

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

CIUDAD DE MÉXICO ®

“Entre la novedad griega y la tradición egipcia: una lectura del
De Mysteriis Aegyptiorum como una filosofía de la religión”

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN FILOSOFÍA

Presenta

DANIEL JIMÉNEZ YÁÑEZ

Directora: Dra. Paula Arizmendi Mar

Lectores: Dr. Virgilio Ruiz Rodríguez

Dr. Alejandro Cavallazzi Sánchez

Ciudad de México, 2020

A mi madre, por su paciencia y cariño.

A mi padre, por su optimismo y motivación.

A mi hermano, uno es para mí diez mil.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente a la Universidad Iberoamericana, A.C. el haberme otorgado una beca para poder realizar mis estudios, así como a su planta docente, a sus funcionarias(os) y trabajadoras(es), quienes facilitaron en todo momento el desarrollo de los mismos. También hago mención del importante papel del CONACYT, institución que financió el tiempo de vida que consagré al posgrado.

En particular, agradezco el sincero apoyo de la Dra. Paula Arizmendi, quien leyó detenidamente los borradores de la presente tesis e hizo observaciones y correcciones oportunas; también por haberme invitado a participar en el Grupo de Investigación en Filosofía Antigua y Estudios Clásicos AION, en el que aprendí a trabajar la antigüedad clásica desde perspectivas novedosas, y en donde conocí a grandes estudiosos con intereses similares al mío. Porque las pláticas con ella me motivaron a confiar en mí.

A Silvia, compañera sin la cual, literalmente, no habría podido acercarme a la IBERO. Por las risas que nos regalamos y la amistad sincera que nos une. Porque juntos discutimos las lecturas que no entendíamos, porque juntos nos integramos a una disciplina a la que llegamos como extranjeros. ¡Qué rápido se nos fueron los dos años!

A César, por tu humor y el cariño que siempre has sabido demostrarme. A Arturo, porque siempre aprendo algo de ti en nuestros largos diálogos. A Miriam, con quien el tiempo pasa volando cuando nos divertimos. A los tres, porque los amo.

A Ángel, cuyo cariño, paciencia y risas me dieron las fuerzas suficientes para continuar.

A mis compañerxs del posgrado, en particular Stee, Miguel, Héctor y Anayansi, de quienes aprendí tanto y con quienes pasé momentos inolvidables.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
I. LA CAÍDA DEL ALMA Y EL ORIGEN DEL MAL	12
1.1. La simbólica del mal de Paul Ricoeur	12
1.1.1 Mancilla, pecado y culpabilidad	14
1.1.2 La mediatización de la simbólica del mal en el mito	20
1.2. El mal en el platonismo de Jámblico	24
1.2.1 La inocencia de los dioses: la teodicea	24
1.2.2 La inocencia de la materia: la <i>hilodicea</i>	30
1.3 La encarnación y el hombre falible	35
1.3.1 La teoría del alma de Jámblico	36
1.3.2 La προίρεσις y el origen del mal	40
1.4 ¿De qué es capaz el hombre falible?	42
1.4.1 Los demonios “malvados” y los magos ignorantes	42
1.4.2 El abandono de la religión cívica	44
1.5 Ricoeur y Jámblico, ¿por qué y para qué?	47
II. LA PRESENCIA DIVINA EN EL MUNDO	51
2.1 La hierofanía de Mircea Eliade	53
2.1.1 María Zambrano: la hierofanía y la categoría de lo divino	57
2.2 Jámblico y la noción de “hierofanía”	63
2.2.1 ¿Dónde se manifiesta la hierofanía?	66
2.3 Las hierofanías físicas	71
2.3.1 Los objetos, las estatuas y las imágenes	71
2.3.2 Los animales y vegetales	78
2.4. Las hierofanías noéticas	81
2.4.1 Los nombres	82
2.4.2 Las teofanías	87

III. EL RITUAL COMO CÓPULA DIVINA	93
3.1 El ritual y el <i>sym-bállein</i> de Eugenio Trías	95
3.2 Los ejecutores del ritual	103
3.2.1 Teúrgia y taxis	103
3.2.2. Los expertos de lo sagrado	107
3.3 Función y tipología de la teúrgia	116
3.3.1 ¿Cómo funciona el ritual?	116
3.3.1 La tipología del ritual y su sentido	125
3.4 ¿Por qué resolver los cuestionamientos en torno al ritual?	132
CONCLUSIONES.....	136
BIBLIOGRAFÍA.....	143

INTRODUCCIÓN

En la presente tesis se propone una hermenéutica del tratado *Sobre los misterios egipcios* de Jámblico de Calcis desde la filosofía de la religión. Para ello recuperaré algunos conceptos básicos de la fenomenología religiosa, pero también de la historia de las religiones, pues dicha empresa requiere de la interdisciplina para reconstruir en la medida de lo posible este complejo ejercicio de interpretación. Por supuesto que, en todo caso, la filosofía de la religión será el rector de esta investigación, pues es ella la que puede articular de mejor manera la variedad de conceptos y métodos que se utilizarán a lo largo del estudio que aquí se propone. Cabe resaltar que este estudio es de cierto modo novedoso; si bien, como veremos, ya se ha propuesto considerar a Jámblico un filósofo de la religión, mi propuesta no pretende corroborar esta hipótesis, sino construir un andamiaje conceptual que me permita una relectura del *De Mysteriis* como un primer esfuerzo por estudiar el hecho religioso sustancialmente distinto de la filosofía griega anterior a él, así como un antecedente nada despreciable de lo que será la filosofía de la religión posterior a Kant. Para sustentar mejor esta aseveración, es necesario hablar del estado del arte en torno al neoplatonismo y la teúrgia, para luego explicar de dónde y cómo surgió el problema por investigar.

Franz Cumont, en un libro ya clásico,¹ publicado hacia los años veinte del siglo pasado, concluyó que el eclipse de la antigua Grecia y Roma había comenzado desde la Antigüedad Tardía (siglos III-VI d.C.), pues las prácticas mágicas e “irracionales” se habían expandido por todos los *limes* del Imperio en forma de cultos místéricos, todos ellos repletos de supersticiones que alejaban al antiguo hombre mediterráneo de la verdadera filosofía. En una palabra, se consideraba que el abandono del pragmatismo y el realismo grecorromano habían dado paso al desarrollo de los cultos de Isis, Mitra, Magna Mater y las diversas corrientes gnósticas. De hecho, se llegó a considerar a estas religiones “soteriológicas” la preparación de la espiritualidad grecorromana a la fe cristiana.²

Sobre el caso particular de Jámblico, Zeller opinaba que representaba la parte “irracional” del neoplatonismo al haber puesto a la filosofía al servicio de la religión³;

¹ Franz Cumont, *Las religiones orientales y el paganismo romano*, (Madrid: Akal, 1987).

² Walter Burkert, *Cultos místéricos antiguos*, (Madrid: Trotta, 2005,) 16-18.

³ Citado por José Molina Ayala, “Teúrgia: camino de Jámblico a lo inefable”, *Diánoia*, núm. 65, año 55 (noviembre de 2010): 130.

Zintzen⁴ llegó a decir que había provocado la “depravación” de la filosofía; luego Dodds concluyó que esta aceptación de prácticas irracionales por parte de Jámblico y Proclo se circunscribían a lo que él llamó “una época de angustia”; es más, llegó a llamar al *Sobre los misterios egipcios* “un manifiesto del irracionalismo”.⁵ Al ya no responder los antiguos dioses a las pestes, guerras y sequías que asolaron al siglo III europeo, fue necesario recurrir a otras formas de comunicación con lo sagrado.⁶ Otros más propusieron que el neoplatonismo utilizó la magia como una forma de proselitismo para hacer frente al escandaloso avance del cristianismo.⁷

Frente a este escenario, autores como Ilinca Tanaseanu-Döbler⁸ han enfatizado que desde 1961 y hasta la fecha han salido a la luz estudios reivindicadores del neoplatonismo tardío, buscando comprender la racionalidad inherente a las prácticas teúrgicas, no sólo de los neoplatónicos, sino de los diversos sistemas religiosos tardorromanos y orientales. En nuestro país, José Molina Ayala propone una nueva lectura de uno de los neoplatónicos menos apreciados de la antigüedad tardía, Jámblico, entendiendo a este no como un “traidor” de la racionalidad del mundo grecorromano ni de las enseñanzas de Plotino, sino como el continuador del camino trazado por él. En ese sentido, la teúrgia no representa de ningún modo un retroceso, sino incluso una radicalización en el concepto de “inefabilidad” del Uno; de este modo, la teúrgia no se presenta como una de las tantas vías para regresar al Uno, sino de hecho la única forma de hacerlo, en tanto que sólo los dioses y *démones* pueden comunicar entre el mundo sensible y el Primer Principio.⁹

Las investigaciones señaladas arriba, según S. Knipe, han dado “un golpe mortal” a la interpretación de la teúrgia como “una caída escapista al reino irracional de lo oculto”¹⁰. Así, en lugar de considerar a la teúrgia como algo ajeno al neoplatonismo y propio de los sistemas irracionales de Medio Oriente o de los misterios grecorromanos, se ha propuesto comprenderlo desde el propio sistema filosófico. No se trata de ver si el neoplatonismo “se contaminó” o no de los cultos orientales, sino de comprender la teúrgia como desarrollo

⁴ José Molina, “Teúrgia”, 130.

⁵ E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional* (Madrid: Alianza Editorial, 2014), 270.

⁶ E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Nueva York: Cambridge University Press, 200).

⁷ Citado por José Molina, “Teúrgia”, 130.

⁸ Ilinca Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013) 9-20.

⁹ José Molina, “Teúrgia”, 133-138.

¹⁰ Citado por Tanaseanu-Döbler, *Theurgy*, 9.

propio de una racionalidad nueva o, mejor dicho, de otro tipo de racionalidad. El presente estudio busca integrarse tanto a los recuperados por Tanaseanu-Döbler y José Molina. Finalmente, como se trata de una interpretación de un autor clásico del neoplatonismo y de la filosofía de la religión, es que coloco el trabajo en la línea de investigación de la Universidad Iberoamericana “Hermenéutica de los clásicos.”

Hecha la exploración anterior, puedo presentar el problema que se busca resolver. Se trata de establecer si es posible leer el *De Mysteriis Aegyptiorum* desde la filosofía de la religión en los textos de Jámblico. La intuición surgió de un breve artículo de Andrew Smith¹¹, académico de la University College Dublin y publicado en la revista española *Habis*. En él, demuestra que Abamón es plenamente consciente de que su *Respuesta* distingue tres tipos de discurso: el filosófico, el teológico y el teúrgico, y aclara que contestará a las cuestiones presentadas por Porfirio en torno a la religión tradicional acorde con el discurso que corresponda: a lo teológico como teólogo, a lo filosófico como filósofo y a lo ritual como teúrgo.

Para argumentar su hipótesis, Smith hace una somera revisión de por qué, según él, la filosofía griega anterior a la *Respuesta del maestro Abamón*¹² no puede considerarse filosofía de la religión. Si bien desde los órficos, pasando por los presocráticos y hasta Platón y Aristóteles se conocía la teología como el estudio crítico de los mitos, de los dioses y de su naturaleza,

la teología no es filosofía de la religión o, al menos, es sólo parte de ella. Queda aún todo un espacio de interacción y de relación entre dioses y hombres, usualmente expresado en su forma ritual. Si tomamos, por ejemplo, a Platón, encontraremos material adecuado para presentar su visión de la operación de las causas trascendentes, visión desarrollada tanto positiva como negativamente, y donde su actitud frente al ritual es de aceptación de los ritos

11 Andrew Smith, “Iamblichus, The First Philosopher of Religion?,” *Habis*, núm. 31 (2000): 345-353. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/289159.pdf> Fecha de consulta: 17 de enero de 2019. Esta idea se asemeja a la de Jean Grondin, *Filosofía de la religión* (Barcelona, Herder, 2010) 85-86, para quien la filosofía de la religión surge como tal en las escuelas helenísticas. Por su parte, Finamore menciona distraídamente que hay una filosofía de la religión en Jámblico, pero no ahonda en ello. John F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. (Chico: The American Philological Association, 1985), 5.

¹² El título original de la obra era *La respuesta del maestro Abamón a la carta de Porfirio a Anebón y las soluciones a las dificultades que plantea*, y que desde la paráfrasis de Marsilio Ficino se le conoce como el *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldeorum, Assyriorum*. En este trabajo usaré ambos indistintamente.

y las prácticas tradicionales, sin ningún intento por cuestionar o explicar lo que ocurre en ellos.¹³

Jámblico, por otro lado, sí estudia no sólo la naturaleza divina (abrevando de la tradición neoplatónica iniciada por Plotino), sino que también busca explicar de forma racional el funcionamiento de los rituales, lo que a su vez lo orilla a explicar asuntos en torno a lo sagrado, las hierofanías y la metafísica.

En una palabra, Smith pone la pregunta sobre la mesa de si es viable llamar a la filosofía jambiqueana una filosofía de la religión, pregunta a la que contesta afirmativamente. Por otro lado, no he perdido de vista el hecho de que no hay una sistematización de la filosofía de la religión como tal en el *De Mysteriis*, frente a lo cual sostengo que es posible interpretarla a partir de sus reflexiones en torno a los dioses, los mitos y los rituales de la religión grecorromana. En particular, su análisis sobre la caída de la humanidad y su sufrimiento, sobre los rituales y sobre los dioses ya anuncian lo que serán los estudios de Durkheim, Otto, de Van der Leeuw, Eliade y Ricoeur: lo sagrado, las hierofanías, la mancilla, el pecado, la culpabilidad y la simbolización están ya presentes en el pensamiento del filósofo neoplatónico. No obstante, no debe pensarse que haré una definición pormenorizada de lo que es la filosofía de la religión de Jámblico. Este estudio apenas comienza a insinuarla, y se limitará a señalar conceptos que palpitan en su pensamiento y que serán figurados muchos siglos después de él. De este modo, las preguntas centrales son: a) ¿Puede leerse el tratado *Sobre los misterios egipcios* desde la filosofía de la religión? b) ¿Qué conceptos nos pueden ayudar a proponer una hermenéutica de este tipo? Y c) ¿tienen estos conceptos un antecedente en la obra de Jámblico?

