

Aproximación al conocimiento de lo divino en la obra de Jámblico de Calcis. Los casos de *Protréptico* y *Sobre los misterios egipcios*

Joaquín Vazquez

Universidad Nacional de Río Cuarto – Universidad Nacional de Córdoba

Introducción

En un artículo presentado originalmente en el *II Simposio de filosofía helenística* de la UNRC y luego publicado en la revista de filosofía *El laberinto de arena*, nos detuvimos a considerar en detalle la noción de filosofía que Jámblico bosqueja en *Protréptico*. En el mismo debimos distinguir entre dos tipos de conocimiento que, según el Sirio, son propios de la filosofía. El primero es el conocimiento de los dioses (*gnosis tón theón*), que es virtud (*areté*), sabiduría (*sophía*) y felicidad perfecta. El segundo es la ciencia (*episteme*) de lo propio de los hombres que otorga tanto virtudes como experticia en el reconocimiento de lo útil y lo perjudicial, ayudando a percibir los límites de la vida humana¹. El concurso de ambos tipos de conocimiento aboga, de acuerdo con las palabras de Jámblico, por una filosofía práctica y teórica (*praktikén kai theoretikén philosophían*)². Ese hincapié en la necesidad de la reunión del conocimiento de lo propio de los hombres -elevado a la condición de *episteme*- con la *gnosis* de los dioses le hubiera acarreado serios problemas a un platónico más ortodoxo. Sin embargo, en la obra jambiliquea esto no puede suponer otra cosa que no sea un reconocimiento explícito y polémico de los límites cognoscitivos que el filósofo encuentra en el *theorein*. Lo que lo obliga a introducir, a su vez, en *Protréptico*, una somera descripción de la teúrgia y de la potencia de los símbolos y sentencias pitagóricas para la adquisición de la sabiduría.

En efecto, en esta obra que hoy podría ser considerada de divulgación, Jámblico deja en claro que eso que de un modo muy general llama filosofía, comienza por la adquisición de ciertos conocimientos básicos e insoslayables –paidéuticos, aclarará-, comunes a una multiplicidad de orientaciones y escuelas de filosofía, que requieren de cierta práctica y que se sostienen, sobre todo, en la búsqueda de una creciente inteligibilidad de lo divino. Pero eso no basta. Se necesita, para una semejanza cabal con ello, la realización de actos teúrgicos. En *Protréptico*, el tratamiento de los mismos no es más que una simple mención. En cambio, en *Sobre los misterios egipcios*, la teurgia es presentada con un nivel de detalle exhaustivo y posteriormente a la formulación del problema del conocimiento de lo divino.

Lo que pretendemos, entonces, es retomar aquella división del conocimiento constitutiva de la filosofía -que se encuentra en *Protréptico*- para precisar, desde la letra de *Sobre los misterios egipcios*, cómo es posible el conocimiento de los dioses. Valiéndonos de aquellas distinciones, seguiremos el itinerario intelectual que Jámblico delinea. Es decir, nuestro derrotero expositivo irá de la filosofía en general, tal como la presenta en *Protréptico*, a su contenido específico; de la caracterización de ambos tipos de conocimiento al tratamiento específico del primero. Vale decir, nos concentraremos en la *gnosis tón theón*, y en su dependencia de los actos teúrgicos.

¹Esto se encuentra en *Prot.3.3*. Todas las citas de *Protréptico* han sido extraídas de: Jámblico, *Protréptico*. Traducción, introducción y notas de Miguel Periago Lorente. Gredos. Madrid. 2003.

²*Prot.* 4.8.

El conocimiento de lo divino en *Sobre los misterios egipcios*

El orden de exposición de la solución a los problemas y preguntas planteados por Porfirio a Anebo y respondidos por boca de Abamón, bajo la pluma de Jámblico, exige una elucidación del modo en que lo divino puede ser conocido por el hombre. Es por esto que las distinciones establecidas en trabajos anteriores sobre el conocimiento que el hombre puede adquirir de las cosas humanas y de las divinas tienen una importancia insoslayable. En ellos hemos destacado cuál es el objetivo último de la filosofía según el Sirio: que el hombre alcance la sabiduría y, por medio de ella, la felicidad, para lo cual resulta necesaria la adquisición de una *episteme* de las cosas humanas y de una *gnosis* de las divinas.

