autre en face de lui mais qui le contemple comme conformant une seule chose avec lui-même dans la qualité unitive de sa nature première.

Finalement, en ce qui concerne ce point, nous pouvons conclure qu'à « l'unité qui existe éternellement (τὴν ἔνωσιν τὴν αἰδίον ὑπάρχουσαν) » de *De Mysteriis* 1.19.45 renvoient tous les termes par lesquels Jamblique fait référence à ce lien unitif : « Le principe indissoluble de l'*eros* (ἔρωτός τε ἀδιάλυτον ἀρχὴν) », la « *filia* qui maintient uni le tout (φιλίας τε μιᾶς, τῆς τὰ πάντα συνεχούσης) », « la communauté de l'union indissoluble (κοινωνίαν ἔχει τῆς ἀδιαλύτου συμπλοκῆς) ». Toutes ces expressions se rapprochent de cette unité originaire dans sa puissance unitive, rattachante.

D'un autre côté, du traitement de ce lien unitif sous la perspective anthropologique découlent une série de conclusions. La première d'entre elles

remarque que dans ce lien unitif demeure la nature première de l'âme, sa qualité divine. Ce lien créateur constitue l'âme dans la partie la plus intime de soi, avant toute fragmentation.

La deuxième conclusion fait référence au fait que ce lien sur lequel se soutient, primordialement, l'être le plus profond de l'âme, en une unité simple, est indissoluble. L'union simple de l'âme au divin ne peut être soustraite ni ne peut se perdre pendant des périodes déterminées de temps, ni ne peut se créer à partir d'une fracture préalable. Cette union simple est incréée, antérieure à tout ce qui devient selon l'ordre du temps. Il ne s'agit pas d'un domaine où l'âme peut être séparée pour que quelque chose vienne a posteriori suturer cette séparation.

La troisième conclusion concernant ce point est que l'union n'ajoute rien de nouveau à l'âme mais a le pouvoir de soustraire tout ce qui lui est étranger, tout ce qui lui a été ajouté dans la constitution même de sa structure personnelle.

Finalement, nous devons conclure que dans cette union simple au divin, se trouve l'identité la plus profonde de l'humain, la réalisation qui lui appartient à part entière.

Une fois que nous avons mené à terme l'étude des deux points antérieurs, nous avons pu placer les paramètres de base de notre exégèse du symbolique. A partir de là nous nous ouvrons complètement à l'analyse du sens du symbole depuis cette approche, qui met au premier plan le processus de libération de l'âme. La première conclusion à laquelle nous sommes parvenus, concernant ce point, est que la racine même du symbole s'incardine dans le lien unitif où demeure le réel et le centre même de l'âme. L'espace symbolique est embrassé par « la communauté d'un amour en concordance et une union indissoluble de l'unité (ή φιλίας όμονοητικής κοινωνία και τις αδιάλυτος συμπλοκή της ένώσεως) ». Cette communauté et cette union sont la même communauté et la même union où les principes originaires du réel trouvent leur unité « la communauté de l'union indissoluble » de *De Mysteriis* 1.19.45, la même union simple où s'enracine l'être de l'âme.

La deuxième conclusion fait référence au fait que le mode d'activité du symbolique se trouve dans cette communauté ineffable qui soutient et fonde originellement l'ordre même du réel. Dans ce fond insondable qui doue le réel d'une unité fondationnelle, il ne convient pas de parler de deux mais d'une immense puissance créatrice qui développe la possibilité même de la multiplicité comme une totalité en ordre et équilibrée. Nous concluons, donc, que la fonctionnalité du symbolique se trouve au-delà de toute dualité et de la possibilité de référence externe d'une entité à une autre entité. Dans le cadre fonctionnel qu'ouvre le symbole il n'y a pas une relation de deux termes. Il n'y a pas une personne qui invoque et une divinité invoquée. Il n'y a pas une personne qui ordonne et une divinité à laquelle l'on ordonne quelque chose. La projection de cette opposition sur le domaine du divin consiste en la translation des modes d'activité qui ont lieu depuis l'extériorité de l'objet à un ordre qui transcende le niveau des entités constituées l'une en face de l'autre. Cela nous porte à conclure qu'il est nécessaire de rejeter la mauvaise compréhension qui voit dans le symbole un pont entre l'âme et la réalité divine constituée comme une altérité face à elle.

Finalement nous concluons que le mode de libération que facilite le symbole dans l'âme n'a pas lieu depuis le domaine dual de la référence externe. La dualité nécessaire pour une compréhension où quelque chose d'extérieur viendrait libérer l'âme et la mettre en contact avec la divinité comme un être face à elle n'a pas lieu d'être dans le mode unitif de l'activité divine où s'incardine la nature du symbole.

Nous aboutissons, alors, à la question autour de laquelle s'inscrit la recherche développée dans cette troisième partie de notre étude : Supposant l'impossibilité que rien d'extérieur ne puisse venir créer dans l'âme une union au divin qui lui aurait été usurpée, si rien ne peut venir produire en elle une union qui lui est inhérente et qui embrasse son essence même d'une façon intemporelle, quelle est la fonction propre du symbole ?

### *3.3. Le symbole : itinéraire de libération de l'âme.*

À ce propos, nous concluons que la fonction du symbole doit être interprétée depuis un changement de perspective prenant en compte de façon simultanée les réflexions que Jamblique mène à terme concernant la nature du divin, la nature de

l'âme et la nature du symbole, en tant que paramètres qui s'entrelacent et s'appartiennent depuis leur matrice même. Dans cette philosophie, il n'y a pas lieu de considérer l'âme en marge de sa profonde constitution divine, tel que cela n'a aucun sens de considérer le symbolique sans placer dans un premier plan son intime lien au divin et à la nature même de l'âme.

Notre étude nous permet de conclure, en ce sens, que la fonction du symbole doit être comprise depuis la tâche fondamentale proposée par Jamblique : frayer un chemin vers la plénitude de l'âme qui émerge dans son ouverture à la contemplation du divin, où nous avons « ce que nous sommes ». La prétention que l'âme entre en contact avec quelque chose de différent ou que l'on trouve une façon d'influer sur le destin des hommes, sur la divinité ou sur la réalité se trouve loin de sa compréhension du symbole.

Nous concluons, donc, que le symbole est proposé comme une voie de libération de la perception de l'âme des multiples empêchements qui voilent l'expérience inaugurale qui la constitue. Une voie de libération par rapport à la fragmentation où l'âme se trouve immergée, soumise au lien des passions, esclave dans sa capacité d'expérience, aliénée par rapport à elle-même, au lien unitif qui la constitue. Le sens du symbolique se trouve dans la recherche des médiations qui facilitent l'ouverture de l'âme à la contemplation où elle trouve son être le plus profond. Il ne s'agit pas de trouver un pont vers une réalité autre mais de faciliter le virement libérateur de la vision de l'âme qui s'entend à la fois comme un retour de l'âme au divin et comme un retour à sa nature première.

Ici, émerge une série de conclusions, la première d'entre elles fait référence au fait que Jamblique n'abandonne pas les médiations qui se trouvent dans l'œuvre platonicienne dans l'ordre de concevoir ce virement libérateur de la vision de l'âme. Celui-ci assume, en son noyau même, les méthodes de libération de l'âme et d'ouverture à la contemplation qui se trouvent en elle, étendant son sens interne à la propre valeur du symbolique. La contemplation de l'Univers comme un moyen privilégié de l'ordonnance de l'âme que nous trouvons dans le *Timée* platonicien constitue pour Jamblique un pilier fondamental. L'étude détenue des textes nous mène à conclure que la fonctionnalité propre du symbole est interprétée à partir du processus

qui facilite dans l'âme son ouverture à l'ordre primordial de l'Univers. De même, l'Univers acquiert une valeur symbolique en tant que manifestation de l'ordre divin qui a le pouvoir de faciliter ce virement libérateur. En ce sens, nous pourrions parler de l'Univers comme d'un symbole naturel que le symbole théurgique cherche à refléter dans l'ordre du rituel, imitant sa puissance et le processus qu'il est capable de faciliter dans l'âme de l'homme dans sa beauté et son équilibre immanent.

La deuxième conclusion, qui découle de l'antérieure, est que le processus ouvert par le symbole en vient à s'incarner dans la puissance créatrice du réel dans son double mouvement. D'un côté, il développe l'immense richesse des formes naturelles comme une manifestation des principes intelligibles. D'un autre côté, le fait de douer de manifestation les principes intelligibles constitue une voie ouverte de retour de tous les niveaux du réel à son propre fondement divin.

La troisième conclusion à extraire concernant ce point est que le caractère médiateur du symbole consiste en sa puissance pour attirer l'âme vers le lieu même de sa ressemblance au divin. Ce chemin qu'ouvre le symbole vers l'émergence de la ressemblance primordiale de l'âme au divin est véhiculé par la *μίμησις*, en tant que réalisation effective de l'ordre propre au divin dans l'âme. Le symbole devient, ainsi, un itinéraire de l'ordonnance et de l'équilibre de l'âme, qui cherche le surgissement graduel de sa plus haute puissance de contemplation.

La quatrième conclusion, concernant la fonction propre du symbole, fait référence à sa puissance transformatrice. Cette puissance transformatrice du symbole se doit à sa capacité pour connecter avec le centre même de l'âme, avec sa qualité divine. L'âme face à la perception que lui offre le symbole se sent attirée par quelque chose qu'elle ressent comme sienne avant le temps et l'oubli. Le symbole meut l'âme non pas comme quelque chose d'étrange lui apportant des nouvelles de quelque chose de lointain. Il la meut car il lui apporte des nouvelles de son propre intérieur en enlaçant avec celui-ci et l'attirant vers ce retour graduellement.

La cinquième conclusion est que la puissance active du symbole s'occupe de toutes les facultés et puissances animiques car elle les transcende toutes et se trouve, dans son noyau même, enracinée aux principes originaires où l'âme est constitué de

façon essentielle. Le symbole garde en soi l'activité profonde d'un espace unitif qui a le pouvoir de libérer l'âme, de douer d'un ordre et équilibre toutes ses facultés.

La sixième conclusion concerne le fait que le symbole est toujours lié à un processus dynamique : Sa façon de rendre présente la contemplation unitive qui le fonde consiste en alchimiser le regard de l'âme, en une transmutation intérieure de sa capacité d'expérience.

La septième conclusion a avoir avec le fait que le symbole est une médiation absente. Sa finalité est de disparaître car il conduit l'âme à une contemplation où il n'y a pas deux entités. En accédant au noyau même du symbole, l'âme contemple sa nature divine. Celui-ci présente à l'âme une image de soi-même dont l'attraction produit chez elle une croissante intériorisation.

La huitième conclusion, en rapport avec les antérieures, est que la dynamique qu'encourage le symbole se fonde sur sa capacité à manifester de façon active la qualité divine de l'âme. Cette dynamique s'accomplit, ainsi, à travers le pouvoir d'attraction que le semblable ressent pour le semblable. La fonction du symbole est une fonction intérieure qui n'est pas promue par quelque chose d'étrange ni déployé sur rien d'étrange qui n'a pas lieu dans l'altérité mais dans la ressemblance.

La neuvième conclusion est que le caractère actif du symbole se doit à sa capacité à mesurer cette ressemblance ineffable de sorte que l'âme s'y ouvre graduellement. Celui-ci l'attire dans le juste point de tension où l'âme peut soutenir son regard et l'agrandir. Ce travail de fine alchimie, de délicate attraction qui ouvre la vision de l'âme sans la contraindre s'établit dans le symbole.