Para evitar los riesgos de tipo anacrónico, o, mejor dicho, para cometer un anacronismo saludable como propone Loraux,¹⁴ la investigación partirá de la lectura directa del *Sobre los misterios egipcios*, única obra que ha llegado completa, los fragmentos del *De Anima* y los fragmentos a los comentarios de Platón en ediciones críticas. Se cuenta con traducciones¹⁵ tanto españolas como inglesas para su cotejo, así como los textos griegos editados por Emma C. Clarke, John Finamore, John Dillon y Eugene Afonasin. Además, dado el carácter fragmentario de los textos de nuestro autor, será necesario y útil recurrir a

¹³ Andrew Smith, "Iamblichus", 346.

¹⁴ Nicole Loraux, *La guerra civil en Atenas. La política entre la utopía y la sombra* (Madrid: Akal, 2008), 207.

¹⁵ Véase la bibliografía para consultar las referencias completas.

los textos que sustentan la tradición platónica de la que parten los neoplatónicos; así, se revisarán constantemente los *Diálogos* de Platón, los *Oráculos caldeos*, las *Enéadas* de Plotino y la *Carta a Anebo* de Porfirio. De manera tangencial, aunque importante, se tocarán los textos de otros autores, tales como Aristóteles y Proclo.

Cabe hacer una señalización muy importante sobre el estudio comparativo de estos textos.¹⁶ Gregory Shaw en su texto *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus* intenta “reconstruir” el pensamiento jambliqueano como un sistema coherente. Esto es viable si se trata de reconstruir la metafísica, sobre todo porque hay consistencias entre los diversos textos que nos quedan; sin embargo, esto supone un error para el caso de la teúrgia porque sus conclusiones son distintas y hasta contradictorias entre sí. Por tomar un solo ejemplo, en el *De Mysteriis* la teúrgia ocupa el papel preponderante en la vida no sólo del practicante, sino del filósofo, mientras que en la *Vida Pitagórica* y el *Protréptico*, la teúrgia aparece supeditada a la filosofía. En otros casos, Shaw retoma el neopitagorismo de Jámblico y considera a los números como actos teúrgicos noéticos. ¿Es posible esta osada hipótesis? Para Tanaseanu-Döbler no. Por esta razón, centraré mi análisis en el *Sobre los misterios egipcios* y consideraré los otros textos sólo cuando ellos nos permitan echar luz sobre algunas hipótesis. Como proponía en su momento Merleau-Ponty, toda herencia textual implica pensar los impensados, aquello que una filosofía dio lugar a pensar, o bien, lo que no se había pensado pero que ahora es posible pensar.¹⁷ En este caso, cuando se llegue a dificultades que la *Respuesta* no responda, se abordará otros escritos sólo como respuestas que podría haber dado nuestro filósofo a ciertas cuestiones, no como un sistema unitario y sin contradicciones. Por último, dado que es el texto rector del examen que me propongo, usaré arbitrariamente los nombres de Jámblico y Abamón, el segundo sobre todo cuando se quiera enfatizar el aspecto “egipcio” de sus reflexiones.

Para cerrar estas notas introductorias, describo brevemente en qué consisten los capítulos que integran esta investigación. En el primer capítulo recuperaré los conceptos de mancilla, pecado y culpabilidad, símbolos primarios expresados en los “mitos de caída”. Según Paul Ricoeur, es la experiencia del terror y del mal lo que lleva al hombre a entrar al mundo del tabú, de los rituales de purificación y de la ética (“el hombre entra al mundo ético

¹⁶ Según señala Tanaseanu-Döbler, *Theurgy*, 110.

¹⁷ Mario Teodoro Ramírez, *La filosofía del quiasmo* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 35.

por el miedo y no por el amor)¹⁸. Si bien Platón y los neoplatónicos no son mitógrafos, sí es verdad que recurrieron a los mitos para explicar la cosmogonía y la situación del hombre en relación con el Uno. Esto resulta de suma importancia, ya que la filosofía de Jámblico parece partir de este hecho fundamental: si los dioses son buenos y perfectos, y entre ellos no hay discordias ni disonancias, ¿por qué existe el mal? ¿Cómo es que lo sagrado “se comunica” con la humanidad a partir de los símbolos para que, desembarazados de los males corporales, puedan comenzar su ascensión con los héroes, los demonios, los ángeles, los dioses y, finalmente, con el Uno? Dicho de otro modo: la experiencia del mal resulta en el origen de los rituales que alejan la mancha, el pecado y la culpabilidad, y luego dan paso a una ética de purificación para comunicar con el Uno inefable. En suma, para nuestro autor, es el abandono de los rituales cívicos y el afán griego de novedad lo que tiene en jaque al Imperio romano de su tiempo.

Para el segundo capítulo, recurriré a los estudios de Mircea Eliade¹⁹ y su concepto de hierofanía, el cual supone la manifestación de lo sagrado *en el mundo* y no por fuera de él. También recuperaré las nociones de sagrado y divino de María Zambrano porque, como veremos, hay una radical distinción entre lo que permanece siempre misterioso (lo sagrado) y su faceta histórica y contingente (lo divino), y que en Jámblico adquiere las facetas de los dioses (lo divino) y el Uno (lo sagrado). Esta diferencia le permite señalar diferencias entre los diversos cultos de los pueblos mediterráneos, a la vez que a todos ellos les reconoce un funcionamiento universal. Una vez que se haya desarrollado la teoría de Eliade, junto con sus alcances y limitaciones, demostraré que los conceptos de σύνθημα (*sýnthēma*), σύμβολον (*sýmbolon*) σημεῖον (*seméion*) presentan una notable similitud con el concepto de hierofanía. Para él, estos símbolos manifiestan a la humanidad la presencia de lo sagrado, ya sea de un determinado dios o diosa, démon o héroe, e incluso le indican la forma y el camino para elaborar los rituales, construir templos o elaborar imágenes apropiadas para ellos. Así como Eliade sostiene que prácticamente todos los objetos y animales de cosmos han sido sacralizados en la historia humana, así Jámblico cree que cualquier cosa puede manifestar lo divino. Lo impresionante es que podemos encontrar interesantes análisis de tipo

¹⁸ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* (Madrid: Trotta, 2011), 189-211.

¹⁹ Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las religiones* (Ciudad de México, Era, 2010), 25-56 y *Mefistófeles y el andrógino* (Barcelona: Kairós, 2008), 187-211.

fenomenológico en torno a los espacios sagrados, las imágenes y los objetos del culto, lo que implica un antecedente nada desdeñable en cuanto a filosofía de la religión se refiere.

Por último, en el tercer capítulo, retomaré los estudios de Eugenio Trías. Su concepto de “simbolización” como proceso dinámico, es decir, como el encaje entre el simbolizante y simbolizado, como el espacio en el que las personas son capaces de trascender el límite ontoepistémico de la condición humana hacia lo sagrado. Es un proceso activo, que sólo tiene sentido durante la ejecución de los rituales y que rompen el límite existente entre el cerco de lo hermético (lo sagrado) y el cerco del aparecer (el mundo sensible). El filósofo de Calcis parece conocer una conceptualización similar: habla de “contraseñas” (los συνθήματα) que los dioses “leen” en los rituales. Así, el proceso teúrgico implica una acción que es, a su vez, simbolización y superación del límite. Por eso creo que la filosofía del límite del autor español nos servirá para comprender mejor el sentido que tiene la teúrgia en la filosofía neoplatónica. En este apartado, también retomaré qué se entiende en el *De Mysteriis* por teúrgia y por teúrgo, así como la tipología de los rituales que propone y el sentido que tiene esta categorización, dado que todos estos temas ayudan a comprender mejor en qué consiste lo que considera la originalidad más acuciante de nuestro autor. Las respuestas que doy a estos problemas son mi mayor aportación a los estudios de Jámblico, por lo que pido al lector que se detenga en el particular.

Con lo dicho hasta ahora me parece haber encontrado una propuesta de relectura del neoplatónico, una propuesta que va más allá de considerarlo un traidor de la filosofía griega, un supersticioso y hasta propagandista de las religiones mediterráneas en contra del pujante cristianismo de su tiempo. Si admitimos que el *Sobre los misterios egipcios* representa el primer esfuerzo intelectual por comprender el fenómeno religioso de diversos pueblos, así como el fundamento que le da sentido a todos ellos a pesar de su multiplicidad, llegaremos a conclusiones muy distintas que las de Zeller, Zintzen y Dodds. Esta hermenéutica abre la posibilidad de apreciar mejor la suma complejidad que subyace en el legado escrito del filósofo sirio. Estas conclusiones, sin embargo, quedarán en manos del lector al finalizar este estudio, quien podrá juzgar si he logrado o no esta ambiciosa tarea.

I. LA CAÍDA DEL ALMA Y EL ORIGEN DEL MAL

“¿Cuál es el dicho más verdadero? Que todos los hombres son malvados”
Pitágoras

1.1. La simbólica del mal de Paul Ricoeur

Cuando en lo alto el cielo aún no había sido nombrado y, abajo, la tierra firme no recibía nombre, Apsu mezclaba sus aguas con Tiamat, la generatriz de todo lo que vemos. Los hijos que nacieron de estos dioses se concertaron entre sí y se amaban, pero perturbaron a sus padres porque sus actos eran aborrecibles. Mientras Tiamat los perdonaba impasible, se gestaba la ira en el interior de Apsu. Harto de no poder reposar ni dormir, levantó la voz a Tiamat y dijo que la conducta de sus hijos le parecía detestable y que prefería destruirlos a todos. Ella, enojada, se rehusó a destruir lo que juntos habían procreado. La discusión llegó a oídos de los dioses, que pronto se llenaron de miedo y discutieron lo que debía hacerse; de entre ellos se alzó Ea, que gracias a su magia pudo dormir a su padre y asesinarlo.

Luego de este crimen, Ea engendró a su hijo Marduk, el dios más bello de todos. Contento de su propia obra, Ea permitía a su hijo que jugara con los Cuatro Vientos del dios Anu para que se divirtiese, provocando una marejada violenta que volvió a perturbar la paz de Tiamat. La diosa entonces reunió a sus dioses partidarios y engendró terroríficos seres para vengarse de Anu y de Marduk. Al frente de esta temible hueste estaba Kingu, su segundo esposo, a quien le regaló las Tablillas de los Destinos. Pero ni la magia de Ea, ni los esfuerzos de Anu resulta suficientes para detener a la iracunda diosa. Es así como los dioses deciden encomendar esta tarea a Marduk, general de los ejércitos de los dioses, cuyo poderío era reconocido y respetado por todos.

La batalla primordial fue cruenta. Mientras los dioses luchaban, Marduk, armado con las armas que él mismo fabricó y montado en su carro de asalto, retó a Tiamat a un combate individual. Enzarzados en una lucha cuerpo a cuerpo, Tiamat abrió su boca para engullir a su enemigo, momento que aprovecha Marduk para conjurar los vientos y hacerlos entrar en ella, dejándola hinchada y con la boca desmesuradamente abierta. Entonces Marduk disparó su flecha y le atravesó el vientre, acabando de inmediato con su vida. El ejército de Tiamat, presa del terror, intentó huir sin éxito alguno y terminaron encadenados y humillados

por el campeón de los dioses. Terminada la guerra, Marduk creó el firmamento y la tierra con el cadáver de Tiamat.

Las divinidades entronizaron a Marduk, quien ahora se dedicó a organizar la vida de los dioses dotándolos de santuarios para que residieran en ellos. A Anu le regaló la Tablilla de los Destinos que colgaba del cuello de Kingu. Pronto creció en el interior de Marduk su proyecto: crear a la raza humana para encomendarle a ella el culto a los dioses, y así librarlos a ellos de los trabajos manuales. ¿Pero de dónde podría surgir, si el cadáver de Tiamat se había agotado ya en la constitución del cosmos entero? Pronto se solucionó: Marduk inquirió quién había encabezado la rebelión de Tiamat, y al serle entregado Kingu, no dudó en matarlo, y con su sangre creó a los seres humanos.²⁰

Este mito cosmogónico de más de tres mil años de antigüedad da cuenta de una angustia humana fundamental que se resuelve en términos divinos: ¿por qué ahora morimos, ahora sufrimos y ahora nos matamos unos a otros? La respuesta la otorga el mito: porque por nuestras venas corre la sangre del antiguo demonio Kingu, quien en su ira y orgullo decidió sublevarse contra los dioses. Por eso existe el mal, porque en la creación del mundo primero hubo enemistad entre los dioses, y esa batalla aún prevalece en nuestro interior. Ante lo inasumible y lo arbitrario del sufrimiento humano, pero también ante su inevitabilidad, el hombre necesita recurrir al lenguaje mítico. No obstante, si bien el mito representa una renuncia a la explicación racional, no debe entenderse como una mera invención arbitraria para dar sentido al cosmos; en todo caso, es la irracionalidad del mal lo que orilla al hombre a utilizar lo único que puede captar la paradoja, la antinomia y la irrazón en el lenguaje humano: la metáfora. Tampoco es arbitrario porque el mito mediatiza símbolos que, antes de ser mito, fueron experimentados por el hombre arcaico: la mancilla, el pecado y la culpabilidad. En las siguientes líneas seguiré la teoría de Paul Ricoeur,²¹ pues no hay autor que haya trabajado mejor la relación entre la experiencia del mal y su mediatización en los mitos. Primero explico en qué consisten estos tres símbolos para luego ligarlos a la filosofía de la religión de Jámblico.