En *Sobre los misterios egipcios* Jámblico se explaya con mayor detenimiento que en *Protréptico* en las consideraciones gnoseológicas para tratar el problema de lo divino. Antes de abordar la cuestión sobre qué y cómo es la divinidad, la pregunta necesaria e infranqueable que le veda el acceso es: ¿cómo y mediante qué medios el hombre puede conocer la divinidad? A lo que responde con lo expuesto en *DM*, I, 3: “Con nuestra misma esencia [*ousía*] coexiste [*synpárchei*] el conocimiento innato de los dioses [*émphytos gnosis*], superior [*keréittón*] a toda crítica [*keríseôs*] y opción [*proairéseôs*], y es anterior al razonamiento y demostración, está unido desde el principio a su causa propia y coexiste con la tendencia esencial de nuestra alma hacia el bien.”³ (*DM*, I, 3)

El conocimiento de los dioses es innato y previo al razonamiento porque éste supone ya una duplicación entre quien razona y el objeto de su razonamiento, o entre quien entiende y lo entendido⁴. Pero también, y he aquí un dato revelador para comprender el estatuto ontológico del hombre en relación con lo divino, coexiste con su *ousía*, de lo que se sigue que a ésta no le resulta ajeno ni extraño sino, más bien, afín, porque el hombre se halla inmerso en lo divino y alcanza su perfección a través de ese conocimiento. Dice Jámblico: “...y es indigno examinarlo como si fuera atribución nuestra aceptarlo o rechazarlo; pues estamos nosotros inmersos en la presencia divina y alcanzamos nuestra plenitud por ella y tenemos conocimiento de lo que somos en el conocimiento de los dioses.”(*DM*, I, 3)

En las dos citas el filósofo insiste en destacar que no le compete al hombre el juicio a favor o en contra de la existencia de lo divino, porque ontológicamente ello lo antecede y lo excede. El hombre, asegura, está inmerso en su presencia, en la que no cabe, sino como un juego absurdo, la posibilidad de aceptarlo o rechazarlo. Más aún, todo conocimiento, incluso el que el hombre pueda tener de sí mismo, es posible por el conocimiento que se tenga de la forma en la que los dioses⁵ se manifiestan.

A continuación de ello y por vía negativa el filósofo enumera modalidades cognitivas humanas impotentes para acceder al conocimiento de los dioses. Estas son la conjetura, la opinión y el silogismo, cuyo origen temporal veda el acceso a lo eterno, debido a su imperfección y como consecuencia del distanciamiento respecto de lo que es primariamente. “Convenga, pues, a los inmortales compañeros de los dioses la intelección innata [*symphytos katanóêsis*] de ellos; al igual que ellos poseen el ser siempre de un modo idéntico, así también el alma humana debe unirse a ellos, según los mismos principios, por el conocimiento [*gnosei*], sin perseguir en modo alguno por conjetura, opinión o silogismo [*eikasía mén hê doxê hê syllogismô*], 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 [*katharaís kai améмптоis noêsesin*] que ha recibido de los dioses eternamente.”(*DM*, I, 3)

³ Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, Introducción, traducción y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado, Gredos, Madrid, 1997. (Desde aquí en adelante, cada vez que citemos *DM*, lo haremos desde esta traducción).

⁴ Los mismos argumentos son los que utiliza Plotino en la crítica a la teología aristotélica. El Primer Motor Inmóvil no es uno, ya que, en tanto que objeto de su propia intelección, se duplica.

⁵ Lo mismo vale para las instancias ontológicas que Jámblico llama *compañeros inmortales de los dioses*, es decir, los héroes, demonios y almas puras que, por su cercanía ontológica con el vértice último de lo humanamente cognoscible poseen el ser siempre de un modo idéntico. De allí que estos solo puedan ser objetos de las intelecciones innatas.

Conjetura, opinión y silogismo son modalidades cognoscitivas propias del hombre y poseen un grado de falibilidad considerable en comparación con las mentadas intelecciones innatas, únicas y apropiadas formas del conocimiento divino. Pero al conocimiento que el hombre puede tener de las cosas humanas y las divinas a partir del sostenimiento de una vida atenta a una razón que involucra a ambas, es posible sumarle una instancia coactiva que propulsa al hombre a la consecución de la sabiduría: la teúrgia. Esta es caracterizada en *DM*, en líneas generales, como un conjunto de actos, ritos, símbolos, sentencias y súplicas que tienen por función purificar al hombre y liberarlo de las pasiones, potenciando lo divino en él. Escribe Jámblico: "...entre los actos que ordinariamente se ejecutan en la 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 [...]; otros se hacen honor en la divinidad o bien tienen como objetivo una asimilación cualquiera e incluso una relación de parentesco; algunos, en cambio, nos procuran lo ventajoso para nosotros o purifican de algún modo y liberan nuestras pasiones humanas." (*DM*, I, 11)