La dixième conclusion est que le symbole peut être considéré comme une stratégie divine d'attraction de l'âme. Le symbole accompagne l'âme dans cet itinéraire d'élévation, qui ne consiste pas en une ascension spatio-temporelle mais en un processus graduel d'intériorisation et d'approfondissement dans sa propre constitution divine.

La onzième conclusion, en rapport aux antérieures, concerne le fait que la libération visée par le symbole n'est pas étrangère à l'âme. La nature première de l'âme est libre dans sa qualité même, elle ne se trouve rattachée à rien car elle précède ontologiquement tout ce qui doit être créé dans le temps. La liberté incréée qui fournit à l'âme une vie pleine se trouve dans la racine même de son essence. Le symbole remet à l'âme une liberté qui lui appartient à part entière : il reflète cette liberté atemporelle à la mesure même de l'âme. Le processus de libération que facilite le symbole provient de l'identité la plus profonde de l'âme. Si l'âme ne prévoyait pas dans le symbole une plénitude et une puissance qui lui est familière, avant elle-même, elle ne pourrait pas suivre le chemin que celui-ci lui remet.

La dernière conclusion, à propos de ce point, concerne le noyau de sens de base duquel part ce que nous avons dit jusqu'à présent par rapport à la fonction propre du symbole. Nous voulons dire que l'identité première de l'âme est la source du symbolique. Le fait que le symbole laisse entrevoir un être plus élevé, un sentir plus profond et plus authentique, qui appartient à l'âme dans le plus profond d'elle-même telle que son identité propre, est la base de la fonctionnalité symbolique :

- La puissance active du symbole réside dans la qualité intellectuelle de l'essence de l'âme.
- Sa fonction spécifique, dans le mode par lequel le symbole facilite un processus d'ouverture du regard de l'âme envers cette identité profonde qui est libre de son propre noyau.

Une fois arrivés, dans notre étude à cette clé herméneutique fondamentale : c'est la propre qualité divine de l'âme qui se reflète dans le symbole, c'est sa propre essence libre qui libère son regard à travers la mesure que le symbole lui fournit, une fois que nous avons éclairci que la libération que le symbole facilite dans l'âme s'établit dans sa capacité pour rapprocher progressivement, de façon graduelle, cet équilibre primordial et cette nature première, une fois que nous avons établi ces piliers qui soutiennent la fonction symbolique, nous avons fait une recherche de la qualité de l'itinéraire que facilite le symbole dans l'âme.

Dans le chemin ouvert par le symbole, nous avons montré trois phases décisives, chacune d'entre elles met en relief l'évolution dynamique que profile le caractère épistémique du symbole. Ce sont les suivantes : Catharsis, mort et réminiscence. Nous allons extraire les conclusions de chacune d'entre elles afin de fournir une vision synoptique de ce processus.

(1) De l'étude de la première phase de ce processus épistémique de transformation que fournit le symbole, nous devons extraire une série de conclusions fondamentales. La première d'entre elles est que le processus actif que suscite le symbole ne consiste pas en l'ajout de rien de nouveau à l'âme, ni à la mettre en contact avec un dieu extérieur, étranger à elle-même. Au contraire, il consiste à encourager un itinéraire de purification de son regard, de chacune de ses puissances, de façon que sa capacité d'expérience s'ouvre à sa nature propre, à sa contemplation originaire et à sa constitution divine.

La deuxième conclusion, en ce sens, est que le processus de catharsis qu'encourage le symbole, enfonçant ses racines dans la qualité intellectuelle de l'essence de l'âme, inaugure une dynamique de mobilisation de toutes les puissances animiques. Toutes se voient transformées dans l'attraction qu'engendre l'équilibre originaire qu'exprime le symbole, récupérant son propre ordre.

La troisième conclusion, découlant de l'antérieure, est que nous pouvons parler de divers aspects ou domaines de la catharsis que fournit le symbole, prenant toujours en compte qu'ils s'impliquent et s'appartiennent profondément. Ces différents niveaux dans lesquels fonctionne la catharsis ouverte par la dynamique symbolique peuvent être explicités de la façon suivante :

- Le niveau de la sensibilité où a lieu une purification du sentir de l'âme.
- Le niveau du désir et de la volonté où a lieu une purification de *l'eros*.
- Le niveau passionnel où est encouragée une purification des passions.
- Le niveau logico-représentatif où est facilité un dessaisissement des modes erronés de représentation.

Nous nous occuperons des conclusions qui découlent du traitement de chacun de ces niveaux :

(a) Concernant le premier niveau, la première conclusion qui apparaît est que, dans la proximité de la qualité intellectuelle que porte le symbole, la sensibilité de l'âme s'intériorise et s'unifie pour déboucher sur sa source. Le pouvoir d'attraction que le symbole exerce sur elle engendre un dessaisissement progressif de la multiplicité extérieure. Dans ce processus, les sens sont intériorisés, ayant lieu une unification progressive de la sensibilité. Ceux-ci cessent d'être renvoyés vers l'extérieur percevant l'objet depuis la dualité de ce qui est présenté comme étant constitué face à soi.

La deuxième conclusion remarque que ce que l'âme perçoit dans le symbole est une expression opérationnelle qui la tend et l'intériorise, qui meut sa capacité d'unification à une plus grande intensité. Son sentir s'unifie graduellement jusqu'à adhérer à ce qui est porté par le symbole : le savoir intellectif qui conforme l'essence même de l'âme. Ce savoir n'a pas lieu dans l'insensibilisation de l'âme mais dans l'ouverture de la sensibilité à l'infinie puissance de l'intellect. La purification de la sensibilité que fournit le processus ouvert par le symbole ne consiste pas dans l'extirpation du sentir de l'âme mais dans son intensification et sa plénitude.

(b) Par rapport au second niveau où opère la catharsis que la dynamique symbolique facilite, celui du désir et de la volonté, nous devons extraire les conclusions suivantes. La première d'entre elles est que la catharsis du désir accompagne la catharsis de la sensibilité, toutes deux s'impliquent intimement : À mesure que la sensibilité s'intériorise et s'unifie le désir se dessaisit par rapport aux pulsions avec lesquelles il était arrivé à s'identifier.

La deuxième conclusion est que l'attraction qui procède de la contemplation que porte le symbole engendre une purification graduelle de l'*eros* de l'âme. Celui-ci s'unifie et s'intériorise, se détachant de tout objet. Il retourne, ainsi, à sa qualité première, devenant un désir profond de l'âme de par sa nature originare. Ce désir est un désir sans objet, qui ne tend vers rien de l'extérieur, conformé face à l'âme venant rétablir quelque carence.

La troisième conclusion est que la catharsis de l'*eros* qui promeut l'itinéraire symbolique ne cherche pas à extirper la puissance du désir de l'âme. Au contraire, elle a pour finalité sa libération par rapport à tout ce qui l'empêche et la fragmente, facilitant l'émergence dans l'âme d'un désir ferme de par sa propre qualité intelligible où se conforment les raisons primordiales de la réalité.

La quatrième conclusion est que la purification du désir est accompagnée d'une catharsis de la volonté : dans cet exercice de dessaisissement que promeut le symbole, la volonté cesse d'être rattachée à l'extériorité de l'objet, soumise aux pulsions auxquelles s'identifiait la puissance désidérative. Dans le dessaisissement concernant ces pulsions, la volonté se libère et s'intériorise, accompagnant le désir dans sa tendance vers l'intelligible.

La cinquième conclusion concerne le fait que l'expérience unitive de la contemplation constitue un vouloir intemporel de la volonté, une tendance simple vers sa propre source primordiale. La libération de la volonté que procure le symbole est une libération intérieure qui comporte la restauration graduelle de cette disposition originaire de la volonté. Il s'agit d'une catharsis qui permet l'émergence de son rattachement à la contemplation intelligible où sont trouvés son origine et son fondement premier.

La sixième conclusion en rapport à l'antérieure est que la volonté divine que réveillent les symboles n'est pas une volonté particulière hypostasiée, projetée sur le divin. Il ne s'agit pas d'une volonté appartenant à un sujet-dieu constitué face à la réalité, de façon qu'il veuille ou non quelque chose de différent à lui-même. Il ne s'agit pas du fait que les dieux soient endormis quelque part en attendant que les symboles réveillent leur volonté pour commencer à l'exécuter au bénéfice d'un homme déterminé. Cette compréhension est fortement réfutée tout le long du *De Mysteriis*.

La septième conclusion fait référence à ce que la volonté divine que réveillent les symboles constitue un assentiment intemporel à la liberté de l'essence : La volonté dans son ouverture à la contemplation de l'intellect s'est ouverte à l'immense puissance créatrice qui développe le réel. Son vouloir est un vouloir universel, un assentiment sans contraire à la profondeur intelligible du réel.

La huitième conclusion est que la catharsis que fournit le symbole centre graduellement la volonté dans le présent. Celle-ci, dans sa pleine assomption du réel, en tant qu'expression de l'intelligible, cesse de déplacer son activité dans le passé ou dans le futur. Son ouverture à la contemplation la relie à la profondeur intelligible de la réalité, faisant naître en elle un amour inconditionné envers l'événement.

La dernière conclusion, en ce sens, est que la puissance opérationnelle du symbole facilite dans l'âme l'exercice d'une disposition d'observation du présent qui est signalée par Jamblique comme l'unique aide nécessaire dans son ouverture au divin.

(c) Nous allons maintenant extraire les conclusions du troisième niveau où opère la dynamique symbolique, nous faisons référence à la catharsis que suscite le symbole au niveau passionnel. La première conclusion, concernant ce point, est que la nature intellectuelle du symbole agit dans ce domaine en encourageant le dessaisissement de l'âme par rapport aux passions qui surgissent en elle, rattachées à sa structure personnelle.

La seconde conclusion est que ce dessaisissement ne consiste pas en un rejet des passions depuis la volonté particulière mais en une désidentification des mêmes qui accompagne l'immersion de l'âme dans sa propre nature première.

La troisième conclusion est que la catharsis que suscite le symbole dans l'âme a une dimension étique indissociable : Ce processus de purification laisse à découvert les vertus primordiales de l'âme.

(d) En ce qui concerne le niveau qu'il nous reste à traiter, le niveau logico-représentatif, nous mettons en relief les conclusions suivantes. La première d'entre elles est que la dynamique symbolique provoque dans ce domaine un dessaisissement des modes humains de représentation, un dépassement de la faculté logique qui est accompagnée de l'ouverture de l'âme à la contemplation. Cette catharsis est associée à l'irruption dans un niveau d'expérience supérieure qui conforme la source même de la santé de la faculté discursive.

La deuxième conclusion est que l'irruption de niveaux épistémiques qui transcendent toute discursivité, favorisée par le symbole, ne constitue, en aucun cas, un contraire ou une négation de la rationalité. Au contraire, elle conforme la plénitude d'une expérience épistémique où se trouve l'origine même de l'équilibre de toutes les puissances.

La troisième conclusion, en rapport à l'antérieure, énonce que, dans ce domaine, nous trouvons deux aspects de la purification :

- La catharsis des modes de connaissance logiques dans l'irruption dans une expérience unitive qui les transcende dans leur noyau même sans être leur contraire.

- La catharsis de la faculté logique dans son propre domaine de déploiement. A ce niveau a lieu un dessaisissement de la puissance discursive par rapport aux fausses opinions auxquelles elle donnait son assentiment dans le contexte d'une perception précaire.