²⁰ *Enuma Elish. Poema babilónico de la Creación*, introducción, traducción y notas de Federico Lara Peinado (Madrid: Trotta, 1994).

²¹ En adelante sigo a Ricoeur, *Finitud*, 189-197.

1.1.1 Mancilla, pecado y culpabilidad

La mancilla es el primer intento de racionalización del sufrimiento, la cual se concibe al principio como una impureza física que contamina al cuerpo o los espacios sagrados: la sangre, el acto sexual o el contacto con animales o sustancias impuras *manchan* al individuo. Por ejemplo, el asesinato es un acto impuro antes que una falta moral, porque es la sangre derramada lo que ensucia el suelo donde cae y las manos del asesino; desde ese momento, *ese suelo* y *esas manos* se convierten en portadoras del mal. Mientras se está en esta condición, el hombre mancillado no puede ingresar a ciertos espacios ni realizar ciertas prácticas, por lo que primero debe eliminar la mancha por medio de los rituales de purificación. Este es el origen más arcaico de los primeros rituales de expiación, conclusión a la que llegaron autores como Rudolf Otto y Roger Caillois.²² Es por esto mismo que los rituales de purificación, que de forma primigenia buscan eliminar la sustancia impura, incluyen dentro de sí lavados, quemadura de ropajes, expulsiones, lanzamientos, escupitajos y ocultamientos.

Empero, no se trata tan solo de una mancha sustancial, objetiva; si lo fuera, entonces bastarían los lavados y los actos que eliminaran la mancha para el hombre arcaico, pero esto no fue así. Por ello Ricoeur no habla de mancha sino de mancilla, pues la segunda incluye dentro de sí los principios de la eticidad que darán paso al pecado y la culpabilidad. Entonces, no basta con representar la limpieza de la mancilla, sino que es necesario actuarla por medio de los rituales de purificación. Éstos muestran el simbolismo de la mancilla porque, además del lavado ritual, se exhiben los actores y los instrumentos del acto impuro (al asesino y a la lanza). La representación de la purificación tiene la doble finalidad de eliminar la parte objetiva (sangre, ropajes rotos, etc.) y la subjetiva de la mancilla.²³

Esta subjetividad, el acto impuro ante los ojos de los demás, nace de su vinculación íntima con la idea de Venganza. Este vínculo es mucho más antiguo y originario que toda intención, toda institución y todo dios vengativo. Se trata de una ira sin nombre ni rostro. Lo sagrado que ha sido vulnerado clama porque el infractor pague un castigo justo, uno que sea

²² Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 2009), 25 y Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1984), 12-14.

²³ Ver Ricoeur, *Finitud*, 200. Acaso, ejemplifica Ricoeur, esta deba ser la interpretación del mito de Oretes y las Erinias: al héroe trágico no lo persigue una culpa de corte cristiano, sino de la violación filial y el derrame de sangre que implicó el crimen

equivalente a la falta cometida. En esta situación, se presentan al infractor dos opciones: que pague el castigo correspondiente o que restablezca la buena relación con lo sagrado a partir de rituales apropiados. Sin embargo, esta falta no siempre es evidente, y el mal que un individuo o una colectividad sufre, se debe a la falta de uno o varios de sus miembros. Si está enfermo, si se fracasa, si se muere, es porque uno o alguien de la familia o aldea ha cometido una ofensa en contra de lo sagrado. Por ello, los grupos humanos que experimentan la mancilla realizan rituales en conjunto con cierta frecuencia: de este modo se busca que cualquiera que haya sido la falta, se expíe para recuperar la buena relación con lo Otro.²⁴

Obsérvese, pues, que la mancilla tiene un aspecto objetivo (la mancha) y uno subjetivo (la ética). Por eso desde sus orígenes ha podido dar paso de un aspecto ritual a uno ético. Esta aspiración ética tiene tres grados sucesivos en la experiencia de la mancilla:²⁵ En primer lugar, el miedo a la venganza no es miedo pasivo, sino que encierra una exigencia: la de un castigo justo. Si el hombre es castigado *porque* peca, *debe ser* castigado *como* peca. A su vez, mientras el hombre sabe que ha cometido una falta, espera un castigo, lo que provoca un estado de tristeza que, a su vez, concibe como con un sentido, una finalidad;²⁶ en segundo lugar, si el estado del hombre que peca tiene una finalidad, los rituales de expiación no sólo borran la mancilla, sino que reafirman el orden. A partir de ahí, a los que se apunta, a través de venganza y expiación, es a la enmienda misma, es decir, a la restauración del valor personal del culpable a través del castigo justo; finalmente, si la exigencia del castigo justo abarca la espera de un castigo, dicha expectativa abarca la del que el temor mismo desaparezca de la conciencia, al término de la sublimación. Si he matado, mi conciencia sólo hallará sosiego en los rituales de purificación que re-presentan mi falta ante los demás.

Asistimos aquí al momento en el que la mancilla comienza a dar paso a la idea de pecado.²⁷ Mientras en la mancilla se trata de un temor arcaico de la mancha, que esboza ya de por sí una referencia a lo divino, el temor a los demonios alude ya un espanto en presencia de potencias trascendentes, que van más allá de las impurezas rituales y abarcan la eticidad.

²⁴ Ricoeur, *Finitud*, 203-205. Véase también Caillois, *El hombre*, 27-56. Esto es cierto para los cultos helenos, dado que su relación con sus dioses es un pacto en el que ambas partes otorgan lo que les corresponde.

²⁵ Ricoeur, *Finitud*, 205-207.

²⁶ El filósofo francés recuerda el *Gorgias* de Platón: “el hombre injusto no es feliz” [471d] y “escapar del castigo es peor que padecerlo” [474b].

²⁷ Téngase en cuenta que, para Ricoeur, la distancia entre mancilla, pecado y culpabilidad es más de orden fenomenológico que histórico: si la mancilla es la experiencia más arcaica del mal, pecado lleva dentro de sí a la mancilla, y la culpabilidad, a la mancilla y el pecado. Ver Ricoeur, *Finitud*, 209.

La causa de esto la encontramos en la falla de los rituales. Lo seres humanos en conjunto, ante el aparente abandono de los dioses, interrogan llenos de exclamación: “¿Qué pecado he cometido? ¿Por qué sufren los inocentes?” Esta exclamación se encuentra por primera vez, según Ricoeur, en el lamento “ante cualquier dios” de la tradición acadio-babilónica: “Señor mío, mis pecados son numerosos, mis faltas son graves, [...] Dios, a quien conozco, *a quien no conozco*, mis pecados son numerosos, mis faltas son graves; ¡que tu corazón, como el corazón de la madre que me dio a luz, se apacigüe! [...]”²⁸

Puede verse que el símbolo primario de la mancilla ahora toma una dimensión ontológica y no es ya una realidad que asedia al penitente, sino al “nosotros”, quienes desconocemos la falta, así como a lo divino que se ha ofendido y reclama Venganza. ¿Por qué sufrimos, si hemos cumplido con lo que nos toca? Pareciera, entonces, que la sensación del deber está en constante oposición con la de la existencia del mal. Mientras en momentos prehistóricos las faltas eran concebidas como manchas que después adquirieron su sentido ético, en el pecado, ya detectable en religiones históricamente dadas, se fortalece el sentido de comunidad frente a Dios o los dioses, dado lo inquietante del silencio y la indiferencia de las potencias divinas. Fue necesario que el mal se tornase inexplicable para dar paso a la culpa, la imagen del justo doliente en el que recaen las faltas de los demás.

Ejemplifico el pecado: hay un mal que aqueja a una comunidad dada. La comunidad entonces recurre a rituales de purificación/expiación del mal, pero, pese a todos sus intentos, el mal (guerras, pestes, sequías) sigue presente.²⁹ Como Dios o los dioses se mantienen silenciosos, hay en esta comunidad un sentimiento de abandono. ¿Qué hacer? La subjetividad existente en la mancilla originaria da paso a las leyes escritas: en el caso hebreo, Dios dio la Ley directamente a Moisés; en el caso griego, es el surgimiento de la ley de la *polis* la que sustituirá a los antiguos rituales de expiación en el caso de los asesinatos.³⁰ Sin embargo, al mismo tiempo, *el pecado es una magnitud religiosa antes que ser ética* porque no se trata de la transgresión de una regla abstracta de un valor, la Ley Santa no es reducir la palabra a un

²⁸ Citado por Ricoeur, *Finitud*, 211. El destacado es mío.

²⁹ Esto lo explica Eugenio Trías como una discordancia entre el cerco sensible y el cerco hermético de lo sagrado porque el acto simbólico falla en unir ambas esferas. Más adelante, en el capítulo 3.1.1 se detallarán las tesis de este filósofo español.

³⁰ El caso paradigmático de esta evolución son *Las Euménides*, donde Atenea y Apolo se disputan con las Erinias qué hacer con Orestes, asesino de su padre, qué tipo de castigo le corresponde, así como quién debe ejecutarlo. Al final se impone la ley humana y se relega al antiguo sentimiento de Venganza.

mandamiento que remite a los dioses como a una instancia legisladora y judicial; la Ley como “deber” surge cuando los dioses callan, cuando se separan de la situación de interpelación, de diálogo, y en nosotros recae la responsabilidad de no actuar mal. No obstante, en esta interrelacionalidad, lo que está en juego no es la esencia sino la presencia: el mandamiento mosaico o la ley de la *polis* son modalidades que hacen presente la voluntad de los dioses, aunque ellos no hablen.³¹

Ante el terrible silencio de los dioses, hablan los profetas. Ellos no reflexionan sobre la naturaleza del pecado, pero sí profetizan en contra de él, razón por la cual en la profecía se mezclan la amenaza y la indignación, el terror inminente y la acusación ética; el pecado se muestra en la unión de Ira e Indignación divinas. “El momento de la profecía en la conciencia del mal es la revelación de una medida infinita de la exigencia que Dios dirige al hombre”.³² Para explicar esto, contrasto la teoría ricoeuriana con las portentosas palabras del oráculo de Delfos en la tragedia de *Edipo Rey*. Edipo pregunta a Creonte, a quien había enviado a consultar al oráculo, qué había que hacer para acabar con la peste que asolaba a la ciudad. “Con el destierro o liberando un antiguo asesinato [de Layo, padre de Edipo] con otro, puesto que esta sangre es la que está sacudiendo la ciudad”, contesta Creonte. ¿Pero cuál es la falta, que todos, incluso Edipo, desconocen? El adivino Tiresias revelará el asunto: “Se manifiesta [que el asesino] es, a la vez, hermano y padre de sus propios hijos, hijo y esposo de la mujer de la que nació y de la misma raza [...]” (Soph. *OT*. 100 y 455-469) Edipo, sin saberlo, ha asesinado a su padre y ha cometido incesto con su madre. Tiresias no cavila si la ira divina debería de ser tan inflexible con el ignorante Edipo; le basta señalar la falta que afecta a toda Tebas.

El paso del polo objetivo al subjetivo es detectable en esta tragedia: revela que la mancilla sigue ahí, un asesinato que debe ser vengado y que afecta a la colectividad, pero ahora ha cobrado una nueva dimensión: los profetas, en este caso Tiresias, experimentan en nombre de todo el pueblo, la incompatibilidad entre los dioses, sus designios y el hombre. Este terror expresa la situación del hombre pecador ante Dios: los tebanos no saben por qué

³¹ Ver Ricoeur, *Finitud*, 212-214. De ninguna manera debe entenderse aquí que la ley griega tenga un origen sagrado como se entiende en el mundo hebreo, porque ningún dios “dio” un código moral. Más bien, que las leyes surgen en la *pólis* ante la ausencia divina. Matar está mal en tanto que uno o varios dioses pueden ofenderse, no tanto porque los dioses ordenen lo contrario.

³² Ricoeur, *Finitud*, 215-217.

los dioses están molestos a pesar de que cumplen con los rituales cívicos; al mismo tiempo, Edipo, que desconoce ser el autor de la falta, ha provocado la ira de los dioses. Por eso la representación verídica de Dios que le corresponde es la Ira: no porque Dios sea malo, sino porque la Ira es el rostro de la Santidad para el hombre pecador, en este caso Edipo. Este símbolo de la Ira anuncia ya la distinción entre pecado y culpabilidad.³³ Así, la mancilla se ha convertido en pecado: la comunidad se encuentra ante el abandono de los dioses, y es necesario, por un lado, seguir los códigos para evitar su enojo, y, por otro, consultar a quienes sí pueden contactar con lo divino cuando la Ira ya se presenta en el cosmos.

¿Eco todo lo anterior de una lectura pormenorizada de Freud?³⁴ El padre del psicoanálisis, que estudió los registros y estudios antropológicos (de entre los que destacan los de Frazer, Durkheim y Wundt), centró su atención en la particularidad que la violación del tabú implica, es decir, la espera del castigo. Para él, el comportamiento “primitivo” se trata de una neurosis de tipo egoísta: es mi falta la que amerita un castigo. Frente a él, el obsesivo actúa de modo altruista porque teme que su transgresión afecte al Otro, la comunidad. ¿Cómo se dio el paso de la neurosis egoísta a la obsesión? La actitud ritual lo revela. Allí donde no hay un castigo inmediato que el pecador reciba por sus actos, “es cuando los salvajes sienten despertar en ellos el sentimiento colectivo de que les amenaza un peligro y se apresuran a aplicar por sí mismos el castigo que no se ha producido espontáneamente”. Esto sucede porque a temen a que el ejemplo contagioso, a que el resto de la comunidad que comparte la represión del deseo en el grupo (como el incesto y el parricidio) se vea impulsada a cometer el mismo acto que el infractor, lo que decantaría en el fin del grupo y el regreso a la horda primitiva.³⁵ De este modo nació la Ley, el tabú. La extraordinaria semejanza entre esto y la mancilla (narcisista) y el pecado grupal (obsesivo) parece más que una coincidencia y, en todo caso, refuerza la hipótesis de que la mancilla ya tiene dentro de sí el grado fenomenológico del pecado y, más tarde, de la culpabilidad.