En esta descripción de los diferentes actos teúrgicos el Sirio da cuenta de la diversidad de aspectos a considerar al momento de referir a la teúrgia, que es, quizás, uno de los aportes más valiosos de Jámblico a la tradición platónica. Con respecto a la misma, conviene aclarar que el objeto de sus actos no es, por un lado, eximir al hombre de realizar un proceso de perfeccionamiento ético-cognoscitivo ni, por otro, tentar a dioses o demonios con ofrendas o sacrificios. El culto puro se limita a unir íntimamente instancias ontológicas distanciadas, a vincular a hombres y dioses, potenciando la capacidad inherente a los primeros para alcanzar la sabiduría. Lo que no hace bajo ningún aspecto es afectar a dioses y demonios como si los mismos fueran susceptibles de pasiones, porque su esencia eterna se halla en completa desavenencia con lo corpóreo.

"Sean estos nuestros argumentos generales relativos al culto puro: porque une íntimamente los demás seres con los superiores a nosotros, porque se dirige puro a los puros y exento de pasiones a los exentos de pasiones." (*DM*, I, 11)

De esta cita se infiere de manera directa el efecto purificador de la teúrgia en los hombres, lo que no es en absoluto un dato menor, ya que la purificación supone siempre en la tradición platónica una divinización, es decir, un proceso por el cual el alma se dispone a participar de la naturaleza divina, armonizándose y elevándose gradualmente a lo eterno a medida que se aleja de las sujeciones propias de la corporalidad.

La purificación por medio de ritos tiene como objeto la salvación del alma, que muda de régimen ontológico abandonando las constricciones que la aprisionan en el cuerpo, cambia de actividad y se diviniza, pero no por una inclinación de lo divino hacia ella, sino por una propulsión que la predispone a la armonía. "...la salvación de la que ahora estamos hablando es la salvación del alma: cuando, en efecto, el alma tiene felices contemplaciones [*theoreîn*], muta a una vida distinta, ejerce otra actividad y tampoco cree ser, entonces, hombre, con toda la razón." (*DM*, I, 12)

Dentro los actos rituales que abogan por la purificación del alma, las súplicas también tienen un rol importante, ya que por medio de ellas puede alcanzarse, desde la imperfección, la perfección divina. Lo que supone un necesario reconocimiento de la impotencia del hombre. Seamos claros, las súplicas y plegarias asemejan al suplicante al ser que es objeto de sus devociones por el trato continuo y sostenido en el tiempo. "...la conciencia [*synaísthêsis*] de nuestra nulidad, si se juega comparándonos con los dioses, hace que nos inclinemos hacia las plegarias de forma natural; y por la súplica en poco tiempo nos elevemos hasta el ser al que suplicamos, adquirimos la semejanza [*homoiótêta*] con él a partir de nuestro trato continuo, lentamente desde nuestra imperfección vamos adquiriendo la perfección divina." (*DM*, I, 15)

Aquí puede realizarse una indicación que Jámblico, por boca de Abamón y a modo de respuesta, repite incansablemente a lo largo de *DM*: ninguna acción humana puede forzar la naturaleza de los dioses ni constreñirlos de ningún modo a tributar respuestas por los ritos o plegarias elevados, ya que su perfección

excluye todo rasgo volitivo y comercio directo con las instancias ontológicamente degradadas. Por el contrario, los efectos de los actos teúrgicos, de ritos, símbolos y plegarias tienen una incidencia directa sobre el alma. No impelen a la inclinación de los dioses, démones y héroes hacia la corruptibilidad y falibilidad del hombre, sino que, en tanto que éste es su alma, lo purifican para que se haga efectiva la perfección.

Valgan las siguientes palabras del Sirio para dar cuenta de lo recientemente expuesto: "...lo que hay de divino en nosotros, inteligente y uno, o, si quieres llamarlo así, inteligible, despierta manifiestamente en los actos de la plegaria, y, una vez despierto, anhela ante todo lo semejante y se une a la perfección en sí [*autoteleiótêta*]." (DM, I, 15).