La dernière conclusion en rapport au caractère purificateur du symbole nous porte à reconnaître que celui-ci constitue une invocation, un appel à une immersion de l'âme dans sa propre nature première. Cette invocation a un grand pouvoir guérisseur sur l'âme, elle conforme un itinéraire de purification qui la conduit à un contact croissant avec l'immense beauté de sa qualité originare. Cette qualité qui confère de la santé et de l'équilibre à toutes les facultés animiques.

(2) Nous allons maintenant extraire les conclusions de la deuxième phase ou du deuxième aspect de l'itinéraire épistémique ouvert par la dynamique symbolique. Cette phase est reliée à la mort que l'âme traverse dans ce processus. La première conclusion, en ce sens, énonce que le symbole cherche à subvertir le centre perceptif de l'âme, il cherche à ouvrir sa condition particulière à l'universalité du savoir contemplatif qui la constitue en son essence même. Cette ouverture de la condition particulière est vécue par l'âme comme une mort : Celle-ci a abandonné la perception qui correspond à l'extériorité de l'objet, les pulsions et passions qu'elle considérait comme siennes, la discursivité qu'elle considérait comme le plus haut degré de

connaissance. Il ne reste plus rien de ce qu'elle avait associé à son identité jusqu'alors ni des modes d'expérience qui lui étaient propres.

La seconde conclusion, en rapport à l'antérieure, est que le processus de dessaisissement et d'intériorisation des puissances animiques que facilite le processus ouvert par le symbole constitue un mode de mort déterminé : celle qui conduit à la libération de l'âme par rapport au lien des passions, par rapport à un mode précaire de perception et de vie.

(3) En dernier lieu, nous traiterons les conclusions qui nous ont été dévoilées concernant la troisième phase du chemin épistémique qu'ouvre le symbole. Nous nous référons au processus de réminiscence que culmine cet itinéraire. La première conclusion dont nous devons nous occuper a avoir avec le fait que le mode de transformation que le symbole facilite à travers les phases antérieures implique, dans l'âme, l'émergence de la réminiscence active de la plénitude de sa vie première et de la contemplation qui lui appartient à part entière.

La deuxième conclusion est que la qualité de cette contemplation unitive constitue la mémoire primordiale de l'âme : dans cette mémoire demeure son essence. De là que le souvenir actif que le symbole favorise consiste en une unification de l'âme avec sa propre essence, avec ce que nous sommes.

La troisième conclusion concerne le fait que la finalité ultime de la dynamique symbolique consiste à mettre l'âme en contact avec cette contemplation unitive qui implique pour elle un souvenir d'une grande envergure. Le symbole soutient ce délicat processus lors duquel l'âme s'ouvre graduellement à la mémoire primordiale qui la conforme, en l'actualisant comme une expérience présente de sa qualité divine.

La quatrième conclusion est que cette mémoire, dans sa qualité originare, inaugurale, rompt toute ligne temporelle. Il ne s'agit pas d'un souvenir qui appartient à l'ordre du temps mais d'une expérience archaïque, ontologiquement antérieure à l'avant ou à l'après.

La dernière conclusion, en ce sens, est que la nature de l'anamnèse que poursuit la philosophie platonicienne depuis ses origines se trouve dans la racine même de la compréhension du symbole. Celui-ci, dans sa puissance opérationnelle, ouvre une voie de réminiscence de soi, profondément reliée à celle qu'ouvre la contemplation de la beauté dans toute la tradition platonicienne.

Au début, nous n'avons pas voulu commencer notre étude en donnant une définition du symbole dans l'ordre de nous rapprocher à son sens à travers les textes, dans son propre contexte et de première main. Tout le long de notre trajet, de notre recherche dans le *De Mysteriis*, nous avons eu l'occasion de nous rendre compte de la complexité de son sens. Le sens profond du symbole enveloppe toute une ontologie, une anthropologie et une théorie de la connaissance. Ce n'est qu'à partir de la connaissance de tous les paramètres qui sont impliqués dans la dynamique qu'instaure le symbole que nous pouvons avoir une vision un tant soit peu solide de la nature et de la fonction du symbolique dans la pensée de Jamblique. Sa dimension, l'ampleur de sa qualité propre, de son énorme envergure, ne peuvent être renfermées dans une définition. Cependant, tenant cela toujours en compte, nous aimerions clore ces conclusions relatives à la fonction et à la nature du symbole en proposant une définition approximative qui nous semble adéquate.

Tel que nous l'avons déjà vu au commencement de notre approche du symbole dans le *De Mysteriis*, dans cette œuvre, nous trouvons deux types de symboles : Le symbole analogique que nous pourrions considérer comme appartenant à un genre mineur et le symbole unitif qui constitue le centre même des réflexions tournant autour du symbolique que Jamblique mène à bien et qui a absorbé la plus grande partie de notre attention. Le premier pourrait être défini comme une image qui peut être versée dans l'ordre du discours, ayant la capacité de faire référence, à travers la ressemblance, à une information non sensible concernant le divin. Ce genre de symbole mobilise la capacité de compréhension de l'âme depuis le domaine prédicatif. Le deuxième genre, le symbole unitif qui, comme nous l'avons dit, occupe le centre même des réflexions concernant le symbolique que nous trouvons dans le *De Mysteriis*, pourrait être défini comme le domaine de convergence entre le sensible et l'intelligible qui, dans son paraître, engendre une tension transformatrice dans l'âme capable d'intensifier sa capacité d'unification, provoquant son ouverture à l'ordre intelligible.

Au début de notre étude, nous signalons la signification du symbole que nous trouvons dans l'œuvre de Paul Ricœur, comme représentatif d'une des visions contemporaines du symbole. À la fin de notre parcours, se sont ses convergences et ses distances qui par elles-mêmes émergent en relation à la compréhension du symbolique que nous trouvons dans le *De Mysteriis*. Rappelons la définition proposée par Paul Ricœur: « J'appelle symbole toute structure de signification où un sens direct, primaire, littéral désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier. » Ce profil se rapproche de la définition du symbole analogique mais il ne rend pas clairement compte de la nature du symbole unitif, du symbole proprement théurgique. Dans ce dernier, la convergence présente, actuelle, opérationnelle du domaine intelligible qui se manifeste dans le symbole, le douant d'un pouvoir transformateur et libérateur du regard de l'âme s'avère fondamental. Autrement dit, le sens de ce genre de symbole n'est pas de l'ordre du concept mais de l'ordre de l'intellect. La manière la plus adéquate pour nous rapprocher de son sens, de sa fonction propre est, comme nous l'avons déjà signalé, à travers la signification de la beauté dans la tradition platonicienne. Celle-ci, tout comme le symbole unitif, est capable de manifester dans le sensible, un reflet opérant actif de l'intelligible qui engendre une tension transformatrice sur l'âme, l'attirant doucement vers la contemplation de l'intellect.

#### 3.4. *La relation entre la philosophie et la théurgie : symbole et beauté.*

Finalement, une fois assises les clés herméneutiques pour une compréhension du symbole dans le *De Mysteriis* de Jamblique et une fois développée la notion du symbolique qui découle de l'application de ces clés interprétatives, il nous restait à approfondir la polémique relation entre la philosophie et la théurgie. Nous y consacrons le dernier chapitre de notre thèse en guise de conclusion de la recherche que nous avons menée à terme le long de ces pages. Nous allons extraire, pour terminer, les conclusions les plus importantes à ce sujet. La première conclusion concerne le besoin de prendre en considération la compréhension de la philosophie à partir de laquelle nous devons partir pour établir cette relation. Normalement, l'on part d'une compréhension de la philosophie en tant que travail de concept, de discours prédicatif ou en tant que simple doxographie. Cette compréhension se projette

inconsciemment sur la philosophie classique et empêche une vision objective permettant de savoir quelle peut être la relation entre la philosophie et la théurgie.

La deuxième conclusion, à ce propos, est que la philosophie platonicienne avant de se montrer comme un discours, se montre comme une dialectique active de la beauté qui cherche à ouvrir la vision de l'âme à la contemplation des principes divins du réel. Elle s'offre comme un chemin actif de libération de l'âme. A partir de l'étude des textes, nous devons conclure que cette notion de l'authentique philosophie en tant que chemin opérant de libération et de transformation de l'âme est partagée par Jamblique dans son *Protreptique* et fonde les bases d'une compréhension profonde de la relation entre la philosophie et la théurgie.

La troisième conclusion concerne le fait que la notion de théurgie que nous trouvons dans le *De Mysteriis* se trace sur le plan de l'authentique philosophie comme un chemin de libération du regard de l'âme : Sa méthode, sa puissance de transformation de l'âme, de purification et de libération de la plus haute faculté de contemplation, sa capacité pour ouvrir une voie d'accès au divin, sont comprises depuis la méthode et le pouvoir de transformation de l'âme de la philosophie platonicienne. La notion de la théurgie que nous trouvons dans le *De Mysteriis* 10.7 allait en parallèle avec la notion de l'authentique philosophie que nous trouvons dans *Protreptique* 70.10. Jamblique trouve une clé de compréhension de la théurgie dans sa notion de philosophie authentique en tant qu'itinéraire de purification et de libération de l'âme. Ce chemin de transformation du regard de l'âme oriente son herméneutique des pratiques rituelles.

La quatrième conclusion, en ce sens, est que ni la philosophie authentique n'est conçue comme un simple discours, ni la théurgie n'est conçue comme une pratique irrationnelle qui agirait sur les dieux, une conception fortement réfutée par Jamblique comme l'un des malentendus qui font obstacle à une compréhension profonde du rituel. La théurgie et le caractère symbolique des pratiques rituelles agissent sur le regard de l'homme : sur sa capacité d'ouverture à la puissance immense du divin.

La cinquième conclusion est que la théurgie partage la finalité de la philosophie platonicienne : libérer l'homme des cavernes de ses propres passions en tant que voie

vers la contemplation du divin. Le théurge, comme le philosophe, est celui qui s'est libéré des passions, qui a ordonné son âme dans la cohabitation avec le divin. La tâche même du chemin de transformation proposé par la philosophie, ordonner l'âme conformément à l'ordonnance et à l'équilibre propre du divin, illumine la compréhension de la fonctionnalité de la théurgie.

La sixième conclusion est que Jamblique, prenant dans le noyau même de leur sens les médiations que propose la philosophie platonicienne, étend leur puissance au domaine du symbolique. Celui-ci étend le pouvoir d'ordonnance de l'âme que possède la contemplation de l'harmonie de l'univers et le pouvoir d'attraction de la beauté à la compréhension de la puissance symbolique des pratiques rituelles. La fonctionnalité propre, la conception et le sens des médiations symboliques que déploie la théurgie sont interprétés à partir des médiations visées par la philosophie platonicienne. Celui-ci y prend sa source d'inspiration pour développer une exégèse puissante des pratiques rituelles, de leur caractère symbolique, les douant d'une valeur épistémique et d'une dignité conformes à sa compréhension de la sagesse en tant que chemin vers la contemplation du divin à travers la purification et la libération de l'âme. Le processus d'attraction qu'exerce la beauté sur le regard de l'âme, la puissance pour faciliter son immersion dans la qualité intelligible du réel, marque le sol de compréhension de la dynamique symbolique.