³³ Paul Ricoeur, *Finitud*, 224. A este respecto, cabe recordar que Rudolf Otto ya expresaba que el misterio tremendo de lo numinoso, que aquí Ricoeur llama Ira, no debe comprenderse como una propiedad moral, sino una fuerza incalculable y arbitraria que se desborda y consume. Ver Rudolf Otto, *Lo santo*, 27-30.

³⁴ No se puede alegar ignorar que Ricoeur leyó a Freud y que lo denominó uno de los “filósofos de la sospecha” junto con Marx y Nietzsche. Para él, Freud debe leerse como un hermeneuta, postura a la que nos oponemos pero que nos sirve para encontrar puntos clave de unión entre ambos pensadores. Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2014).

³⁵ Véase Sigmund Freud, *Tótem y tabú* (Madrid: Alianza Editorial, 2011), 96-100.

¿Y qué es la culpabilidad? Hay que destacar que culpa, de fuerte carga judeocristiana, no es lo mismo que culpabilidad, por dos razones:³⁶ porque la culpabilidad estalla en varias direcciones: en la dirección de una reflexión ética-jurídica, una ético-religiosa sobre la conciencia escrupulosa y una psico-teológica sobre el infierno de la conciencia condenada. Así, tenemos tres consecuencias: la racionalización penal griega, la interiorización y refinamiento de la conciencia ética judaica, y la miseria del hombre bajo el régimen de la ley en el caso del cristianismo paulino. Al lado de ello, no se puede comprender el vínculo entre estos tres aspectos de la culpabilidad, que constantemente se oponen de dos en dos: la racionalidad del griego frente a la religiosidad judeocristiana; la interioridad de la piedad frente a la exterioridad de la ciudad.

Téngase en cuenta que la culpabilidad es asimismo un movimiento de “ruptura y de recuperación”, en tanto que la culpabilidad carga todavía con el peso de la mancha y el pecado para expresar la paradoja hacia la cual apunta la culpabilidad, es decir, el concepto del hombre responsable y cautivo o, mejor dicho, de un hombre responsable de estar cautivo. Mientras en el pecado tenemos un momento ontológico, es decir, la situación del hombre ante Dios, el hombre abandonado y obnubilado que desconoce por qué ese dios o los dioses lo ignoran, o por qué están tan alejados del mundo que le rodea, la culpabilidad remite a una *subjetividad* que ya está presente desde la mancha. La mancha, decíamos, contiene dentro de sí la espera de un castigo; esta espera del castigo extiende su sombra a la conciencia. Pero se diferencia de la mancha porque en ella se es ritualmente impuro, es decir, no se necesita ser el autor del mal para sufrir. Sólo cuando el culpable de la falta está dispuesto a sufrir el castigo y a constituirse en sujeto de castigo, podemos hablar de culpabilidad en la mancha. Se trata de una responsabilidad, que se liga al mal uso de la libertad.³⁷

Para terminar, Ricoeur recupera la contribución griega a este sentido, pues la dirección judeocristiana siguió un camino muy diferente.³⁸ Diferente porque la reflexión griega se centra en la exterioridad: la *polis* y la legislación de esta. No se trata de un pacto entre Dios y los seres humanos (como la Alianza hebrea), sino la ética la que constituye el foco de la “inculcación racional”. Allí donde antes había ἄσεβέω (cometer una impiedad), que remite a la mancha más arcaica, aparece el concepto de ἀδικέω (cometer injusticia), que

³⁶ Ricoeur, *Finitud*, 257.

³⁷ Ver Ricoeur, *Finitud*, 258-264.

³⁸ Parfraseo en adelante a Ricoeur, *Finitud*, 266-273.

contiene más bien un estatuto estrictamente moral; de todos modos, esta división nunca fue tajante: filosofía y mito seguirán conviviendo durante siglos en el pensamiento griego, aun bajo dominación romana. Así, la *polis* demarca el espacio sagrado dentro del cual pueden cometerse crímenes de muy diversa índole, y que iniciarán el debate filosófico sobre cómo debe comportarse el ciudadano. Sin embargo, ¿cómo determinar lo éticamente correcto de lo incorrecto? Ya Sócrates se preguntaba: “¿acaso lo pío es querido por los dioses porque es pío, o es pío porque es querido por los dioses? (Pl. *Euthphr.* 10a)” La culpabilidad helena, pues, está íntimamente relacionada con el nacimiento de la filosofía.

Llegado a este punto, cabe señalar lo siguiente: la culpabilidad griega no ha de entenderse como una interiorización de la conciencia como la que se apreciará en la religión judía y en la cristiana, sino que siempre remite a un ámbito político. Un hombre libre tiene la obligación de comportarse bien, porque la libertad implica una responsabilidad. Si cometo una falta, ya no se circunscribe únicamente al ámbito divino (que, reitero, jamás desaparece), sino que implica mi aceptación del castigo ante los tribunales de la *polis*. Dependiendo del grado de falta, de sus implicaciones y de sus espacios (no es lo mismo golpear que matar a alguien, ni tampoco hacerlo en el ágora que en el interior de un templo), puedo estar incurriendo en alguno de los tres ámbitos de la simbólica del mal: mancilla, si la sangre derramada ensucia a lo sagrado; culpabilidad, en tanto que el asesinato es mío y sólo mío, y es mi persona —no la comunidad— la que debe pagar el castigo justo.

1.1.2 La mediatización de la simbólica del mal en el mito

Los símbolos primarios (mancilla, pecado, culpabilidad) requieren de la mediación de un lenguaje específico. No pueden expresarse de forma racional porque el hombre no comprende el porqué de su situación actual. Si el cosmos proviene de un pasado mítico sin dolores ni penas, ¿por qué sufro? La experiencia viva de la mancilla, del pecado y la culpabilidad es mediatizada por los mitos, cuyo lenguaje es simbólico, y que Ricoeur denomina “lenguaje de la confesión”.³⁹ En suma: sólo el mito puede reactualizar la experimentación del mal, revelarlo como una verdadera explicación de la ontología del hombre. ¿Por qué sufrimos los seres humanos? Porque *illo tempore* los dioses crearon al

³⁹ Ricoeur, *Finitud*, 311.

hombre de la sangre del demonio Kingu, o Pandora abrió la caja que contenía todos los males, o Adán y Eva comieron del fruto prohibido.

Ahora bien, para nosotros es difícil entender al mito como lo hicieron los seres humanos del pasado. El hombre moderno distingue entre logos y mito. Como el espacio del mito no puede ubicarse histórica ni geográficamente, tendemos a una radical “desmitificación” del pensamiento, es decir, concebimos al mito como “falso” o una mera invención. Irónicamente, esto a su vez supone una ventaja: esta desmitificación (que Ricoeur prefiere llamar *desmitologización*) nos permite comprender al mito como mito, y dicha conquista nos permite ver que el mito no es más que un aspecto del reconocimiento de los símbolos y su poder revelador. “Comprender el mito como mito significa comprender lo que, con su tiempo, su espacio, sus acontecimientos, sus personajes, su drama, añade al mito la función reveladora de los símbolos primarios elaborados anteriormente”. Así, pues, el mito no deberá leerse como una narración histórica, pero tampoco como una mera falsedad: el mito, en el lenguaje de la confesión, nos revela cómo experimentaban el mal las personas del pasado.⁴⁰

Los mitos, además, cumplen diversas funciones:⁴¹ en primer lugar, *engloban* a la humanidad en su conjunto en una historia ejemplar. Por medio de un tiempo que representa todos los tiempos, “el ser humano” se manifiesta como universal concreto. Este mal y este sufrimiento no son míos ni tuyos, sino que los padece toda la humanidad. En segundo lugar, esta universalidad debe su carácter concreto al *movimiento* que el relato introduce en la experiencia humana. La experiencia ya no se reduce al presente; ese presente era sólo el corte entre un origen y una culminación. El mito hace que la experiencia humana esté atravesada por la historia de la perdición y la salvación del hombre. Por último, el mito quiere alcanzar el enigma de la existencia humana: la disonancia entre el estado de inocencia, condición de criatura, ser esencial, y la modalidad actual del hombre en tanto que mancillado, pecador, culpable. A su vez, rinde cuentas de ese *paso* con el relato, por lo que tiene un alcance ontológico: apunta la relación entre el ser esencial del ser humano y su existencia histórica.

⁴⁰ Ricoeur, *Finitud*, 311-312.

⁴¹ Ricoeur, *Finitud*, 312-313. No hay que perder de vista que el estudio que estamos haciendo sólo recupera las tres caracterizaciones de los mitos del mal, que son tres aspectos de la estructura dramática. Por ello es necesario desmarcarse de la abundante bibliografía que ahonda en el mito y sus diversas interpretaciones. Para un preciso resumen de estas discusiones, remito al lector a G.S. Kirk, *El mito: su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas* (Barcelona: Paidós, 1990) 1-30.

Por estas tres razones es que no debe reducirse el estudio del mito a meras alegorizaciones, sino estudiar al mito como poseedor de una forma de revelar, irreductible a toda traducción de un lenguaje cifrado en lenguaje claro. “El mito significa lo que dice.”⁴²

Dicho lo anterior, resta preguntarse por qué para Ricoeur el modelo ejemplar del que hacen partícipes el mito y el rito adopta a su vez, la forma de un drama: porque el paradigma es dramático, por lo que el mito no puede ser una simple narración. ¿Por qué mito-relato remite simbólicamente al drama? Porque la conciencia mítica no sólo no vive la plenitud, sino que ni siquiera la designa más que al comienzo o al término de una *Historia* fundamental. La plenitud a que aspira el mito (pero que jamás alcanza) se instaure, se pierda y se restaure de forma peligrosa y dolorosa. Por eso no se da: no sólo porque es significada y no vivida, sino porque es significada por medio de un combate. El mito, como el rito, recibe de este drama originario la discursividad especial del relato. El carácter plástico y figurado del mito depende de la necesidad de brindar signos contingentes de un Sagrado puramente simbólico y dramático del tiempo originario.⁴³

El mito ejerce ya su función simbólica por medio del relato, porque lo que quiere decir ya es drama: ¿Por qué? Drama originario es el que abre y descubre el sentido oculto de la experiencia humana: al hacerlo, el mito que lo cuenta asume la función irremplazable del relato. Ricoeur propone una tipología de los mitos del mal,⁴⁴ de los que recupero tres porque son los que sobreviven en la filosofía neoplatónica:

a) *Drama de la creación*: el origen del mal es coextensivo al origen de las cosas. El caos, el mal, está opuesto al orden, la salvación. El hombre, al mismo tiempo, no es el origen del mal, pero sí lo halla y lo continúa. Los cultos ligados a estos mitos tienen por fuerza repetir ritualmente los combates en el origen del mundo. Tal es el caso paradigmático del ritual del Akitu en Babilonia: mientras en el mito se narra la lucha entre los dioses viejos y los nuevos, donde la segunda generación saldrá victoriosa, el rey de Babilonia, como hijo del campeón de los dioses, Marduk, debe re-presentar este drama para legitimar y re-actualizar el statu quo. En este tipo de mitos, se mediatiza principalmente el símbolo de la mancilla.

b) *El dios malvado y la visión trágica de la existencia*, donde los dioses timentan, extravían y ciegan. La culpa parece muy indiscernible de la existencia del héroe de la tragedia. Él no

⁴² Schelling, *Filosofía de la mitología*, citado por Paul Ricoeur, *Finitud*, 313.

⁴³ Ricoeur, *Finitud*, 318-319.

⁴⁴ Paul Ricoeur, *Finitud*, 320-322.

comete la falta: es culpable. La salvación trágica consiste en una especie de liberación estética derivada del espectáculo mismo de lo trágico, interiorizada y convertida en piedad para consigo mismo. Tal es el caso de los mitos en la tragedia griega: Edipo se casa con su madre y tiene hijos con ella sin saber que lo está haciendo, y sin saber que los dioses ya tenían marcado este destino para él. En este mito se perciben tanto la mancilla como el pecado.

c) *El alma exiliada*: propio de la filosofía griega, donde se escinde al hombre en alma y cuerpo. El alma llegada de otra parte se extravía aquí abajo, mientras que el trasfondo cosmogónico, incluso teogónico, de los otros mitos se desdibuja. La mancilla, el pecado y la culpabilidad se mediatizan en este tipo de mitos.⁴⁵

Quisiera enfatizar esto: los mitos cuentan cómo y por qué es que el hombre ha caído de su condición divina/perfecta/feliz a una donde existen el hambre, las pestes, las injusticias y la muerte. Asimismo, el mito no se reduce a una mera narración o alegorización, sino a una verdadera revelación ontológica que, las más de las veces, se relaciona con rituales que re-actualizan y re-interpretan la situación del hombre frente a los dioses. Porque, asimismo, el mito no es estático, no se queda como uno igual y para siempre, sino que se transforma y adapta conforme la sociedad que les da sentido también lo hace. La racionalidad no puede expresarlo de forma discursiva, porque más que de explicar, se trata de dar sentido a un mundo que se “muestra” a través de símbolos y, como ya ha hecho ver algún autor,⁴⁶ los símbolos son multivalentes porque buscan captar la totalidad del Universo o, al menos, una parte de él que, al mismo tiempo, remite a otras partes hasta crear verdaderas constelaciones simbólicas. El símbolo remite a una realidad que está más allá de lo evidente.