En primer lugar es necesario destacar que la cita refiere, sin ningún tipo de velos, a la tradición platónico-aristotélica y en ella resuenan las últimas palabras pronunciadas por Plotino en su lecho de muerte, acompañado por su discípulo y amigo Eustoquio y consignadas en la biografía del maestro neoplatónico por Porfirio: "*Esfúrzate por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que de divino hay en el universo.*"⁶. El perfeccionamiento ético-cognoscitivo sólo es posible por la semejanza existente entre la naturaleza divina y la del hombre. Más aún, la unión de estas instancias separadas se da de manera eminente en la actividad intelectual. Esta es una de las lecciones platónico-aristotélicas que Plotino graba a fuego en su discipulado y que llega intacta hasta Jámblico, quien la encuentra insuficiente y considera necesario potenciar las capacidades divinizatorias propias de los hombres por la incorporación de la teurgia a las mentadas ontologías. En la cita se ve de manera clara cómo el filósofo realiza dicha incorporación: asumiendo un esquema ontológico donde confluyen siglos de filosofía griega, introduce elementos místico-religiosos en el proceso divinizador que zanja la distancia entre dioses y hombres. A la necesaria disciplina y esfuerzo por elevar lo divino en el hombre a lo divino en el cosmos, el Sirio le suma la serie de actos teúrgicos previamente descripta, descentrando con ello el preeminente sesgo teórico de la divinización en la tradición platónica.

En un esclarecedor artículo, María Jesús Hermoso Félix comenta la posición de Dodds, Hadot, Brisson y Saffrey respecto del lugar que ocupa el símbolo en el pensamiento jamblico: "Jámblico habría dejado de confiar en la capacidad del intelecto para llegar a la unión a lo divino, inaugurando una nueva vía: la teurgia, con sus rituales y sus símbolos. El *De Mysteriis* habría abandonado la vía intelectual que sirviera a Plotino en su camino hacia lo divino. El símbolo quedaría, así, considerado como un elemento irracional que busca la unión del alma a lo divino a través de un ámbito alejado del intelecto. Esta interpretación introduce una brecha entre Plotino y Jámblico que demarca un antes y un después en la historia del Neoplatonismo, dejando incomprendido el valor epistémico del símbolo."⁷

A modo de conclusión

Lo hasta aquí expuesto vale apenas como una aproximación al problema del conocimiento de lo divino en la obra de Jámblico. Es un esbozo que permite comprender de manera esquemática la intersección epistémico-teúrgica.

El conocimiento de lo divino quedó caracterizado como coexistiendo con la *ousía* del hombre, lo que, en principio, parecería sugerir su inmediatez. En efecto, así lo presenta el filósofo en una primera instancia: disponible por intelección innata (*symphytos katanósis*), anterior al razonamiento y la demostración. Eso permite comprender por qué conjetura, opinión y silogismo deben rechazarse como operaciones capaces de intencionar el contenido y la forma de un conocimiento de los dioses. Jámblico radicaliza la incapacidad

⁶ Porfirio, *Vida de Plotino*, en Plotino, *Enéadas* I-II, III-IV, V-VI, Gredos, Madrid, 1992-1998.

⁷ (Hermoso Félix, M. J. "Símbolo e intelecto en la filosofía de Jámblico: en torno a *De Mysteriis* 2.11.10-41", en *LOGOS, Anales del seminario de metafísica*. Vol. 47 (2014): 135: 153 p. 136.)

de las operaciones intelectuales del hombre para adquirir la *gnosis*, y a la inmediatez de las intelecciones innatas, le agrega, paradójicamente, mediaciones teúrgicas. Sostiene que dicho conocimiento no es algo que pueda someterse a un criterio falible. No se deduce de ningún principio, no se alcanza por abstracción. Sino que, habiendo llegado al perfeccionamiento del *theorein*, se hace necesario un *érgon* para arribar a la *gnosis*. Aquí, evidentemente, surge un problema que queda sin respuesta. ¿Por qué aquella intelección innata requeriría de la mediación teúrgica?

Si pudiéramos pensar en una jerarquía jambliquea del conocimiento, deberíamos ubicar en el vértice superior a la *gnosis*, inmediatamente después del hiato que salva la teúrgia, avanzando hacia la falibilidad, seguiría la *episteme* de aquello que es propiamente humano, tras la cual se encontrarían el silogismo, la *doxa*, y la conjetura (*eikasía*). Ahora bien, esto no podría considerarse como una reformulación de la alegoría de la línea, ya que la introducción de los actos teúrgicos rompe con la progresión platónica, que va de la menor a la mayor inteligibilidad. Entre la *episteme* de lo propio de los hombres y la *gnosis* de los dioses, cumple su función la teúrgia, salvando el hiato cognoscitivo con ritos, símbolos y plegarias. Creemos que, a diferencia de lo que sostiene en su artículo Hermoso Félix, la teúrgia no es una vía para alcanzar la unión con lo divino ajena a la filosofía, sino que es, más bien, un recurso de esta.

Recibido: 30 de octubre de 2017
Aceptado: 15 de noviembre de 2017