La septième conclusion concerne le fait qu'un autre élément à prendre en compte pour situer sous la lumière adéquate la relation existante entre la philosophie et la théurgie est le recours au domaine des Mystères que nous trouvons dans l'œuvre platonicienne. Platon se sert, dans des passages clés de son œuvre, du langage des Mystères pour rapporter la méthode et l'expérience culminante à laquelle aspire la philosophie. Jamblique s'incardine dans un courant de philosophie qui n'a jamais été étranger au monde des Mystères. Celui-ci n'établit aucune rupture à ce sujet mais approfondit la tâche de réfléchir sur la relation entre la philosophie et le caractère symbolique du rituel depuis la convergence de langages déjà envisagée par l'œuvre platonicienne : Platon emploie le langage des Mystères pour mettre en relief sa compréhension de la philosophie, de sa méthode, de sa finalité. Jamblique se place dans cette convergence pour essayer le même mouvement mais sous un nouvel accent : tenter une véritable exégèse des rituels païens, de leur sens, prenant en compte la

compréhension platonicienne de l'authentique philosophie en tant que clé herméneutique.

La huitième conclusion met en relief l'importance de prendre en compte le contexte socio-politique pour valoriser le génie philosophique de Jamblique, sa valeur et sa propre essence. Celui-ci, loin d'introduire la philosophie dans quelque mouvement irrationnel, a le courage d'entreprendre l'exégèse des pratiques rituelles du monde païen, de les douer de sens et d'une dignité épistémique depuis sa compréhension de la philosophie authentique en tant qu'itinéraire ouvert vers la contemplation du divin. Il met l'accent sur cette herméneutique du caractère symbolique du rituel à cause d'une urgente nécessité historique : renverser le processus d'ascension du christianisme qui en finira, à la fin, avec la cosmovision hellénistique à laquelle appartenaient aussi bien la philosophie de l'Académie que les Mystères d'Éleusis.

Nous mettons un terme aux conclusions de notre étude en soulignant le besoin d'une voie herméneutique capable de pénétrer dans le sens de la relation entre la philosophie et la théurgie dans l'œuvre de Jamblique. Une voie appréciant la convergence entre l'itinéraire de l'authentique philosophie recueilli dans le *Protreptique* et l'itinéraire de la théurgie proposé dans le *De Mysteriis*. Une voie qui met en relief le profond lien existant entre les médiations déployées par la philosophie authentique et celles déployées par la théurgie, le profond rattachement entre le symbole et la beauté. Voilà la perspective que nous avons essayé de dévoiler, en prétendant contribuer par cela à une meilleure compréhension de la pensée de Jamblique, écartant l'ombre de l'irrationalité. Une ombre qui a obscurci l'œuvre d'un philosophe engagé dans son temps qui essaye de donner une réponse au déclin d'un monde qui encore aujourd'hui réveille les aspirations et les nostalgies les plus enterrées de l'homme européen. Un monde aussi bien complexe que passionnant qui éclaira une vision de l'œuvre platonicienne influençant, d'une manière ou d'une autre, une partie importante de la pensée occidentale.

## **BIBLIOGRAFÍA.**

## I. EDICIONES Y TRADUCCIONES DEL *DE MYSTERIIS*.

GALE Thomas (ed.) *Iamblichi Chalcidensis ex Coele-Syria de mysteriis liber*, Oxford, 1678 (editio princeps).

PARTHEY Gustavo (ed. y trad.) *Iamblichi De Mysteriis liber*. Ad fidem codicum manu scriptorum rec. Gustavus Parthey, Berolini, 1857. (impr. Anast. Amsterdam, 1965)

FICINO M. (trad.) *Iamblichi De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldeorum, Assiriorum, Venetiis*, 1497.

SCUTELLIO N. (trad.) *Iamblichi De Mysteriis Aegyptiorum, Romae*, 1556.

TAYLOR Th. (trad.) *Iamblichus, on the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, Chiswick, 1821.

QUILLARD P. (trad.) *Le livre de Jámblique sur les mystères des Egyptiens, des Chaldéens et des Assyriens*, París, 1895.

WILDER A. (trad.) *Iamblichus, Theurgia or the Egyptian Mysteries*, Londres, 1911.

HOPFNER Th. (trad.) *Über die Geheimlehren von Iamblichus*, Leipzig, 1922.

PLACES É. des (ed. y trad.) *Les Mystères d'Égypte*, París : Les Belles Lettres, 1966.

SODANO A. R. (trad.) *Giamblico, I Misteri Egiziani, Abammone Lettera a Porfirio*, Milán: Rusconi, 1984.

RAMOS JURADO E. A. (trad.) *Jámblico, Sobre los Misterios Egipcios*, Madrid: Gredos, 1997.

MORESCHINI C. (trad.) *Giamblico, I misteri degli Egiziani*, Milán: Rizzoli, 2003.

DILLON J.M., CLARKE E.C. y HERSHBELL (trad.) *Iamblichus: De Mysteriis*, Boston: Brill, 2004.

BROZE M. y VAN LIEFFERINGE C. (trad.) *Jamblique, Les mystères d'Égypte : réponse d'Abamon à la lettre de Porphyre à Anèbon*, Bruselas : Ousia, 2009.

## II. EDICIONES Y TRADUCCIONES DE OTRAS OBRAS DE JÁMBLICO.

*De Vita Pythagorica*.

ARCERIUS THEODORETUS J. (ed.) *Iamblichi De vita Pythagorae et Protrepticae orationes*, edidit Jo. Arcerius Theodoretus, Franekerae, 1598 (editio princeps).

- KUSTERUS L. (ed.) *Iamblichi De vita Pythagorica Liber*, Amstelodami, 1707.
- WESTERMANN A. (ed.) *Iamblichi Vita Pythagorae*. París, 1862.
- NAUCK A. (ed) *De vita Phythagorica Liber ad fidem codicis Florentini recensuit* Aug. Nauck, San Petersburgo, 1884.
- DEUBNER L. (ed.) *De vita Pythagorica Liber*, Leipzig, 1937.
- TAYLOR T. (trad.) *Iamblichus. Life of Pythagoras*, Londres, 1818.
- ALBRECH M. (trad.) *Iamblichos, Pythagoras. Legende, Lehre, Lebensgestaltung*, Zürich-Stuttgart, 1963.
- CLARK G. (trad.) *Iamblichus, On the Pythagorean Life*, Liverpool: Liverpool University Press, 1989.
- GIANGIULIO M. (trad.) *Giamblico, La vita pitagorica*, Milán: Rizzoli, 1991.
- RAMOS JURADO E. A. (trad.) *Jámblico, Vida pitagórica*, Madrid: Etnos, 1991.
- DILLON J., HERSHBELL J. (trad.) *On the Pythagorean way of life*, Atlanta: Scholars Press, 1991.
- BRISSON L., SEGONDS A. PH. (trad.) *Jamblique, Vie de Pythagore*, París : Les Belles Lettres, 1996.
- PERIAGO M. (trad.) *Jámblico, Vida Pitagórica*, Madrid: Gredos, 2003.
- ROMANO F. (trad.) Vida di Pitagora, en *Summa Pitagorica*, Milán: Bompiani, 2006.
- Protrepticus.*
- PISTELLI H. (ed.) *Iamblichi Protrepticus ad fidem codicis Florentini edidit Herm. Pistelli*, Leipzig, 1888.
- PLACES E. des. (ed. y trad.) *Jamblique, Protreptique*, París : Les Belles Lettres, 1986.
- SCHÖNBERGER O. (trad) *Aufruf zur Philosophie*, Würzburg : Königshausen und Neumann, 1984.
- MOORE T. (trad.) *The exhortation to philosophy: including the Letters of Iamblichus and Proclus' Commentary on the chaldean oracles*, Grand Rapids Mich., 1988.
- PERIAGO M. (trad.) *Jámblico. Protréptico*, Madrid: Gredos, 2003.
- ROMANO F. (trad.) Escortazione alla filosofia, en *Summa Pitagorica*, Milán: Bompiani, 2006.

*De communi mathematica scientia.*

FRIIS I. G. (ed.) *Iamblichus. De generali mathematicum scientia*, graece et latine, en: Iac. G. *Introductio in Iamblichi librum tertium de generali mathematicum scientia*, Hafniae, 1790.

FESTA N. (ed.) *De communi mathematica scientia liber*, ad fidem codicis Florentini edidit Nic. Festa, Lipsiae, 1891.

ROMANO F. (trad.) *Giamblico. La scienza matematica comune*, en *Il numero e il divino*, Milán: Rusconi, 1990.

*In Nicomachi Arithmetican introductionem.*

TENNULIUS S. (ed. y trad.) *Iamblichus Chalcidensis, in Nicomachi Geraseni Arithmetican introductionem et de Fato*, Arnhemiae, 1668.

PISTELLI H. (ed.) *In Nicomachi Arithmetican introductionem Liber*, ad fidem codicis Florentini edidit Herm. Pistelli, Lipsiae, 1894.

ROMANO F. (trad.) *Giamblico. L'Introduzione aritmetica di Nicomaco*, en *Il numero e il divino*, Milán, 1990.

*Theologumena arithmeticae.*

AST F. (ed.) *Iamblichi Theologumena arithmeticae*, Accedunt Nicomachi Geraseni arithmeticae libri II, Lipsiae, 1817.

FALCO V. (ed.) *Iamblichi Theologumena arithmeticae*, Lipsiae, 1922.

ROMANO F. (trad.) *Giamblico. La teologia dell'aritmetica*, en *Il numero e il divino*, Milán: Rusconi, 1990.

*I Libro V-VII de la Summa pitagorica.*

O'MEARA D.J. (ed. y trad.) en *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity. Appendix I. The Excerpts from Iamblichus' On Pythagoreanism V-VII in Psellus*, Oxford, 1989.

*De anima.*

Fr. apud Stobée, *Antologium*, I 48.8 (= t. I p. 317.20-318.15, ed. K Wachsmuth, Berolini, 1884); I 49.32-43 (= t. I p. 362.23-385.10 W.); I 49-65 (= t. I p. 454.10-458.21 W.); III 25.6 (= t. I p.608.25-609.3, ed. O. Hense, Berolini, 1894).

FESTUGIÈRE (trad.) en *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t.III, París : Les Belles Lettres, 1953, p. 177-248.

DILLON J. M., FINAMORE J. F. *Iamblichus. De Anima. Text, translation, and commentary*, Leiden: Brill, 2002.

*In Platonis dialogos Commentariorum Fragmenta.*

DALSGAARD LARSEN B. (ed.) en *Jamblique de Chalcis exégète et philosophe. Appendice : Testimonia et Fragmenta exegetica*, Aarhus : Universitetsforlaget, 1972.

DILLON J.M. (ed. y trad.) *Iamblichi Chalcidensis. In Platonis dialogos Commentariorum Fragmenta*, Leiden : Brill, 1973.

### III. AUTORES ANTIGUOS.

**ALCÍNOO.** *Alcinoou Didaskalikos ton Platonos dogmaton, in Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, (ed. C.F. Hermann) vol. VI, 1853, B. G. Teubner, Leipzig, 1973.

*Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, introd., texto griego y comentarios de Jonh Whittaker, trad. francesa de Pierre Louis, París: Les Belles Lettres, 1990.

*Alcinous. The handbook of Platonism*, trad. inglesa y comentarios de J. Dillon, Oxford: Clarendon Press, 1993.

**ARISTÓTELES.** *Aristóteles Opera*, Academia Regia Borussica, Berlín, I-V, 1831-1870; I y II: *Aristotelis Graece*, texto griego (ed. Bekker).

*Acerca del alma*, introd., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1978.

*De l'âme*, introd., texto griego y trad. francesa de A. Jannone y E. Barbotin, París: Les Belles Lettres, 1966.

*Metafísica*, introd., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1994.

*Méthaphysique*, trad. francesa y comentario en dos tomos de J. Tricot, París: Vrin, 1991.