La teoría de la simbólica del mal que he explicado hasta aquí resulta fundamental para comprender mejor cómo es que desde las religiones arcaicas experimentamos el mal, a qué explicaciones recurrimos y cómo mediatizamos esas experiencias; la mancilla, el pecado y la culpabilidad marcan tres grados fenomenológicos de esta vivencia. Al ser fenomenología, se comprende que no es un asunto histórico ni contextual, sino que es detectable al menos en las religiones griega, hebrea y la filosofía grecorromana, con sus evidentes divergencias. De ahí se comienza a entrever la utilidad que tiene Ricoeur para

⁴⁵ Los mitos que recuperaremos serán tres: el “drama de la creación”, y el del “dios malvado y la visión trágica de la existencia”, que resuena en la religión grecorromana, y “el mito del alma exiliada”, propio de los sistemas filosóficos griegos, sobre todo para el platonismo y el neoplatonismo.

⁴⁶ Mircea Eliade, *Tratado*, 25-56 y *Mefistófeles y el andrógino*, 187-211.

comprender la filosofía de Jámblico, que no es ajena a la experiencia del sufrimiento ni tampoco a sus mediatizaciones; es más, el filósofo francés recurre a la propia filosofía de Platón para ejemplificar estos tres símbolos, y el sirio abreva de ella. Pero la ligazón no se reduce a ver que la experiencia del mal articula a la religión; más adelante tendré oportunidad de demostrar que también por Abamón buscó distinguir los diversos tipos de mal que existen, lo que resulta vital para explicar el ritual que le corresponde para eliminarlo o aplacarlo. Así, el análisis de Ricoeur nos ha demostrado que la experiencia del mal es lo más originario y que, a partir de él, se elaboran rituales y mitos,⁴⁷ es decir, una religión. Sólo hasta que revisemos los elementos más básicos de la experiencia del mal en la filosofía jambliqueana es que podré demostrar mejor por qué ligar a ambos autores.

1.2. El mal en el platonismo de Jámblico

1.2.1 La inocencia de los dioses: la teodicea

¿Por qué sufrimos? ¿Son los dioses malvados? A pesar de que la existencia humana proviene de las emanaciones del Uno y de los dioses, el hombre es malvado. El origen de esta metafísica pesimista ha de hallarse en el “mito del alma exiliada”. Jámblico no expone un mito en particular, pero es ciertamente factible que hubiese conocido el mito órfico, aquél que introduce la separación del alma y del cuerpo y donde el hombre concibe al alma como “él mismo” y como “distinto” del cuerpo.⁴⁸ El mito del alma exiliada, que parte del orfismo y sobrevive a lo largo de la historia de la filosofía griega, cuenta cómo el alma, de origen divino, se torna humana, es decir, cómo el cuerpo “malo” ajeno al alma, le cae en suerte a esa alma; cómo la mezcla del alma y del cuerpo es el acontecimiento que inaugura la humanidad del hombre y convierte al hombre en el lugar del olvido, el lugar donde la diferencia entre alma y cuerpo queda abolida. El hombre es así el *olvido de la diferencia* y el mito narra cómo ocurrió eso.⁴⁹

⁴⁷ ¿Qué fue primero? ¿El rito o el mito? Esta discusión, aunque irresoluble, parece decantarse a favor del rito, según el análisis extraordinario de Jürgen Habermas, *Mundo de la vida, política y religión* (Madrid, Trotta, 2015), 71-88. Según esta hipótesis, el mito no puede existir sin el lenguaje gramatical, por lo que el lenguaje gestual, que funda el ritual, debió ser anterior.

⁴⁸ Ricoeur, *Finitud*, 429-438 hace un rastreo del mismo y llega a las siguientes conclusiones: el mito del alma exiliada más elaborado es neoplatónico (Damascio y Proclo), si bien hay un sustrato arcaico de origen órfico.

⁴⁹ Ricoeur, *Finitud*, 420.

El mito que los neoplatónicos de la tardoantigüedad conocieron y comentaron forma parte central de la βίος θεωρητικός del platonismo, al tiempo que mediatiza diversas gradaciones fenomenológicas de la experiencia del mal: “Invoco al atronador Dionisos, que lanza su ritual grito, *primigenio, de dual naturaleza*, [...], engendrado por la secreta unión de Perséfone y Zeus [...]”. Tal es la invocación contenida en el *Himno Órfico a Dionisos*, y cuyos epítetos citados se aclaran con ayuda del mito: según la teogonía órfica, Dionisos era hijo de Perséfone, esposa de Hades y reina del inframundo, y de Zeus, el padre celeste de los dioses. Como en la mayoría de los episodios de infidelidad de Zeus, Hera buscó eliminar al niño-dios, por lo que instigó a los titanes, quienes atraparon a Dionisos en una emboscada usando juguetes. Allí lo asesinaron, lo dividieron en seis partes y lo devoraron, a excepción del corazón, que Atenea salvó. Entonces lo llevó a Zeus, quien devolvió a la vida a Dionisos y, vengativo fulminó a los titanes con su rayo, y del vapor que expedían sus cuerpos nacieron los hombres. Así, la humanidad participa por una parte de los Titanes y por otra, de Dionisos. El alma humana que es inmortal y está sometida a un sistema retributivo, pasando de un cuerpo a otro en función de la conducta adoptada en su existencia anterior. Las almas iniciadas en los misterios de Dionisos y de Coré podrán escapar el ciclo de renacimientos.⁵⁰

Este es el sentido del mito y la experiencia del mal: por un lado, los seres humanos somos un compuesto de dos partes: la divina, semejante al dios destazado; y la mortal, el cuerpo de los titanes que devoraron el alma del dios. Pero nótese que esta explicación mítica es muy distinta de la de Marduk y Tiamat: aquí no se trata de un caos primordial que continúa en la naturaleza humana, donde el mal ya existía desde antes de que ella; no se trata, en términos de Ricoeur, de un “mito de creación” que otorga una visión ritual del mundo, donde los dioses crearon al hombre para delegarle a él sus cultos, ni tampoco es una explicación donde el mal es coextensivo al origen del mundo. Se trata, más bien, de un mito que exalta el aspecto moral, pues el alma particular no sólo debe purificarse (culpabilidad), sino que tiene una gradación ontológica en tanto que el mal tiene un origen, pero los seres humanos no son culpables de él (el pecado), a la vez que, de acuerdo con Jámblico, es indispensable participar de los cultos públicos cuyo fin es expiar faltas (la mancilla)

Dicho de otro modo: el mito nos expresa en el lenguaje de la confesión la dimensión ontológica y subjetiva del hombre: hay un mal originario, del que no tenemos la

⁵⁰ Alberto Bernabé, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía* (Madrid: Abada, 2011) 145-146.

responsabilidad inmediata y que debe purificarse en el cuerpo. Además, este cuerpo se convierte en lugar de expiación del mal que es anterior a él. El cuerpo es no sólo el lugar de encierro del alma (el alma encerrada como en una ostra (Iamb. *Myst.* IV. 13; 198. 11-12.)⁵¹, sino también el lugar de tentación y contaminación, el espacio en el que el alma se pierde en el deseo. Esa parte divina, el alma, tiene su similitud con Dionisos, uno de los muchos dioses que median entre nosotros y el Uno; el cuerpo, la cárcel del alma, tiene una naturaleza titánica⁵² que tiende al mal, pues el compuesto materia-alma tiende a ver hacia abajo, hacia lo material y todos sus goces terrenales, “se inclinan a lo generado y gobernado” (*Myst.* 1. 7; 21. 5-6). Será útil recordar brevemente las sucesivas elaboraciones de Platón y Plotino para contrastarlos con la propuesta de Jámblico.

El bello mito tal como lo acabamos de leer proviene del orfismo, que se remonta a la religión griega más arcaica, anterior a toda filosofía y del que, no obstante, abrevaron los filósofos de las *póleis* posteriores y aun los que vivieron bajo el poderío romano. Jámblico, dada su formación platónica y su amplio conocimiento de las tradiciones religiosas, debió conocer versiones no muy distintas que se fueron elaborando a lo largo de los siglos I a III, sobre todo si consideramos que el mito y los ritos del orfismo eran conocidos por todos los intelectuales, filósofos o líderes religiosos, incluso por aquellos que ni siquiera habían asistido a dichos ritos en persona.⁵³ Todavía más, nuestro autor (*VP.* 146) construía una genealogía, por lo demás artificiosa, de los conocimientos de Orfeo heredados a Aglaofamo, de él a Pitágoras y de este último a Platón.

El núcleo central de esta tradición órfica es la separación entre cuerpo (σώμα) y alma (ψυχή), según explica Platón (*Pl. Grg.* 400c). A diferencia del orfismo, para Platón el cuerpo es no solamente es sepultura del alma, sino también su lugar de expiación, una cárcel.⁵⁴ Es a la vez el lugar de tentación y de contaminación, pero no en el sentido judeocristiano de expiar la culpa, sino que el alma, encerrada en el cuerpo, necesita purificarse si ha de querer

⁵¹ Los textos hispanoparlantes prefieren citar el *De Mysteriis* por libro y capítulo, mientras que las anglosajonas prefieren hacerlo por párrafo y línea. Cuando los pasajes sean cortos, utilizaré ambas formas para facilitar su ubicación; si la cita es larga, entonces sólo indicaré libro y capítulo.

⁵² Bernabé, *Platón*, 145-154 ha demostrado que cuando Platón habla de la Τιτανικήν φύσιν se refiere al mito órfico, si bien su teoría en torno al alma es propiamente la que aparece en *Fedro*, 245c y que Jámblico parece compartir.

⁵³ Véase Miguel Herrero de Jáuregui, *Tradicón órfica y cristianismo antiguo* (Madrid: Trotta, 2007) 72-83.

⁵⁴ Las razones por las que prefiero esta traducción están largamente expuestas en Bernabé, *Platón*, 115-143. Allí se nos dice por qué es preferible “sepultura” al referirse a Orfeo y por qué, para la relación entre σώμα y σώζω (cuerpo=salvar) debe entenderse una tergiversación socrático-platónica del mito órfico.

asimilarse a la antigua divinidad dionisiaca.⁵⁵ Entonces, se abre aquí ya la posibilidad que teorizarán los discípulos de Platón: los dioses no tienen la culpa del mal que ocurre en el mundo sensible, por lo que el origen del mal debe provenir de algún otro lado, y ese lugar es la falibilidad que implica el compuesto de cuerpo y alma, que veremos más adelante.

En el *Diálogo de la República*, Sócrates y Adimanto discuten sobre la censura que el Estado ideal debía hacer a algunos poetas al educar a los niños. ¿Qué poetas son esos? Inquire Adimanto, a lo que contesta Sócrates que, en primer lugar, al que dijo la mentira más grande de cómo obró Uranos y su asesinato por parte de uno de sus hijos, Cronos: Hesíodo en su *Teogonía*. “Ni admitamos que los dioses hagan la guerra a otros dioses, se confabulen o combatan unos contra otros; pues nada de eso es cierto”. Que poetas como Homero mostraran a los dioses como pasionales, o el que haya rituales en el que se dijeran obscenidades o se mostraran íconos vulgares como falos, no quiere decir que los dioses realmente deban concebirse así (Pl. *Ggr.* 377e-378a y *Iamb. Myst.* 1. 11 y 1.21)

La negativa de concebir el mal en los dioses era producto de un análisis teológico. Los dioses son eternos, atemporales, inmortales, trascendentes y buenos; el mundo físico, en cambio, es mutable, cambiante y la vida humana es efímera. Esto es así porque en el mundo sensible todo está sometido a las leyes naturales y a la materia; ergo, los dioses no pueden ser materia ni estar contenidos por ella, es decir, no son compuestos, son simples. Si los dioses son simples, ¿por qué tendrían necesidad de cambiar su aspecto? ¿Por qué abandonar la simplicidad y hacerse compuesto? El dios es simple y es, de todos los seres, quien menos puede abandonar su propio aspecto. Si pudiera hacerlo, se debería a dos circunstancias: o los dioses cambian por ellos mismos o por causa de otro. Pero es imposible que sea por causa de otro, pues ellos no están sujetos a nadie; pero si es por ellos mismos, ¿no implicaría que o los dioses cambian para ser mejores o para ser peores? No hay nada mejor que los dioses; entonces no lo hacen para mejorar; pero tampoco tienen necesidad de denigrarse adquiriendo un cuerpo. ¿Para qué se transformaría Hera en una sacerdotisa mendicante? (Pl. *Rep.* 376c-381e) ¿Para sufrir heridas de parte de Diómedes, como ocurrió a Afrodita que, llorando de dolor, fue a quejarse con su padre Zeus? No es concebible que ningún dios quisiera vivir como un mortal (Hom. *Il.* V. 318-421).

⁵⁵ Véase Ricoeur, *Finitud*, 422-428.

Por lo anterior se descarta que los dioses son buenos y que no podrían ser causantes de todo, sino de pocas cosas que acontecen a los hombres, pero inocente de la mayor parte de ellas. En efecto, las cosas buenas que suceden son menos que las malas, y si de las buenas no puede haber otra causa que el dios, *de las malas debe buscarse otra cosa* (Pl. Rep. 379c). Si el hombre es un compuesto de materia y de alma, debemos descartar de inmediato que sea la parte psíquica, dionisiaca y divina, la que nos conlleve a actuar mal. De ahí, que los platónicos de la tardoantigüedad leyeran en la “naturaleza titánica” de la que habla Platón y que alude al mito órfico. El individuo, dice Platón, que no respeta juramentos ni garantías ni a los dioses mismos, imita “la antigua naturaleza titánica” (*Leg.* 701d).

Plotino por su parte, siguiendo la tradición del medioplatonismo⁵⁶, construye su teoría sobre las tres hipóstasis: el Uno-Bien, anterior a toda esencia y pensamiento; el νοῦς, la Inteligencia que se piensa así misma (el primer motor de Aristóteles *Met.* 1072b) en la que Plotino ubica a las Formas de Platón; y el Alma del mundo, el Demiurgo platónico que tomó las Ideas y las plasmó en la materia primigenia. Estas tres hipóstasis conforman el telón de fondo a partir del cual Jámblico construirá su propia teoría. Ambos niegan que el mal deba ubicarse en estas tres hipóstasis:

Y así, la Inteligencia es la primera actividad de aquél [el Uno] y la primera Esencia, mientras aquél se queda en sí mismo. La Inteligencia, sin embargo, actúa en torno al Uno como quien vive en torno suyo. El Alma, en cambio, danzando por fuera alrededor de la Inteligencia, mirando a ésta y escrutando en el interior de ésta, mira a Dios a través de la Inteligencia. Y esta es la vida de los dioses, indemne y bienaventurada. *Aquí no existe el mal*

⁵⁶ Aquí cabe señalar, si acaso brevemente, que la transmisión de las enseñanzas de Platón no se hacía necesariamente de la lectura directa de sus textos, sino más bien de los δόγματα transmitidos de maestro a discípulo, y que luego se comentaban o discutían en clase. Así, por ejemplo, Plotino fue acusado de plagiar los escritos de Numenio, Cronio, Moderato y de Trasilo en sus clases, por lo que encargó a su discípulo Porfirio editar y escribir sus doctrinas. Se muestra, entonces, que la lectura que Porfirio y los platónicos que le siguieron conocieron la obra de Platón a través del llamado “medio-platonismo”, desarrollado entre los siglos I. a.C. al III d.C. Este movimiento, aunque lejos de ser unitario o coherente, puede sintetizarse en seis principios, según María Isabel Santacruz, “Plotino y el neoplatonismo” en *Historia de la Filosofía Antigua*, Carlos García Gual, ed. (Madrid: Trotta, 2004), 340-342.

- 1) La postulación de un primer principio de la realidad (Dios o una Inteligencia Trascendente).
- 2) Esbozos de una teología negativa para referirse a este primer principio.
- 3) La afirmación de la inteligencia suprema como el “lugar” de las Ideas platónicas.
- 4) La inclusión entre el primer principio y nuestro mundo, de una jerarquía de potencias espirituales.
- 5) El problema de la materia y el mal con tendencia, en muchos autores, a soluciones de tipo dualista.
- 6) La prédica de la necesidad del retorno a ese primer principio, que sólo puede alcanzarse gracias a intermediarios.

en absoluto; y si éste fuera el final, no existiría mal alguno, sino sólo el Bien primario y los bienes de segundo y de tercer orden (Plot. I. 8. 2. 15-30).

A su vez, la existencia del mal es innegable, pero Plotino lo atribuye a la ignorancia de las almas individuales, que, “gozosas de su albedrío, una vez que hicieron aparición, y ejercitadas en moverse mucho por su cuenta, corriendo en dirección contraria y alejándose muchísimo, se olvidaron de que ellas provienen de allá”. La consecuencia para estas almas ha sido el apreciar las cosas de acá abajo y menospreciarse a sí mismas (V. 1. 1. 10-15). De ello se sigue que estas almas, que observan el mundo natural y han olvidado al Sumo Bien, atribuyen los defectos y debilidades del mundo físico al divino, como ya Platón creía.

¿De dónde proviene el mal? Jámblico sostenía que es precisamente esta extrema separación entre los hombres y los dioses lo que nos predispone al mal y, peor, en realidad nunca nos enteramos de qué es exactamente lo que hemos hecho mal.⁵⁷ Más adelante detallaremos por qué es así en el caso del hombre y el mundo material. Por ahora nos importa explicar cómo se exculpaba a los dioses de toda maldad, siguiendo la ya vieja tradición platónica del sumo Bien, de los dioses que son toda perfección y bondad, y la crítica a la concepción tradicional de los dioses como coléricos, vengativos, incestuosos y concupiscentes. Si todo cuanto sucede acá abajo es efímero, si existen la muerte, las enfermedades, las pestes y las guerras, ¿debemos pensar que los dioses son maléficos?

La respuesta que da Abamón a la cuestión que planteó Porfirio a Anebo (si los dioses son autores del mal) es que dicha concepción es correcta en los horóscopos “pero no acierta en absoluto con la realidad” (*Myst.* I. 18; 53. 1-2). Para él,

existe el bien que trasciende a la esencia y el bien que existe según la esencia. Me refiero a aquella esencia, la más antigua, la más venerable e 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 (*Myst.* I. 5; 15. 4-6).

De este modo, entre los dioses (los géneros superiores), que son la esencia del bien, y los ángeles, démones y héroes (los géneros de segundo grado), que son el bien según la esencia, no hay opuestos ni contradicciones, no hay dialéctica entre acto y potencia, ni luchas ni disensiones. “Con los seres superiores coexisten el orden mismo, la belleza misma, o si se

⁵⁷ No deja de resonar la problemática planteada por Platón y que suscita problemas no menores: ¿Acaso lo pío es querido por los dioses porque es pío, o es pío porque es querido por los dioses? *Euthphr.* 10a.

prefiere suponerlo así, la causa misma coexiste con ellos, mientras que al alma corresponde participar siempre del orden intelectual y de la belleza divina” (*Myst.* I. 7; 22. 6-9); más adelante, decía que los dioses son inmóviles, generadores y gobiernan todo, son soberanos y causas preexistentes, mientras que el alma participa del orden y de la belleza en sí, pero dependen de la causa, y de la voluntad divina. El puente mediador entre estos dos extremos, el alma y los dioses inteligibles, son los ángeles, los demonios y los héroes, inclinados al bien según la esencia de los géneros superiores (*Myst.* I. 11; 38. 1-7), a quienes sirven ejecutando y llevando a término las naturalezas cósmicas; completando la providencia sobre cada uno de los seres del devenir (*Myst.* II. 1-2).

Es por lo anterior que el conocimiento se convierte en la salvación propia, pues el conocimiento ($\gamma\nu\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$) es precisamente el abandono de la condición de olvido, tan del gusto de las concepciones religiosas griegas, que consideraban al hombre libre pero sujeto a la voluntad de los dioses.⁵⁸ Esta obcecación humana resuena una y otra vez: “*somos cortos de vista, consideramos los asuntos presentes y la vida que está a nuestros pies, cuál es y cómo deviene*” (*Iamb. Myst.* IV. 4; 186. 9-10), de modo que para la mayoría es imposible discernir cuáles acciones son buenas o malas, y hacemos absurdas conjeturas, como atribuir a los géneros el mal. (*Myst.* IV. 13). Queda demostrado así que desde Plotino y hasta Jámblico, siguiendo la línea de Platón, en ninguna de las tres hipóstasis ha de hallarse el mal. Ni el Uno ni la Inteligencia (Dios que se piensa a sí mismo, las Formas, el Demiurgo) ni tampoco los seres divinos que hay entre el Demiurgo y los hombres, conocen en ellas mismas la presencia del mal. Entre ellas hay concordia porque son inexistentes las batallas entre dioses, los celos de Hera, la promiscuidad de Zeus y la fealdad de Hefestos. Pero se abre una última problemática: si la naturaleza divina es buena, entonces ¿qué ha de entenderse por “naturaleza titánica”, la cual hemos adquirido por el crimen de los titanes contra Dioniso? ¿Es la materia el origen del mal? Tampoco fue así; de hecho, parece que podríamos hablar de una *hilodicea*, que explico a continuación.

1.2.2 La inocencia de la materia: la *hilodicea*

⁵⁸ Basta recordar el caso ejemplar de Edipo, que mencionamos arriba, quien a lo largo de la tragedia actúa como autor de su propia existencia, completamente ignorante del destino ($\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$) que ni los dioses pueden evadir. Esto es lo que Ricoeur señala como “la visión trágica de la existencia” griega, que es todavía detectable en la sensibilidad religiosa grecorromana de la Antigüedad Tardía, según veremos. Véase Ricoeur, *Finitud*, 359 y ss.

En su acepción más general y básica, defino la “hilodicea” (de ὅλη, “materia”, y δίκη, “justicia”) como la exculpación de la materia del origen del mal. Esta conceptualización es primitiva y no dice mucho, por lo que explicaré cómo y dónde la he detectado y cómo cabe delimitarla más.

En torno a la ὅλη, los *Diálogos* de Platón parecen contradictorios; ya incluso Plotino lo declaraba en una famosa frase: “no en todos los pasajes dice lo mismo de tal forma que se pueda entrever fácilmente la intención del autor” (IV. 8. 1. 27-28). Por un lado, la materia es concebida como algo esencialmente malo o, al menos, que juega un papel negativo en el descenso del alma; así, por ejemplo, el cuerpo es en ocasiones anatematizado como cárcel del alma (*Grg.* 400c). En contraparte el descenso del alma y su encarnación es vista desde una perspectiva optimista en el *Timeo*.⁵⁹

¿Qué respuestas encontraron los neoplatónicos frente a estas aparentes contradicciones? Para ellos era indiscutible que el mal no provenía del Uno, ni de los dioses ni de las esencias divinas, sino que era la presencia del compuesto y alma lo que daba origen al mal. Pero justo en esta explicación subyacía una cuestión: existen dioses que tienen un “cuerpo”, los dioses sensibles (los planetas, por ejemplo). ¿Entonces los dioses son capaces de hacer el mal? O con mayor precisión ¿por qué los hombres somos capaces de hacer el mal y no los dioses sensibles que también “tienen” un cuerpo? Plotino responde:

No hay que afirmar que nosotros seamos principio de males siendo malos por nosotros mismos, sino que los males son anteriores a nosotros, y que los males que se apoderan de los hombres se apoderan de ellos en contra de su voluntad; pero que hay modo de “evadirse de los males del alma” para los que pueden, pero que no todos pueden; y que en los dioses sensibles, pese a la presencia de la materia, no está presente el mal porque dominan sobre la materia, pero que la dominan además *con aquello que hay en ellos no envuelto en la materia* (I. 8. 5. 20-35).

Plotino distinguía, además, entre la materia inteligible y la sensible, donde la primera era inocente y la segunda, origen de todos los males (I. 8. 3. 38-40). Las divinidades no están contenidas por la materia divina, que es inteligible, y por eso pueden dominarla; la materia humana, que es sensible, encarcela al cuerpo y le impide a éste dominar su aspecto hílico.

⁵⁹ Dilema expuesto por Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus* (Pennsylvania, Angelico Press/Sophia Perennis, 2014), 27, siguiendo la tesis de que el trabajo de Plotino consistió en conciliar la cosmología del *Timeo* con la psicología del *Fedón* y el *Fedro* en E.R. Dodds, *Pagan*, 25.

Plotino nos presenta una hilodicea: no toda la materia es mala, solamente la humana; sin embargo, se sigue condenando el cuerpo a una cuestión negativa.

Pero Jámblico se negará a aceptar que existieran dos tipos de materias, y preferirá hablar de que la materia tanto de estos dioses sensible como la nuestra es la misma; lo que cambia es nuestra relación con ella. Al menos de los textos que conservamos de él, no parece que la materia sea en sí misma mala si consideramos tres ámbitos de su filosofía: a) estos dioses sensibles poseen las características de los extremos: como el Alma del Mundo, existen en perfección noética, sin apartarse nunca de su condición pura; pero, al igual que las almas individuales, *poseen un cuerpo móvil y diferenciador* y este cuerpo está compuesto de la materia incorpórea, la que provenía del orden numérico⁶⁰; b) era necesario que las Formas tomaran forma física y que las almas descendieran a los cuerpos o la obra del Demiurgo estaría incompleta, por lo que c) el alma individual sólo puede regresar al Uno si abraza teúrgicamente la materia, de lo que se desprende que la materia no podía ser origen del mal.

Clemens Bäumker ha caracterizado esta diferencia respecto de Plotino señalando que el mundo sensible de Jámblico no representaba sustracción alguna del poder inteligible porque se derivaba directamente del más alto ser inteligible. Su influencia neopitagórica veía toda manifestación, sensible o inteligible como reductible a principios aritméticos, materia inteligible incluida.⁶¹ De hecho en su *Introducción a la Aritmética de Nicómaco*, dice: “el Demiurgo no es el creador de la materia, sino que cuando la recibe, como eterna, la moldea a las Formas y las organiza de acuerdo con razones numéricas...”⁶² y aclara (*Myst.* V. 23; 232. 12-13): “no se admire alguien si también decimos que alguna materia es pura y divina, pues habiendo nacido también ésta del padre y demiurgo del todo, posee su perfección adecuada a la recepción de los dioses”.

Ahora bien, regresando a la relación entre los dioses sensibles y la materia que menciona Plotino, Porfirio presenta una dificultad: “¿cómo, en verdad el sol, la luna, y los cuerpos visibles del cielo, según, tu argumentación, van a ser dioses, si incorpóreos son sólo los dioses?” Jámblico no recurre a la respuesta plotiniana de las dos materias, sino que

⁶⁰ Entonces, hay dos tipos de materia: la incorpórea, que proviene de una compleja teología matemática, y la corpórea, la que da forma al cosmos y a nuestros propios cuerpos. La materia divina provenía de una teoría neopitagórica. Véase Shaw, *Theurgy*, 72-74.

⁶¹ Clemens Bäumker, *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie*, citado en Shaw, *Theurgy*, 32-33.