*Ética Nicomaquéa y Ética Eudemia*, introd., de Lledó I., trad. y notas de Pallí J., Madrid: Gredos, 1998.

*Protréptico*, edición bilingüe de Merino Rodríguez C., Madrid: Abada, 2006.

**DAMASCIO.** *Dubitaciones et soluciones de primis principiis, In Platonis Parmenidem, partim secundis curis recensuit, partim nunc primun edidit*, C.A. Ruelle (ed.) París, 1889.

*Damascius. Traité des Premiers principes*, vol. I : *De l'ineffable et de l'Un* ; vol. II : *De la triade et de l'unifié* ; vol. III : *De la procession de l'unifié*, texto de L.G. Westerink y trad. J. Combés, París : Les Belles Lettres, 1986-1991.

*Commentaire du Parménide de Platon*, t.I-II, ed. y trad. L.G. Westerink et J. Combés, con la colaboración de A. Ph. Segonds, París: Les Belles Lettres, 1997.

**EPICTETO.** *Disertaciones por Arriano*, trad., introd. y notas de Ortiz P., Madrid: Gredos, 1993.

**ESTOICOS ANTIGUOS.** *Stoicorum Veterum Fragmenta* collegit Ioannes ab Arnim (1905), t. I: Zeno et zenonis discipuli (1903), t. II: Chrysippi fragmenta logica et physica (1903), t. III: Chrysippi fragmenta moralia. *Fragmenta successorum Chrysippi* (1924), t.IV: Indices, ed. M. Adler, Leipzig.

*Los estoicos antiguos*, introd., trad. y notas de A. J. Cappelletti, Madrid: Gredos, 1996.

*Soici antichi, tutti i fragmenti*, edición bilingüe de Radice R., Milán: Rusconi, 1998.

**HOMERO.** *Ilíada*, introd., trad. y notas de A. Lopéz, Madrid: Cátedra, 1993.

*Iliade*, texto y trad. francesa, París: Les Belles Lettres, 1981-1987.

*Odisea*, introd., trad. y notas de J.M. Pabón, Madrid: Gredos, 1982.

*Odysée*, texto y trad. francesa de V. Bérard, París: Les Belles Lettres, 1972.

**NICOLÁS DE CUSA.** *El juego de las esferas*, introd., trad. y notas de Martínez J.R., México: Mathema, 1994.

*Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto*, edición bilingüe a cargo de Machetta J.M. y D'Amico Claudia, Buenos Aires: Biblos, 2003.

*Acerca de la docta ignorancia. Libro II: Lo máximo contracto o Universo*, edición bilingüe a cargo de Machetta J.M., D'Amico Claudia y Manzo S., Buenos Aires: Biblos, 2004.

**NUMENIO DE APAMEA.** *Numénius. Fragments*, introd., texto griego y trad. de E. des Places, París: Les Belles Lettres, 1977.

*Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*, introd., trad. y notas de F. García Bazán, Madrid: Gredos, 1991.

**MARINUS.** *Proclus ou sur le bonheur*, ed., trad. y notas de Saffrey H.D. y Segonds A. P., París : Les Belles Lettres, 2002.

**ORÁCULOS CALDEOS.** *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, introd., texto griego, trad. y notas de E. des Places, París : Les Belles Lettres, 1971.

*Oráculos Caldeos con una selección de testimonios de Proclo*, Selo y M. Itálico, introd., trad. y notas de F. García Bazán, Madrid: Gredos, 1991.

**PLATÓN.** *Platonis Opera*, I-V, ed. J. Burnet, Oxford: Clarendon Press, 1961.

*Platon. Oeuvres complètes*, ed., trad., introd., y notas de A. Diès, L. Meridier (et alii), París: Les Belles Lettres, 1920-ss.

*Lisis*, introd., trad. y notas de E. Lledó, Madrid: Gredos, 1981.

*Crátilo*, introd., trad. y notas de J. L. Calvo, Madrid: Gredos, 1983.

*Fedón, Banquete, Fedro*, introd., trad. y notas de C. Carcía Gual, M. Martínez y E. Lledó, Madrid: Gredos, 1986.

*República*, introd., trad. y notas de C. Eggers, Madrid: Gredos, 1986.

*Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, introd., trad. y notas de M. I. Santa Cruz, A. Vallejo y N. L. Cordero, Madrid: Gredos, 1998.

*Filebo, Timeo*, introd., trad. y notas de M. A. Durán y F. Lisi, Madrid: Gredos, 1992.

*Cartas*, introd., trad. y notas de J. Zaragoza, Madrid: Gredos, 1992.

*Leyes*, introd., trad. y notas de F. lisi, Madrid: Gredos, 1999.

**PLOTINO.** *Plotini Opera*, 3 vols., Henry P. y Schwyzer H. R. (eds.), Lovaina, París, Leiden: Desclée de Brower- E.J. Brill, 1951-1973 (edition maior).

*Plotini Opera*, 3 vols., Henry P. y Schwyzer H. R. (eds.), Oxford: Clarendon Press, 1964-1982 (editio minor).

*Plotin. Ennéades*, 7 vols., ed., trad. y notas E. Bréhier, París: Les Belles Lettres, 1924.

*Plotino. Enéadas I-VI*, 3 vols. Introd., trad. y notas de J. Igal, Madrid: Gredos, 1982-1998.

**PLUTARCO.** *Plutarque. Oeuvres Morales*. Tome V, 2 partie. Isis et Osiris, introd., trad. y notas de Froidefond C., París: *Les Belles Lettres*, 1988.

*Sobre Isis y Osiris*, en *Obras Morales y de Costumbres*, Moralia. VI, introd., trad. y notas de Pardomingo F., Madrid: Gredos, 1995.

**PORFIRIO.** *Vida de Plotino*, introd., trad. y notas de J. Igal, Madrid: Gredos, 1982.

*Porphyre. La vie de Plotin I. Travaux préliminaires et index grec complet*, L. Brisson, M. Odile, R. Goulet (et alii), París: Vrin, 1982.

*La vie de Plotin II. Études d'introduction, texte greque et traduction française, commentaire, notes, bibliografie*, L. Brisson, J. L. Cherlonneix, M. Odile (et alii), París: Vrin, 1992.

*Lettera ad Anebo*, a cargo de Sodano A.R., Nápoles: L'arte tipografica, 1958.

*Sobre la abstinencia*, trad., introd. y notas de Periago Lorente M., Madrid: Gredos, 1984.

**PRESOCRÁTICOS.** Diels H. y Kranz W. (ed.) *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, 3 vol., Berlín, 1951-1952.

*Los filósofos presocráticos*, introd., trad. y notas de Eggers C. (et alii), 3 vol., Madrid: Gredos, 1978-1980.

Kirk C.S.K., Raven J.E. y Schofield M. *The Presocratics philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983. (Trad. Española de García J. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Madrid: Gredos, 1983).

**PROCLO.** Proclus. *The elements of theology*, introd., trad. y texto de Dodds. E. R., Oxford: Clarendon Press, 1964.

*Éléments de théologie*, introd, trad. y notas de Trouillard J., París: Aubier Montaigne, 1965.

*Théologie platonicienne*, introd., trad. y notas de Saffrey H. D. y Westerink L.G., 6 vols., París : Les Belles Lettres, 1968-1981.

*Commentaire sur la République*, trad. y notas e Festugière A. J., 3 vols., París : Vrin, 2005.

*Sur le Premier Alcibiade de Platon*, ed., trad. y notas de Segonds A.P., 2 vols., París : Les Belles Lettres, 2003.

*Trois études sur la providence*, vol. 1: *Providence, fatalité, liberté*; vol. 2: *Dix problèmes concernant la providence*; vol. 3 : *De l'existence du mal*, ed., trad. y notas de Isaac D., París : Les Belles Lettres, 2003.

*Commentaire sur le Timée*, trad. y notas de Festugière A.J., 3 vols., París : Vrin, 1966.

*Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, trad. de Marrow G., introd. y notas, Dillon J., Princeton : Princeton University Press, 1987.

*Lecturas del Crátilo de Platon*, edición de Alvarez J., Gabilondo A. y García J., Madrid: Akal, 1999.

**SÉNECA.** *Lettres à Lucilius*, texto de Préchac F., trad. de Noblot H., 5 vols., París: Les Belles Lettres, 1956-1964.

*Epístolas morales a Lucilio*, introd.. trad. y notas de Roca Meliá I., 2 vols., Madrid: Gredos, 1986-1989.

#### IV. ESTUDIOS MODERNOS.

AA.VV. *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque de Royaumont*, (9-13 juin 1969), París: C.N.R.S., 1971.

AA.VV. *Philomathes. Studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan*, ed. by Palmer R. B. & Hamerton-Kelly R., The Hague: M. Nijhoff, 1971.

AA.VV. *Études néoplatoniciennes*, Neuchatel: La Baconnière, 1973.

AA.VV. *Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* (Roma, 5-9 ottobre 1970), Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1974.

AA.VV. *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, avant-propos de Lévy P. & Wolff E., París: Presses Universitaires de France, 1974.

AA.VV. *De Jamblique à Proclus*, entretiens prép. & présidés par Doerrie H., Vandœuvres-Genève : Fondation Hart, 1975.

AA.VV. *Néoplatonisme, mélanges offerts à Jean Trouillard*, Fontenay-aux-Roses : Les Cahiers de Fontenay, 1981.

AA.VV. *Cinco lecciones sobre la cultura griega*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1990.

AA.VV. *On Proclus and his influence in Medieval Philosophy*, Leiden: Brill, 1992.

AA.VV. *Platonism in late antiquity*, ed. by Gersh Stephen & Kannengiesser Charles, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992.

AA.VV. *The divine Iamblichus, philosopher and man of Gods*, ed. by Henry I. Blumenthal & E. Gillian Clark, Bristol: Bristol Classical Press, 1993.

AA.VV. *Contre Platon I: Le platonisme dévoilé*, textes réunis par Monique Dixsaut, Paris : Vrin, 1993.

AA.VV. *Iamblichus: the philosopher*, ed. by Blumenthal H. & Finamore J.F., Iowa: University of Iowa, 1997.

AA.VV. *Traditions of Platonism: essays in honour of John Dillon*, ed. by John J. Cleary, Aldershot: Brook field (Vt.), 1999.

AA.VV. *The neoplatonists: a reader*, ed. by John Gregory, London: Routledge, 1999.

AA.VV. *La philosophie des mathématiques dans l'Antiquité tardive : actes du colloque international de Fribourg, Suisse (24-26 septembre 1998)*, éd. par Gerald Bechtle et Dominic J. O'Meara, Fribourg: Éditions Universitaires, 2000.

AA.VV. *La magie : actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, études rassemblées par Alain Moreau et Jean-Claude Turpin, Montpellier : Publications de la Recherche, 2000.

AA.VV. *Le commentaire entre tradition et innovation : actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles* (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999), publ. sous la dir. de Marie-Odile Goulet-Cazé ; avec la collab. éditoriale de Tiziano Dorandi, Richard Goulet, Henri Hugonnard-Roche (et alii.), Paris: Vrin, 2000.

AA.VV. *Proclus et la théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de Saffrey H.D. et Westerink*, Segonds A.P. y Steel C. (ed.) Paris : Hardcover, 2000.

AA.VV. *Pythagore : un dieu parmi les hommes*, préf. et choix de textes par Alexandre Hasnaoui, Paris: Les Belles Lettres, 2002.

AA.VV. *Rêves : visions révélatrices : réception et interprétation des songes en contexte religieux*, Maya Burger (éd.) ; assistance de rédaction : Philippe Bornet, Frankfurt: Peter Lang, 2003.