⁶² Citado por Shaw, *Theurgy and the Soul*, 34.

prefiera explicar la relación de los individuos con sus cuerpos. A diferencia de los humanos, los dioses no son contenidos por la materia, sino que ellos contienen los cuerpos con su vida y actividades divinas y que, además, no hacen conversión hacia la materia, “sino que tienen el cuerpo en conversión hacia la causa divina, que el cuerpo no obstaculiza su perfección intelectual e incorpórea ni, interviniendo, le ocasiona dificultades” (*Myst.* I. 17; 51. 2-5). Dicho de otro modo: los cuerpos celestes son lo más parecido a la esencia incorpórea de los dioses porque son en cierto modo incorpóreas (*Myst.* I. 15). En todo caso, la materia de los astros es reductible a principios matemáticos, cosa que ya había sido propuesta por los pitagóricos y por Platón en el *Timeo*.⁶³

Acaso podríamos decirlo de la siguiente forma: la materia no es mala en sí, como se concluye de la relación entre dioses y materia porque (*Myst.* I. 17): los dioses sensibles, si bien tienen un cuerpo material, no son contenidos por él. Siguiendo la argumentación platónica de la simplicidad divina, es inconcebible que los dioses se mezclen con la materia o que, al menos, lo hagan de la misma forma que las almas humanas individuales. Por esto es por lo que la materia de los astros es cuasi incorpórea porque es simple, no tiene partes, es indivisible e inmutable. Dado que comparten estas características con los dioses, se concluye que los astros no necesitan que los dioses los muevan, sino que ellos se mueven a partir de su semejanza con los dioses que apuntan al Uno. Luego entonces, se ve que la materia puede ser perfectamente consonante con la armonía de los dioses, sin necesidad de mezclarse con ellos ni de obedecerlos.

De esta manera, concluye que en la materia no existe el mal y que, por tanto, no configura un cosmos negativo. ¿Por qué? Si aceptáramos la tesis de Plotino, se “demoniza” al cosmos al concebirlo como sustancialmente negativo. Pero, al mismo tiempo, sigue pulsando la cuestión de por qué existe el mal. Gregory Shaw dice que “es precisamente en las vidas compuestas [...] que el retrato de la materia se vuelve pesimista”; empero, continúa, este pesimismo no lo es en sentido absoluto: por un lado, el mal en el alma encarnada, pero, por otro, es necesario que el alma se “mezcle” con la materia para que perciba al cuerpo como prisión para incitarle a purgarse y desligarse del mundo sensible.⁶⁴ Pero este supuesto era

⁶³ Véase Robin Waterfield, trad., *Theology of Arithmetic* (Michigan: Phanes Press, 1988) 35-51. Sobre la autoría del texto y su relación con Jámblico, el prefacio de Keith Citchlow.

⁶⁴ Shaw, *Theurgy*, 41.

inaplicable al Alma del Mundo o a las almas celestiales, quienes ocupaban un cuerpo “celestial” y al que los dioses gobernaban sin daño ni obstáculo alguno. (*Myst.* V. 2).

Así, lo que determinaba si la materia impedía o no a las almas no era la materia misma, sino el tipo de cuerpo que habitaban y la perspectiva que esto les permitía. Mientras que las almas humanas eran particulares y tenían una perspectiva limitada, “el Alma del mundo y las almas celestiales eran totalidades, mundos completos con perspectiva global, una diferencia crítica.”⁶⁵ En la tradición de los *Oráculos Caldeos* (conocida y admirada por los neoplatónicos) circulaba la hermosa metáfora de la diosa Hécate, a la vez reina de los demonios y el espejo del alma encarnada:

La Hécate Caldea se encontraba con las almas humanas en formas siempre adecuadas a su condición interna: para aquellos hundidos en el cuerpo ella era una necesidad; para los errantes, una tentación demoníaca; para los renegados, una maldición; para aquellos que recordaban su naturaleza divina, una guía; y para aquellos que regresaban a casa, gracia.⁶⁶

Recordemos que toda alma humana es mezcla de alma y compuesto; si Hécate se muestra tan diferenciadamente a los diversos tipos de personas, se colige con toda claridad que el compuesto no es estrictamente algo negativo.

Esta es una primera delimitación de la *hilodicea*: la existencia de un cosmos contingente, finito, en donde existen el mal, el sufrimiento, el dolor, la angustia, la enfermedad y la muerte, pero que no hemos de demonizar, odiar ni despreciar, por más contradictorio que pueda parecer. En otras palabras, la materia no está peleada con el Cosmos. Su naturaleza ilimitada, informe e inmutable se asemeja a la naturaleza de los dioses. Pero, al mismo tiempo, se abre una brecha: ¿qué pasa si el alma individual (que, conviene aclarar, no es la misma que el alma universal del Demiurgo, como ocurre en el gnosticismo) se mezcla con la materia, conformando un compuesto? Ahí sí, como veremos, el asunto se vuelve más complejo, que detallo en el siguiente apartado.

En conclusión, Jámblico, fiel a sus antecedentes platónicos, parte del presupuesto de que el ser humano está compuesto de alma ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) y cuerpo ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$), pero ambos, puestos aparte, son inocentes de todo mal. Lo novedoso respecto de sus antecesores es que dicha

⁶⁵ Shaw, *Theurgy and the Soul*, 44.

⁶⁶ Hans Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* (Paris: Études Agostiniennes, 1978), 365, <https://es.scribd.com/document/340512738/Hans-Lewy-Chaldaean-Oracles-and-Theurgy-OCR-pdf> Fecha de consulta: 21 de mayo de 2020.

distinción es la que le permite comprender la situación actual del hombre frente a las divinidades y el Uno, así como las implicaciones de esta ontología, positivas y negativas, en relación con la religión cívica grecorromana, la mántica, la teúrgia y la teología egipcia. Esto cobra sentido si recordamos que, a diferencia de Plotino, sostiene el alma humana está completamente separada del Uno tanto sensorial como cognoscitivamente (*Myst.* I. 20). Plotino, quien consideraba que no toda el alma humana se adentraba en el cuerpo, sino que algo de ella, el alma intelectual, estaba siempre en la región inteligible (IV. 8).

No obstante, si bien Plotino jamás negó la utilidad de los cultos cívicos, esta teoría implicaba la anulación de éstos porque “volteaban” al hombre a la φύσις. ¿Habría Plotino previsto la fatal consecuencia para la religión tradicional? No parece que haya sido así. Por eso para el maestro Abamón fue indispensable solucionar el problema del alma y su relación con la teúrgia para, por un lado, rescatar la validez de los rituales grecorromanos y, por otro, establecer una vía de comunicación con el Uno tras admitir que el alma ha descendido por completo.⁶⁷ En otras palabras, el fundamento de toda la filosofía de la religión del sirio se encuentra en el problema del mal y la relación de los compuestos con los dioses, exentos de él.⁶⁸ Por ello resta preguntarse en el último apartado de este capítulo: si ni los dioses ni la materia son culpables del mal, ¿por qué sí ocurre así en los compuestos de alma y cuerpo? Contestada esta pregunta, faltaría otra de mucha mayor importancia para esta investigación: ¿cómo es que esta experiencia del mal, que analizamos con ayuda de Ricoeur, comienza a articular la filosofía de la religión de Jámblico?

1.3 La encarnación y el hombre falible

Comienzo este apartado con dos premisas fundamentales que dilucidé arriba: el hombre experimenta el mal desde sus orígenes más arcaicos y los dioses no tienen la culpa de esto. Jámblico incluso era más minucioso y sostenía que ni siquiera en la materia estaba el mal. Esto nos lleva a estudiar su teoría del alma de y su concepto de proáiresis. Después de todo, mi interés es mostrar que en el fondo de esta metafísica subyacen elementos que nos ligan con una filosofía de la religión: al admitir que el alma ha descendido por completo al cosmos

⁶⁷ Hipótesis de Shaw, *Theurgy and the Soul*, 12-18.

⁶⁸ Posibilidad vislumbrada por Finamore, *Iamblichus*, 5: “Unfortunately, not much has been written about Iamblichus’ conception of the role of the vehicle [the embodied soul], and what little has been written does not consider *the importance of the vehicle of the soul to Iamblichus’ religious philosophy.*” Las cursivas son mías.

y que era necesario que fuera así, el ser humano queda condenado a no conocer la totalidad divina y a experimentar el mal. Para resolver esto, Jámblico coloca entre nosotros y los dioses (y el Uno) una miríada de seres que fungen como intermediarios, y la vía de comunicación con ellos es la teúrgia, es decir, el ritual de la religión cívica.⁶⁹ El ritual además nos permite ejercer una *proáiresis* que vaya en consonancia con nuestra propia alma y la de los demás. Por todo lo anterior, el siguiente apartado debe leerse de la siguiente forma: la teoría del alma y la proáiresis explican el mal, pero implícitamente conllevan a justificar y explicar la existencia de las hierofanías y de los rituales, que es el tema de *Sobre los misterios egipcios*.

1.3.1 La teoría del alma de Jámblico

Esta teoría establece que es en el alma individual es el lugar a través del cual ingresa el mal. En repetidas ocasiones menciona esto que denominaré la falibilidad del alma individual encarnada: “[L]a predisposición a la corrupción y al cambio es una afección connatural de los seres parciales, y no es preciso en absoluto atribuir esto a las causas totales y primeras, sea como inherentes a ellas ni como descendentes de ellas a las cosas de aquí abajo” (*Myst. I. 9*), y más adelante declara que: “la esencia del mal es el olvido del bien” porque, el Bien está con lo divino, mientras que el mal por su parte es inseparable de lo mortal, desviada de los dioses y desciende al hombre primordial a lo contingente (*Myst. X. 5*). También es el origen de la concupiscencia y el deseo porque los particulares, a causa de este alejamiento del Bien, son imperfectos, incompletos y débiles (*Myst. 4. 12; 196. 6-10*). De esta manera, el mal sólo ha de hallarse en los compuestos humanos individuales porque estamos demasiado lejos de los dioses buenos lo que significa, a su vez, que hemos olvidado de dónde proviene la parte divina de nuestro cuerpo.

Sin embargo, aunque aquí resuena la teoría de Platón sobre la ignorancia del alma y sus sucesivos “recuerdos” que le permiten vivir conforme al logos (*Rep. 431e-432b*), Jámblico representa una novedad frente a las tradiciones anteriores, especialmente de las dos más populares: la de los cristianos gnósticos, de platonismo “radical”⁷⁰, y la de Plotino, que pretendió enfrentarlos. Pero para el filósofo de Calcis, era necesario que el alma habitara su

⁶⁹ En el capítulo 3.3 demostraré por qué por “rituales teúrgicos” debemos entender la religión cívica.

⁷⁰ Con esto quiero decir la absoluta separación entre alma y cuerpo, donde claramente la materia es el origen de la maldad, en tanto que creada por el Demiurgo malvado e ignorante. Tal es el caso de, por ejemplo, los valentinianos. Ireneo de Lyon, *Contra las herejías*, I, 3.

propio “lugar” en el cosmos. Jonathan Z. Smith ha llamado a esta taxonomía del alma “la visión locativa de la existencia”, que consiste en decir que hay un orden cósmico que permea todos los niveles de realidad y que este orden es la sociedad divina de los dioses. Además, que le estructura y dinámica de esta sociedad puede discernirse en los movimientos y los patrones yuxtapuestos de todos los cuerpos celestes. Es en ese sentido que la sociedad humana es, a su vez, un microcosmos de esta sociedad divina, por lo que la máxima responsabilidad de los sacerdotes y reyes es armonizar el orden humano con el divino.⁷¹ En la “orientación locativa”, el mal y lo demoníaco ascienden cuando algo está “fuera de lugar”, que Platón llama “el alma invertida” [αναρροπή] (*Tim.* 43b-e). Dicho así, la *paideia* de Platón consiste en reorientar el alma al orden cósmico y exorcizarla de su auto aserción en el cuerpo.

El platonismo de Plotino y de los gnósticos cambió esta visión optimista del *Timeo* por un sistema más bien pesimista, donde la represión y el castigo eran impuestos por demonios crueles. Esto tenía sus explicaciones históricas, heredadas del helenismo (que Dodds llama “época de angustia”⁷² como producto de los conflictos militares, las pestes y la inestabilidad política). En un mundo así, la salvación no se mide por los grados de asimilación a lo divino, sino por el grado por el que uno puede escapar de estos patrones. Esta orientación locativa “invertida” se vuelve utópica, significando con ello que no hay lugar en el cosmos que sea bueno. Este pesimismo está en las tres soluciones al problema del mal que derivan de sus teorías:⁷³

La gnóstica (según Plotino. II. 9):

- a. El sufrimiento del alma individual se debe a la caída del Alma del Mundo (*Sophía*).
 - b. Si sumamos las almas colectivas obtenemos el Alma del Mundo.
2. Plotino (A) (contra los gnósticos):
- a. El sufrimiento individual no se debe a la caída del Alma del Mundo porque ella no puede caer (II. 9. 7. 9-19). La relación entre almas individuales con sus cuerpos incluye un período temporal de sufrimiento y confusión (II. 9. 7) que se puede superar con la educación y la creciente mimesis con los dioses (II. 9. 18. 32-35).
 - b. El Alma humana no es igual a la suma de almas individuales.
3. Plotino (B)

⁷¹ Citado por Shaw, *Theurgy*, 10.

⁷² E.R. Dodds, *Pagan*. 1-36, producto de varios procesos: la inmensidad del cosmos frente a la pequeñez individual, la inestabilidad política que sigue a la muerte de Marco Aurelio, etc.

⁷³ Clasificación que recupero íntegra de Shaw, *Theurgy*, 72.

- a. El Alma del mundo no cae y tampoco lo hacen las almas individuales. El sufrimiento de las almas individuales es un mero sufrimiento de sus “imágenes”; en realidad, las almas individuales permanecen arriba, en el nivel del Alma del Mundo.
- b. El Alma del Mundo es igual a las almas individuales que no han caído.

Frente a esto, Jámblico sostiene que 1 y 3 yerran porque confunden la parte con el todo, es decir, que el Alma del Mundo es la misma que la individual. En el 2 hay también error, pero en el camino contrario: elevaban la parte al nivel del todo. En contraste, la teúrgia concuerda en parte con la vía 1 (la gnóstica), en el sentido de que problema del mal tenía que resolverse sin cambiar el estatus ontológico del alma (su caída). Así, la posición teúrgica es “locativa” de una manera sofisticada, pues los demonios no son algo ajeno o extraño al cosmos. Es en el alma encarnada donde se encuentra el caos “sin domar” por el Demiurgo, y esta alienación tiene un propósito claro: cada alma es responsable de ejecutar su propia demiurgia por medio de la teúrgia. Si bien Plotino y Jámblico parten de Platón (*Phdr.* 246a-248e), las salidas que han encontrado ambos son muy diferentes.