AA.VV. *Neoplatonic philosophy: introductory readings*, ed. by John M. Dillon, Lloyd P. Gerson, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2004.

AA.VV. *Signe et prédiction dans l'Antiquité: actes du colloque international interdisciplinaire de Créteil et de Paris, (22-23-24 mai 2003)*, textes réunis par José Kany-Turpin, Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005.

AA.VV. *Miroirs de prince de l'Empire romain au IVe siècle: anthologie*, éd. par Dominic J. O'Meara et Jacques Schamp, Paris: Ed. du Cerf, 2006.

AA.VV. *Rites et croyances dans le monde romain*, éd. Par Scheid J., Genève : Fondation Hart, 2007.

ALONSO NÚÑEZ J. M. *En torno al neoplatonismo del emperador Juliano*, en *HAnt*, 1973, vol. 3, p. 179-185.

ALSINA J. *Ponencia sobre la religión y la filosofía griegas en la época romana*, en *BIEH*, 1973, vol. 7, p. 11-37.

*El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona: Anthropos, 1989.

ANTONELLI M. T. *La matematica delle idee e il problema della relazione in Giamblico*, en *GM*, 1983, 5, p. 391-408.

ARMSTRONG A. H. *Jamblique et l'Égypte*, en *Eph*, 1987, p. 521-532.

*Hellenic and Christian studies*, Aldershot: Variorum, 1990.

ATHANASSIADI P. *Dreams, theurgy and freelance divination: the testimony of Iamblichus*, en *JRS*, 1993, vol. 83, p. 115-130.

*Philosophers and oracles: shifts of authority in late paganism*, en *Byzantion*, 1992, vol. 62, p. 45-62.

BALTY J. Ch. *Julien et Apamée. Aspects de la restauration de l'hellénisme et de la politique anti-chrétienne de l'empereur*, en *DHA*, 1974, vol. 1, p. 267-304.

BARIGAZZI A. *Lo scritto dell' Anonimo di Giamblico: è il Troikos di Ippia?* en *Prometheus*, 1992, vol. 18, p. 245-260.

BEIERWALTES W. *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985. (Trad. Italiana de Gatti L.: *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milán: Vita e pensiero, 1991).

BIDEZ J. *Le philosophe Jamblique et son école*, en *RGE*, 1919, vol. 32, p. 29-40.

*La liturgie des mystères chez les neoplatoniciens*, en *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, Bruselas, 1919, p. 415-430.

*Note sur les mystères néoplatoniciens*, in *RBPh*, 1928, vol. 7, p. 1477-1481.

*La découverte à Trèves d'une inscription en vers grecs célébrant le dieu Hermès*, en *AEHEG*, 1938, p. 13-28.

*La vie de l'Empereur Julien*, Paris: Les Belles Lettres, 1930.

*Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicienne*, Hildesheim, New York : G. Olms, 1980.

BIDEZ J. y CUMONT F. *Les mages hellénisés*, Paris : Les Belles Lettres, 1973.

BLUMENTHAL H. J. and MARCUS R.A. (eds.) *Neoplatonism and early Christian thought. Essays in honour of A.H. Armstrong*, Londres: Variorum, 1981.

BLUMENTHAL H. J. *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Aldershot: Variorum, 1993.

BONNEFOY I. (ed.) *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris: Flammarion, 1981.

BONETTI A. *Dialettica e religione nell'interpretazione neoplatonica della prima ipotesi del Parmenide*, en *RFN*, 1980, vol. 72, p. 3-30.

BORELLA J. *Le mystère du signe*, Paris :Maisonneuve&Larose, 1989.

BOSSI B. *Juguete de los dioses ¿lo mejor para el hombre?*, en *Lectures de Filosofía*, Barcelona, 2004, p. 69-80.

*Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*, Madrid: Trotta, 2008.

BOUFFARTIGUE J. *L'Empereur Julien et la cultura de son temps*, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1992.

BOYANCÉ P. *Sur la Vie pythagoricienne*, en *REG*, 1939, p. 36-50.

*Théurgie et téléstique néo-platonicienne*, en *RHR*, 1955, vol. 107, p. 189-209.

*Mystères et cultes mystiques dans l'Antiquité grecque*, en *Actes du Congrès de Strasbourg* (20-22 avril 1938), Paris : Les Belles Lettres, 1939, p. 182-208.

*Sur les Mystères d'Eleusis*, en *REG*, 1962, vol. 75, p. 460-482.

BRÉHIER É. *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec*, en *RMM*, p. 443-475.

*Études de philosophie antique*, Paris : P.U.F., 1955.

*La philosophie de Plotin*, Paris : Vrin, 1999.

BRISSON L. *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris : Klincksieck, 1974.

*Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?*, Paris: F. Maspero, 1982 (Trad. española de Zamora Calvo J. M.: *Platón, las palabras y los mitos ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, Madrid: Abada, 2005)

*Puissances et limites de la raison* (en colaboración con Meyerstein F. W.), Paris : Les Belles Lettres, 1995.

*Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon?*, en *Platon : les formes intelligibles*, Pradeau (ed.) J. F., Paris : Presses Universitaires de France, 2001.

*Orphée, Pythagore et Platon. Le mythe qui établit cette lignée*, en *Metaphysik und Religion* (Akten des Internationalen Kongresses vom 13-17 März, 2001 in Würzburg), Leipzig, 2002, p.415-427.

*Introduction à la philosophie du mythe*, Paris : Vrin, 2005.

BROZE, M. *Er le Pamphylien, ange et messenger: de l'âme angélique chez Jamblique et Proclus*, en *RSPH*, 2007, vol. 91, p. 323-334.

BUFFIÈRE F. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris: Les Belles Lettres, 1973.

BURKERT W. *Hellenistische Pseudopythagorica*, en *Philologus*, 1961, vol. 105, p. 16- 43.

*Griechische Religion der archaischen und klassischen epoche*, Stuttgart : Kolhhammer, 1977 (Trad. española de Bernabé H.: *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid: Abada, 2007).

*Ancient Mystery Cults*, Harvard, 1987 (Trad. francesa de Segonds A.P.: *Les cultes à mystères dans l'antiquité*, Paris : Les Belles Lettres, 2003)

*Da Omero ai magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venecia: Marsilio Editori, 1999 (Trad. española de Riu X.: *De Homero a los magos*, trad. de Riu X., Barcelona: El Acantilado, 2002).

BUSINE *La consultation de l'oracle d'Apollon dans le discours de Jamblique*, en *Kernos*, 2002, vol. 15, p. 187- 198.

CADIOU R. *A travers le Protreptique de Jamblique*, en *REG*, 1950, p. 58- 73.

CALVO MARTÍNEZ T. *Léxico y filosofía en los Presocráticos*, en *Logos*, 1971, vol. VI, p. 8-23.

*Del símbolo al texto*, en *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Calvo Martínez T. y Ávila R. (eds.), Barcelona: Anthropos, 1991, p. 117-141.

*Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid: Akal, 1996.

*El sujeto en el pensamiento griego*, en *Las identidades del sujeto*, Sanfélix Vidarte V. (ed.), Valencia: Pre-textos, 1997, p. 60-72.

*Anámnesis y catarsis: la antropología de Platón*, en *Anannese e saber*, Santos T. (ed.), Lisboa, 1999, p. 201-226.

*La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega*, en *Δαίμων, Revista de filosofía*, 2000, vol. 21, p. 21-38.

*El verbo ser y el desarrollo de la filosofía griega*, en *Actas del XI Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos I*, Madrid: SEEC, 2003, p. 253-274.

*De Parménides a Gorgias: El mundo verdadero como fábula*, en *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Sáez, Higuera y Zúñiga (eds.), Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 158-196.

CAMERON A. *Iamblichus at Athens*, en *Athenaeum*, 1967, vol. 45, p. 143-153.

*The date of Iamblichus' birth*, en *Hermes*, 1968, vol. 96, p. 374- 376.

CATAUDELLA Q. *Nuove ricerche sull' Anonimo di Giamblico e sulla composizione del Protreptico*, en *RAL*, 1937, p. 182- 210.

CIRLOT J. E. *Diccionario de Símbolos*, Madrid: Siruela, 1997.

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

COMBÉS J. *Études neoplatoniciennes*, Grenoble: J Millon, 1996.

COULOUBARITSIS, L. *Le caractère mythique de l'analogie du Bien dans la République VI*, en *Diotima*, 1984, vol. 12, p. 71-80.

*L'art divinatoire et la question de la vérité*, en *Kernos*, 1990, vol. 3, p. 113-122.

*Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruselas : Ousia, 1986.

*La logique du mythe et la question du non-être*, en *RhPh*, 1990, vol. 122, p. 323-340.

*Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*. Bruselas: De boeck, 1992.

COURCELLE P. *Le «Connais-toi toi-même» chez les néo-platoniciens grecs*, págs. 153-166, en *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque de Royaumont (9-13 juin 1969)*, París, 1971.

*Connais-toi toi même de Socrate à Saint Bernard*, París: Études Augustiniennes 1974.

CUMONT F. *L'astrologie et la magie dans le paganisme Roman*, en *RPhR*, 1906, vol. 11, p. 24-55.

*Les anges du paganisme*, en *RHR*, 1915, vol. 72, p. 159-182.

*Lux perpetua*, París : Paul Geuther, 1949.

CREMER F.W. *Die chaldäischen Orakel und Jamblich De mysteriis*, Meisenheim am Glan: A. Hain, 1969.

CHARLES-SAGET A. *Jamblique, doxographie et philosophie dans le traité De l'âme*, en *SyllClass*, 1997, vol. 8, p.121-128.

*La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique*, en *The divine Iamblichus*, Blumenthal (ed.), Bristol, 1993, p. 107-115.

DALSGAARD L.B. *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, Aarhus: Universitetsforlaget, 1972.

*La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive*, en *De Jamblique à Proclus*, Genève, 1975, p. 1-34.

*Un témoignage grec tardif sur Jamblique et la tradition platonicienne. Athanase le Rhéteur*, en *CIMA*, 1977, vol. 20, p. 1-37.

D'ANCONA C. *À propos du «De anima» de Jamblique*, en *RSPH*, 2006, vol. 90, p. 614-640.

DARMON J. P. *El teatro, la fiesta, los misterios*, en Bonnefoy I (ed.) 1981, trad. Solana M., 1996-1997, vol. II, p. 182-288.

DETIENNE M. *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris : Les Belles Lettres, 1963.

*Dionysos mis à mort*, Paris: Gallimard, 1977 (Trad. espagnole de Herrera J.: *La muerte de Dionisos*, Madrid: Taurus, 1986).

*Dionysos à ciel ouvert*, Paris: Hachette, 1986 (Trad. espagnole de Mirzraji: *Dioniso a cielo abierto*, Barcelona: Gedisa, 1986).

DERCHAIN P. *Pseudo-Jamblique ou Abammôn? Quelques observations sur l'égyptianisme du De mysteriis*, en *CE*, 1963, vol. 38, p. 220-226.

DILLON J. *Iamblichus and the origin of the doctrine of henads*, en *Phronesis*, 1972, vol. 17, p. 102-106.

*De Middle Platonists. A study of Platonism*, Londres: Gerald Duckworth&Co Ltd, 1977.

*Iamblichus' Defence of Theurgy: Some Reflections*, en *The International Journal of Platonic Tradition*, 2007, vol. 1, p. 30-41.

DI PASCUALE BARBANTI M. *Proclo la filosofia e teurgia*, Catania: Bonnano, 1983.

DODDS E. R. *Theurgy and its relationship to Neoplatonism*, en *JRS*, 1947, p. 55- 69.

*Pagan and Christian in an Age of Anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

*The greeks and the irrational*, Berkeley: Univ. of California Press, 1973 (Trad. espagnole: *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza, 1981).

DÖRRIE H. *La doctrine de l'âme dans le Néoplatonisme de Plotin à Proclus*, en *RThPh*, 1973, p. 116-134.

DUMONT J. P. *Jamblique, lecteur des Sophistes. Problèmes du Protreptique*, p. 203-214, en *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque de Royaumont (9-13 juin 1969)*, Paris, 1971.

EITREM S. *La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques*, en *SO*, 1972, vol. 22, p. 48-78.

ÉVRARD E. *Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du Néoplatonisme athénien*, en *AC*, 1960, vol. 69, p. 108-133.

*Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du Néoplatonisme athénien II: Plutarque, Jamblique, Porphyre*, en *AC*, 1960, vol. 29, p. 391- 406.

FALCO V. *Sul testo dei Theologumena arithmeticae*, en *RFIC*, 1936, p. 374-376.

FATTAL M. *Logos e image chez Plotin*, Paris: L'Harmattan, 1998.

FEDERSPIEL M. *Notes critiques et exégétiques sur le commentaire de Jamblique à l'Introduction arithmétique de Nicomaque: premier article*, en *REA*, 2000, vol. 102, p.59- 80.

*Sur un théorème de Jamblique (In Nic., 52, 28 - 55, 5, P.) et de Boèce (Institut. Mus., II, 9)*, en *LEC*, 2001, vol.69, p. 141-170.

*Notes critiques et exégétiques sur le commentaire de Jamblique à l'« Introduction arithmétique » de Nicomaque. 2*, en *REA*, 2003, vol. 105, p. 491- 519.

FESTUGIÈRE A. J. *Sur une nouvelle édition du De vita Pythagorica de Jamblique*, en *REG*, 1937, p. 470- 494.

*Epicure et ses dieux*, Paris : Presses Universitaires de France, 1946.

*La pyramide hermétique*, en *MH*, 1949, p. 211- 215.

*La religion grecque à l'époque romaine*, en *REG*, 1951, vol. 66, p. 472-493.

*La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris: Les Belles Lettres, 1949-1954 (Parte III: *Les doctrines de l'âme, suivi de Jamblique, Traité de l'âme*, Paris, 1953).

*Un fragment nouveau du Protreptique d'Aristote*, en *RPhilos*, 1956, vol. 146, p. 117-127.

*Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris: Vrin, 1967.

*Hermétisme et mystique païenne*, Paris: Aubier-Montaigne, 1967.

*Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus*, en *Studi di storia religiosa della tarda antichità*, Messina, 1968.

*Études de philosophie grecque*, París : Vrin, 1971.

*Études de religion grecque et hellénistique*, París: Vrin, 1972.

*La vie spirituelle en Grèce à la époque hellénistique; ou les besoins de l'esprit dans un monde raffiné*, París: Picard, 1977.

FLASHAR H. *Plato und Aristoteles im Protreptikos des Jamblichos*, en *AGPh*, 1965, vol. 47, p. 53-79.

FISCHER J.L. La signification philosophique du Néoplatonisme, en *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque de Royaumont (9-13 juin 1969)*, París, 1971, p. 147-150.

FINAMORE J.F. *Iamblichus and the theory of the vehicle of the soul*, Chico: Scholars Press, 1985.

FOWDEN G. *The Platonist philosopher and his circle in late antiquity*, en *Philosophia*, 1977, vol. 7, p. 359-383.

*Pagan philosophers in late antiquity, with special referente to Iamblichus and his followers*, Oxford: Ph. D. Diss, Oxford University, 1979.

*The pagan holy man in late antiquity society*, en *JHS*, 1982, vol. 102, p. 33-59.

FREDOUILLE J. C. *Sur la colère divine, Jamblique et Augustin*, en *RecAug*, 1968, vol. 5, p. 7-13.

FRONTE S. *Sull'autenticità del De mysteriis di Giamblico*, en *SicGymnasium*, 1954, vol. 7, p. 234-255.

GADAMER H. G. *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*, en *H*, 1928, p. 138-165.

*Arte y verdad de la palabra* (Trad. Española de Zúñiga F. y Oncina F.), Barcelona: Paidós, 1998.

GARAY J. *El nacimiento de la libertad*, Sevilla: Thémata, 2007.

GARCÍA BAZÁN F. *Jámblico y el descenso del alma: síntesis de doctrinas y relectura neoplatónica*, en *Iamblichus: the philosopher*, Iowa, 1997, p. 129-148.

GARCÍA GUAL C. (ed.) *Historia de la filosofía antigua*, Madrid: Trotta, 1997.

GERSH S. *From Iamblichus to Eriugena. An investigation of the prehistory and evolution of the pseudo-Dionysian tradition*, Leiden: Brill, 1978.

GRIFFO S. *Problemi di ricostruzione del Protrettico di Aristotele*, en *ASNP*, 1978, vol. 8, p. 375-392.

GRIMAL P. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, París: P.U.F., 1976.

GUTHRIE W. K. C. *A History of Grecque philosophie*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978 (Trad. Española de Medina A.: *Historia de la filosofía griega*, Madrid: Gredos, 1992).

HADOT P. *Bilan et pespectives sur les Oracles Chaldaïques*, en Lewy H. *Chaldean Oracles and theurgy*, París, 1978, p. 702-720.

*Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, en *Journal de Psychologie*, 1980, vol. 2-3, p. 243-266.

*L'amour magicien. Aux origines de la notion de magia naturalis: Platon, Plotin, Marcile Ficin*, en *Rphilos*, 1982, vol. 172, p. 283-292.

*Le présent seul est notre bonheur. La valeur de l'instant chez Goethe et dans la philosophie antique*, en *Diogène*, 1986, p. 58-81.

*La Cittadelle Intèrieure: Introduction aux pensées de Marc Aurèle*, París : Fayard, 1992.

*Qu'est ce que la philosophie antique?*, París : Gallimard, 1995.

*Plotin ou la simplicité du regard*, París : Gallimard, 1997 (Trad. española de Solana M.: *Ploino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona: Alpha Decay, 2004).

*Études de philosophie ancienne*, París : Les Belles Lettres, 1998.

*Plotin, Porphyre: Études néoplatoniciens*, París: Les Belles Lettres, 1999.

*La philosophie comme manière de vivre*, París, Albin Michel, 2001 (Trad. española de Cucurella M.: *La filosofía como manera de vivir*, Barcelona: Alpha Decay, 2009).

*Exercices spirituels et philosophie antique*, París: Albin Michel, 2002 (Trad. Española de Palacio J.: *Ejercicios espirituales y Filosofía antigua*, Madrid: Siruela, 2006).

*Le voile d'Isis*, París: Gallimard, 2004.

*Apprendre à philosopher dans l'Antiquité: l'enseignement du Manuel d'Epictète et son commentaire néoplatonicien*, París: Librairie Générale Française, 2004.

*N'oublie pas de vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels*, París: Albin Michel, 2008 (Trad. española de Cucurella M.: *No te olvides de vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, Madrid: Siruela, 2010).

HEIDEGGER M. *De camino al habla*, Barcelona: Odós, 1987 (Trad. española de Zimmermann).

*Hacia la pregunta del ser*, en *Acerca del nihilismo*, Barcelona: Paidós, 1994 (Trad. española de Molinuelo J.L.)

HERMOSO M. J. *Los caminos del alma en la filosofía de Plotino: hacia una nueva comprensión del conocimiento*, en *Cartografías de la experiencia*, Madrid, 2007, p. 169-190.

*La teología Mística de Dionisio Areopagita*, en *Letra y espíritu*. Madrid, 2007, p.78-93.

*Constitución del poder político y valoración del pluralismo religioso en el Imperio Alejandrino*, en *Religión y poder*, Madrid: SERC, 2007, p. 275-284.

*La comprensión del conocimiento en la filosofía de Jámblico: alma, símbolo y conocimiento*, en *Politeísmo y encuentro con el Islam*, Madrid: Dykinson, 2008, p. 385-396.

*Crisis: una perspectiva helénica*, en *Krisis*, recopilado por Manuel Almendro, Vitoria: La Llave, 2009, p. 255-276.

HOFFMANN P. *Jamblique exégète du pythagoricien Archytas; trois originalités d'une doctrine du temps*, en *EPh*, 1980, p. 307-323.

*Damascius*, en *DPhAn*, 1994, vol. 2, p. 541-593.

*L'expresion de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius*, en *Dire l'evidence: Philosophie et Rhétorique antiques*, Lévy C. y Pernot L (eds.), París : L'Harmattan, 1997, p. 335-390.

ISNARDI Parente M. *Proodos in Speusippo?*, en *Athenaeum*, 1975, vol. 53, p. 88-110.

JAEGER W. *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard: Harvard University Press, 1961 (Trad. española de Frost C.: *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Madrid : F.C.E., 1995)

*Paideia* (Trad.de Xirau J. y Roces W.), Madrid: F.C.E., 1993.

JOUKOVSKY F. *Plotin dans les éditions et les commentaires de Porphyre, Jamblique et Proclus à la Renaissance*, en *Biblh&R*, 1980, vol. 42, p. 387-400.

KOCH W. *Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne*, en *RBPh*, 1928, p. 49-82.

LABRIOLLE P. *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I au VI siècle*, París: L'Artisan du Livre, 1942.

LAGRANGE M. J. *Les légendes pythagoriennes et l'Evangile*, en *RBi*, 1936, p. 481-511.

- LAMPROPOULOU S. *Hypatia, philosophe alexandrine*, en *Platon*, 1977, vol. 29, p. 65- 78.
- LEADBEATER L.W. *Aspects of the philosophical priesthood in Iamblichus' De mysteriis*, en *De Classical Bulletin*, 1971, vol. 47, p. 89-92.
- LECLERCQ S. *Plotin et l'expression de l'image*, París : Les Editions Sils Maria, 2005.
- LÉVÊQUE P. *Aurea catena Homeri*, París : Les Belles Lettres, 1959.
- LEVI A. *Il concetto del tempo nelle filosofie dell'età romana*, en *RSF*, 1952, vol. 7, p. 173-200.
- LEWY H. *Caldean oracles and theurgy. Mysticism, magic and Platonism in the later roman empire*, El Cairo, 1956 (Posterior edición con un prólogo de P. Hadot, París: Études Augustiniennes, 1978).
- LILLA S. *La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino, I*, en *Helikon*, 1989-1990, vol. 29, p. 97-186.
- LINGUITI A. *Giamblico, Proclo e Damascio sul principio anteriore all'uno*, en *Elencos*, 1988, vol. 9, p. 95-106.
- LLOYD G. *Ancient epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- LOVEJOY A. O. *The great chain of being: a study of the history of an idea*, New York: Harper and Row, 1960 (Trad. española de Desmonts A.: *La gran cadena del ser*, Barcelona: Icaria, 1983).
- L'ORANGE H. P. *Some remarks on late Greek portraiture. Especially regarding the «Jamblichos» type*, en *AAAH*, 1975, vol. 6, p. 59-63.
- MARCONE A. *L'imperatore Giuliano, Giamblico e il neoplatonismo*, en *RSI*, anno XCVI, vol. III, p. 1046-1052.
- MARTELLO C. *Simbolismo e Neoplatonismo in Giovanni Scoto Eriugena*, Roma: Università di Catania, 1986.
- MASSON, O. *Sur quelques noms de philosophes grecs: à propos du Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, en *RPh*, 1994, vol. 68, p. 231- 237.
- MERLAN P. *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya : Nifhoff, 1953.
- MEYIER K. A. de. *Une contribution importante à l'histoire du texte du De mysteriis de Jamblique*, en *Scriptorium*, 1958, vol. 12, p. 284-289.
- MOLINA J. *Tradición y novedad en el «Protréptico a la filosofía» de Jámblico*, en *Nova Tellus*, 1999, vol. 17, p. 65-107.

- MOMIGLIANO A. *La sabiduría de los bárbaros*, México: F.C.E., 1999.
- MÜHL M. *Platonisches in der Pythagoras-Vita des Jamblichus*, en *PhW*, 1925, p. 235-236.
- MUSTI D. *Le rivolte antipitagoriche e la concezione pitagorica del tempo*, en *QUCC*, 1990, vol, 65, p. 35-65.
- NARBONNE J.M. *La quête du beau comme itinéraire intérieur chez Plotin*, en *Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique « Kairos kai logos »*, 1997, vol. 10, p. 1-16.
- NASEMANN B. *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De Mysteriis*, Stuttgart : Teubner, 1991.
- NILSSON M.P. *Les croyances religieuses de la Grèce antique* (Trad. Francesa de Ghyka M.), París : Payot, 1955.
- O'BRIEN D. *Pondus meum amor meus. Saint Augustin et Jamblique*, en *RHR*, 1981, vol. 198, p. 423-428.
- O'MEARA D. J. *La question de l'être et du non-être des objets mathématiques chez Plotin et Jamblique*, en *RThPh*, 1990, vol. 22, p. 405-416.
- Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin*, en *RThPh*, 1990, vol. 122, p. 145-156.
- ORLANDI T. *Il primo Aristotele nel De communi mathematica scientia di Iamblico*, en *RSF*, 1963, vol. 18, p. 592-598.
- OTTO W.F. *Dionisos. Mitos und Kultus*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1960 (Trad. española de García C.: *Dioniso, Mito y culto*, Madrid: Siruela, 1997).
- Die Götter Griechenlands*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987 (Trad. española de Berge R. y Murguía A.: *Los dioses de Grecia*, Madrid: Siruela, 2003).
- PEPIN J. *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, París : Montaigne, 1958.
- Théologie cosmique et théologie chrétienne*, París : P.U.F., 1964
- Idées grecques sur l'homme et sur dieu*, París : Les Belles Lettres, 1971.
- L'initié et le philosophe*, en *La pureté : quête d'absolu au péril de l'humain*, Matton S. (ed.), París, 1993, p. 105-130.
- PHILIP J. A. *The biographical tradition. Pythagoras*, en *TAPhA*, 1959, vol. 90, p. 185-194.

PLACES E. Des. *Extraits du De mysteriis Aegyptiorum de Jamblique dans le Ravennas 381 (olim 139,6, G)*, en *RPh*, 1964, vol. 38, p. 38-45.

*Jamblique et les Oracles chaldaïques*, en *CRAI*, 1964, págs. 178-185.

*Syngeneia: La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la Patristique*, Paris : C. Klincksieck, 1964.

*La religion de Jamblique*, en *De Jámblique à Proclus*, Genève, 1975, p.69-94 (=Études platoniciennes, p. 330-354).

*Denys l'Aréopagite et les Oracles chaldaïques*, en *FZPhTh*, 1977, vol. 24, p. 187-190.

*Éléments de soteriologie orientale dans le platonisme à la fin de l'Antiquité*, en *Études platoniciennes*, p. 361-371.

*Études platoniciennes (1929-1979)*, Leiden : Brill, 1981.

*Platon et la langue des mystères*, en *íd.*, p. 83-98.

*Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité*, en *DHA*, 1981, vol. 7, p. 323-332.

PRONTERA F. *Gli ultimi Pitagorici. Contributo per una revisione della tradizione*, en *DArch*, 1976-1977, vol. 9, p. 267-332.

QUADRI G. *Dionisio lo pseudo-areopagita. L'ontologia del molteplice e la politica cósmica*, en *RIFD*, 1937, p. 430-476.

RABOUIN, David. *La «mathématique universelle» entre mathématique et philosophie, d'Aristote à Proclus*, en *ArchPhilos*, 2005, vol. 68, p. 249-268.

RAMOS JURADO E. A. *Lo platónico en el siglo V d. C.: Proclo*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1981.

*Mito y filosofía en el Neoplatonismo*, en *Cinco lecciones sobre la cultura griega*, Sevilla, 1990, p. 71-88.

*Rasgos jambliques en la biografía de Pitágoras*, en *ExcPhil*, 1991, vol. 1, p. 699-703.

*Jámblico de Calcis y el género biográfico*, en *Habis*, 1991, vol. 22, p. 283-295.

*Un filósofo ante la adivinación, Jámblico de Calcis*, en *SPhV*, 1996, p. 53-64.

RAUBITSCHKE A. E. *Iamblichos at Athens*, en *Hesperia*, 1964, vol. 33, p. 63-68.

REALE G. *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Milán: Bompiani, 2004.

RENEHAN R. *An aristotelian mode of argumentation in Iamblichus' Protrepticus*, en *Hermes*, 1964, vol. 92, p. 507-508.

RICOEUR P. *Le conflit des interprétations*, Paris: Seuil, 1969.

RODRIGUEZ ADRADOS F. (ed.) DGE. *Diccionario Griego Español*, Madrid: C.S.I.C., 1980.

ROMANO F. *Il vocabolario della natura nel De Mysteriis di Giamblico*, en *The divine Iamblichus*, Bristol, 1993, p. 87-106.

*L'uso di dunamis nel De Mysteriis di Giamblico*, en *Dunamis nel Neoplatonismo*, Romano F. y Cardullo R.L. (ed.), Florencia: La Nuova Italia Editrice, 1996.

ROMILLY J. *La Grèce et la formation de la pensée morale et politique*, en *ACF*, 1979-1980, vol. 80, p. 659-664.

ROSS D. *Teoría de las ideas de Platon* (Trad. de Díez J.L.), Madrid: Cátedra, 1997.

SAFFREY H. D. *Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens. De Jamblique à Proclus et Damascius*, en *RSPH*, 1984, vol. 68, p. 169-182 (=Recherches sur le néoplatonisme, p. 213-226)

*Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris : Vrin, 1990.

*La théurgie comme phénomène culturel chez les néplatoniciens (IV-V siècles)*, en *íd.*, p. 160-171.

*La thèurgie comme pénétration d'éléments extra-rationels dans la philosophie grecque tardive*, en *íd.*, p. 33-49.

*Abamon pseudonime de Jamblique*, en *íd.*, p. 95-108.

*Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris : Vrin, 2000.

*ΣΗΜΕΙΟΝ / SIGNUM dans la littérature néoplatonicienne et la théurgie*, en *íd.*, p. 127-142.

*Analyse de la réponse de Jamblique à Porphyre, connue sous le titre: « De mysteriis »*, en *RSPH*, 2000, vol. 84, p. 489-511.

SODANO A.R. *La tradizione manoscritta del trattato De mysteriis di Giamblico*, en *GIF*, 1952, vol. 5, p. 1-8.

*Avant-propos à une édition critique des Mystères de Jamblique*, en *Byzslav*, 1955, vol. 10, p. 20-42.

*Il codice Torinese e due nuovi manoscritti de De mysteriis di Giamblico*, en *RAAN*, 1956, vol. 30, p. 1-34.

*L'editio princeps del De Mysteriis di Giamblico*, en *GIF*, 1957, p. 44-55.

SHAW G. *Theurgy: Rituals of unifications in the Neoplatonism of Iamblichus*, en *Traditio*, 1985, vol. 41, p. 1-28.

*Theurgy as demiurgy: Iamblichus' solution to the problem of embodiment*, en *Dionysius*, 1988, vol. 12, p. 37-59.

*Theurgy and the Soul. The neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania: Pennsylvania State Univ. Press, 1995.

STEEL C. G. *The Changing Self. A study on the soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Bruselas: Paleis der Academien, 1978.

STRUCK P. *Birth of the symbol. Ancient readers at the limits of their texts*, Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2004.

SVETLOV R. *Jamblique de Chalcis: métaphysique et commentaries*, en *Philoteos*, 2004, vol. 4, p. 248-259.

TAORMINA D. P. *Il lessico delle potenze dell'anima in Giamblico*, Florencia: La Nuova Italia Editrice, 1990.

*Dynamiques de l'écriture et processus cognitif dans le néoplatonisme: Jamblique, Plutarque d'Athènes, Priscien de Lydie et Proclus*, Paris : Vrin, 1993.

*Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre: quatre études*, Paris: Vrin, 1999.

THAUSING G. *Jamblichus und das alte Aegypten*, en *Kairos*, 1962, vol. 4, p. 91-105.

THILLET P. *Jamblique et les mystères d'Égypte*, en *REG*, 1968, vol. 81, p. 172-195.

TORDESILLAS A. (ed.) *Faiblesse de la volonté et maîtresse de soi: doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Renne: Presses Universitaires de Rennes, 2009.

TROUILLARD J. *La procession plotinienne*, Paris : P.U.F., 1955.

*La purification plotinienne*, Paris : P.U.F., 1955.

*La médiation du verbe selon Plotin*, en *Rphilos*, 1956, vol. 146, p. 65-73.

*L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris : Les Belles Lettres, 1972.

*Le symbolisme chez Proclus*, en *DHA*, 1981, vol. 7, p. 297-308.

*La mystagogie de Proclus*, Paris : Les Belles Lettres, 1982.

VAN LIEFFERINGE C. *La Thèurgie : Des Oracles Chaldaiques à Proclus*, Liège : Kernos, 1999.

*La Thèurgie, outil de restructuration dans le De Mysteriis de Jamblique*, en Kernos, 1994, vol. 7, p. 207-217.

VERNANT J.P. *Mythe et religion en Grèce ancienne*, París : Editions du Seuil, 1990 (Trad. Española de Carril S.M.: *Mito y religión en la antigua Grecia*, Barcelona: Ariel, 1991).

*L'individu, la mort, l'amour*, París : Gallimard 1989 (Trad. Española de Palacio J. : *El individuo, la muerte y el amor*, Barcelona: Paidós, 2001)

VILLACAÑAS J.L. *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid: Cincel, 1994.

*Latidos de la ciudad: introducción a la filosofía*, Barcelona: Ariel, 2004.

VOELKE A.J. *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de Philosophie Hellénistique*, París : Ed. du Cerf, 1993.

VOGEL C. J. *L'image de l'homme chez Plotin et la critique de Jamblique*, en *Diotima*, 1980, vol. 8, p. 152-154.

WHITTAKER T. *The Neo-platonists. A Study in the History of Hellenism*, Hildesheim: G. Holms, 1961.

ZAMBRANO M. *El hombre y lo divino*, México: F.C.E., 1955.

ZAMORA J.M. *Plotino y la procesión de la inteligencia*, en *Perficit*, 1997, vol. 21, p. 89-98.

*La génesis de lo múltiple: materia y mundo sensible en Plotino*, Valladolid, 2000.

*El hombre, la virtud y lo divino en Alcínoo*, en *Debate sobre las antropologías. Thémata*, 2005, vol. 35, p.329-336.

ZAMORA J.M. (ed.) *La amistad en la filosofía antigua*, Madrid: UAM, 2009.