Ahora bien, la novedad de Abamón se percibe mejor si atendemos a la influencia que Aristóteles ejerció en su platonismo. Son conocidas las tres categorías aristotélicas de sustancia, acto y potencia⁷⁴, que nuestro autor ajusta a su teoría como sentidos emanativos de la tríada desarrollada desde Plotino, que consistía en las relaciones entre la οὐσία del alma humana, las δυνάμεις (poderes) de los Demonios y sus ἐνέργειαι (actividades) en el cosmos. La δύναμις es un mediante entre la οὐσία y una ἐνέργεια, puesta en marcha desde la οὐσία, por un lado, y generando en sí misma la ἐνέργεια, por otro (*Iamb. In Alcib.* 4. 9-16). Jámblico distingue las actividades humanas de las del Alma del Mundo, cosa que no hicieron los estoicos, Plotino o Amelio (*Iamb. Myst.* III. 21 y *Iamb. De Anima.* 385). Lo característico de las almas individuales es la separación de sus sustancias y sus actividades, es decir, no se corresponden los actos con la sustancia, lo que implica una ruptura hipostática que las condenaba a la mortalidad y la separación de los dioses. Como consecuencia, se establece una jerarquía de almas de acuerdo con las asignaciones de los elementos οὐσία (los dioses son la esencia), ταυτότης (los démones actúan según la esencia) y ἐτερότης (la completa otredad humana). Dentro este esquema, las almas perfectas están conectadas naturalmente

⁷⁴ Si bien se sabe que las traducciones aquí expuestas de los términos griegos no son exactas, las utilizaremos en aras de la claridad y la comodidad.

con sus poderes (δυνάμεις) pero las ἐνέργειαι de las almas humanas no. También en este sentido el cuerpo refleja la actividad del alma y el tipo del alma que lo anima. Los cuerpos perfectos de los dioses tienen en consonancia las causas y los fines.

Se presenta una cuestión: ¿cómo y por qué se da este cambio tan dramático entre los dioses y los hombres? Para dar respuesta a esto, no encuentra funcional la teoría de las tres hipóstasis de Plotino, por lo que las distingue en un número mucho mayor: tenemos una primera tríada integrada por el Uno absolutamente inefable (παντελῶς ἄρρητον), un “segundo” Uno simple (ὁ ἀπλῶς ἓν) que fungía como límite ilimitado entre lo inefable y lo inteligible, y el Intelecto (νοῦς). Este Intelecto a su vez, que Jámblico llamaba padre, fuerza, νοῦς, ο, en otros casos, realidad (ὑπαρξις), poder de la realidad (δύναμις τῆς ὑπάρξεως) y actividad del poder (νόησις τῆς δυνάμεως), la cual se divide, a su vez, en otra tríada (πατρική-δυναμική-νοερά). Pero además distingue entre el cosmos inteligible y el intelectual, que se corresponden con los dioses inteligibles y los intelectuales. Le sigue otra tríada: el intelecto, la potencia y el demiurgo,⁷⁵ y por último los dioses materiales, las almas de los dioses, los arcángeles, los ángeles, los demonios y los héroes, los arcontes sublunares, los arcontes materiales y, al final de esta complicadísima estructura, se encontraba el alma encarnada de cada ser humano.⁷⁶

De lo anterior se comprende que mientras más se desciende en esta jerarquía, mayor es la separación entre los dioses y nosotros. Ellos, cuyas esencias están en perfecta consonancia con sus poderes y actividades, están demasiado lejos de nosotros tanto ontológica como cognoscitivamente, por lo que resulta indispensable la comunicación con los intermediarios, cuyas actividades y poderes actúan según la esencia de los seres divinos. Si bien los arcángeles y los demonios conocen algunos aspectos del plan divino, o controlan ciertos aspectos del mundo físico, es sólo por mediación de ellos que podemos darnos cuenta de nuestro estado de obcecación. De ahí la importancia innegable de los símbolos, de los lugares sagrados, de las estatuas y de los templos. Ahí se revela lo divino, ahí se demuestra

⁷⁵ José Alsina Clota, *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo* (Barcelona: Anthropos, 1989), 83-4. También se ha planteado la posibilidad de que este sistema sea más bien un conjunto de interpretaciones que hacen Proclo y Damascio de los comentarios a Platón de Jámblico. En todo caso, es seguro decir que, frente a las objeciones de Porfirio, se vio en la necesidad de considerar una cantidad más amplia de seres entre las diversas hipóstasis. Sobre este problema, Dennis Clark, “The Gods as Henads in Iamblichus”, *The International Journal of the Platonic Tradition*, núm. 2, año 4 (abril 2010), 54-74.

⁷⁶ Jerarquía sostenida por Dillon, *Iamblichi Calchidensis*, 50-52 a partir de la comparación con algunos comentarios de Jámblico al *Parménides*.

que el cosmos no es malvado y que hay en él huellas que los dioses nos muestran para acceder a su bondad; en suma, aquí aparece la religión como no sólo un medio privilegiado, sino el único para regresar a la divinidad.

Quiero enfatizar esto último respondiendo a la siguiente pregunta: ¿cómo es que esta falibilidad humana se traduce en actos de maldad, y qué relación guardan con la religión grecorromana?

1.3.2 La προαίρεσις y el origen del mal

Primero expondré brevemente lo que entiende Jámblico por “destino” y “providencia”⁷⁷ para luego exponer cómo se origina el mal en las actividades humanas y cómo todo esto constituye el fundamento de lo que he denominado “filosofía de la religión”.

Las reflexiones de nuestro autor en torno al destino parten fundamentalmente de las siguientes fuentes: Platón, el pseudo-Plutarco (autor de un tratado *Acerca del Destino*) Alejandro de Afrodisias e incluso el *Corpus Hermeticum*; pero, en definitiva, su influencia más directa proviene del tratado número uno de la tercera *Enéada* de Plotino, que conoce a través de Porfirio. En todo caso, sabemos por Proclo que Jámblico debió escribir algo parecido a un tratado sobre el destino y la providencia (*De Prou.* III. 5). Por desgracia, la obra de nuestro filósofo ha llegado demasiado fragmentada; el tema del destino y la providencia aparece en su *Protréptico*, en *Sobre los misterios egipcios*, y dos cartas: la más extensa, la *Epístola a Macedonio*, y unas líneas de la *Epístola a Sópatro*, conservadas en las *Églogas* de Juan Estobeo; es de utilidad también, según José Molina, contrastarlo con el tratado *Sobre los dioses* de Salustio, quien en el libro IX expone una síntesis sobre la doctrina del destino, de calca jambliqueana.

En *Sobre los misterios egipcios* (VIII. 6-8), habla de dos almas: la primera, proveniente del primer inteligible y que participa de la potencia del demiurgo, y la otra, recibida a partir de la revolución de los seres celestes. La primera es la que puede liberarse del destino, doctrina que distingue a Jámblico; la segunda es el “vehículo del alma”, mediante la cual el alma desciende a este mundo. Cuando el alma inteligible se libera del destino, se

⁷⁷ De aquí en adelante seguiré el estudio introductorio de José Molina Ayala, “Jámblico, Epístola a Macedonio acerca del destino”, *Nova Tellus, Anuario del Centro de Estudios Clásicos* 23 (número 2 2005): 163-218. Las citas de las fuentes directas fueron recopiladas y comentadas también por Molina, que coloco aparte para que el lector pueda ubicarlas con facilidad en el anexo del artículo citado.

desprende de este vehículo, el cual o bien, se destruye en ese momento o es preservado de alguna manera para ulteriores encarnaciones. Dice José Molina: “es importante destacar que el estatus ontológico del alma, es decir, su pertenencia al mundo inteligible, separado del destino, es condición necesaria para su liberación, pero no razón suficiente.” La causa eficiente de su liberación son los dioses, pues son ellos los que la liberan del destino, no las propias facultades del alma, como ocurría en Platón o en Plotino. Hay otros fragmentos de interés para este tema:

En *Myst.* I. 19, habla de lo que ya hemos señalado sobre los dioses inteligibles y los manifiestos, donde se discute si el cuerpo los limita, a lo que el filósofo contesta negativamente. Esto es así porque el cosmos, que es ámbito del destino, está en continuidad con su modelo (el Alma del Mundo) y unido a él, que, a su vez, está unido al Uno. Así, si bien el cosmos está sujeto al destino, éste está en consonancia con las *hipóstaseis* superiores. En el libro IV, explica el mal en el mundo, y lo que en apariencia pareciera una injusticia de los dioses cuando hacen sufrir a un ser humano. La solución es que una vida desgraciada implica que su sufrimiento puede apuntar a un bien mayor para el conjunto, o que se trate de un alma que está expiando faltas de vidas anteriores. Sólo los dioses tienen conocimiento de la situación de esa alma en particular.

En el libro IX, se habla del démon propio y su relación con nuestras vidas particulares. Éste tiene el objetivo de ayudar al hombre mientras está sujeto al destino; una vez que el hombre se prepara para liberarse de su destino por medio de la gnosis, la virtud y la teúrgia, el démon encomienda al alma a un dios, que lo libera.

Finalmente, en la *Epístola a Macedonio*, expresa dos temas que terminan por anudar lo expuesto hasta ahora por Molina: en primer lugar, sostiene que incluso los movimientos de la fatalidad tienen un vínculo con el orden inteligible e incorruptible porque el destino humano está en contacto con la providencia divina. En segundo lugar, se afirma que las acciones humanas están separadas de la naturaleza. Finalmente, se asienta que el alma está liberada de lo exterior, por la razón pura que hay en ella, pero que, igualmente, puede vincularse con la disposición del cosmos, por proyectar su vida hacia la generación. En el cuarto fragmento de la epístola, establece que lo espontáneo y la suerte no eliminan el orden ni la continuidad de las causas, ni la unificación de los principios ni el dominio de los seres

primeros. La suerte misma es supervisor y factor de la cohesión de los distintos órdenes, a veces un dios, otras, un démon.⁷⁸

En suma, la *προαίρεσις* jambliqueana tiene muchas nociones, que en español distinguimos en providencia y destino. Me parece que la vía de interpretación es como sigue: la *προαίρεσις* de los dioses es la providencia, ellos lo conocen todo, ven al alma (la “segunda” alma que utiliza al cuerpo como vehículo) y sus actos pasados, conocen la totalidad y actúan conforme al Uno, lo que no implica que exista un plan divino como lo entenderá el cristianismo; esta visión total es vista por nosotros como “destino”, dado que nuestra visión es corta y suponemos que estamos “destinados” a sufrir o que los dioses nos tiene mala fe, al mero estilo de la religiosidad tradicional expresada en las tragedias (Edipo, Áyax, Odiseo). Pero la *προαίρεσις* es también una libertad de acción porque, una vez que entendemos que el sufrimiento tiene una explicación, entonces actuamos en consecuencia. Jámblico habla de la *τεúργια* como este medio demiúrgico para actuar sobre el alma y ascender a la totalidad. El alejamiento del alma y su caída al cuerpo conlleva a la obcecación, y de ahí al actuar mal. La *προαίρεσις* que no esté sujeta al conocimiento de uno mismo, al ejercicio de la virtud y en el correcto uso de la *τεúργια* y la religión tradicional, va a provocarse males a sí misma y a los demás. Llegados a este punto, explicaré las acciones que provocan el mal y que guardan nexos ineludibles con la religión.

1.4 ¿De qué es capaz el hombre falible?

1.4.1 Los démones “malvados” y los magos ignorantes

En las líneas de arriba vimos que recupera la teoría de la metempsicosis de Platón: las almas reencarnan continuamente, pero, al beber de la laguna Estigia, olvidan todo cuanto han vivido (Pl. *Phd.* 113b). Por eso Jámblico dice que somos cortos de vista, que nos limitamos a considerar los asuntos presentes y la vida a nuestros pies, cuál es y cómo deviene; por el contrario, los seres superiores a nosotros “conocen toda la vida del alma y todas sus existencias anteriores, y si envían una pena a la plegaria de los invocadores, *no la aplican contra justicia, sino poniendo la mirada en las faltas cometidas en las vidas anteriores del alma*”, pero, como lo ignoramos, “consideramos que ellos se ven injustamente aquejados por

⁷⁸ Hasta aquí lo expuesto por Molina.

las desventuras que padecen (*Myst.* IV. 4; 186. 14-187. 2).” Por esta razón, aclara que el teúrgo no sólo debe pedir por él mismo, sino por todas las almas del conjunto (*Myst.* IV. 5).

Los démones son de naturaleza ambivalente; parecido, aunque no igual, a como ocurre con los seres humanos. Esta ambivalencia la encontramos en dos causas: en el hecho de que eran los demonios los que contaminaban al alma humana con el cuerpo y que, al ser seres cortos de vista, podíamos percibir a los demonios como seres terribles. Vale la pena recordar algunos versos de los *Oráculos Caldeos*, textos elaborados hacia el siglo II d.C. y considerados textos divinos por el platonismo de la tardoantigüedad. “...del seno de la tierra se lanza perros terrestres que jamás muestra un signo verdadero a un mortal (*OC.* 90).” “Porque es necesario que tú no los mires antes de que seas iniciado mientras eres un cuerpo; pues, siendo terrestres, son perros irascibles carentes de pudor y, encantando a las almas, siempre las apartan de los ritos (*OC.* 135).”

Dada este carácter ambiguo, los démones pueden provocar el mal, aunque no sean malos en sí mismos, como expliqué arriba. De hecho, eran los malos adivinos y magos los que se servían de sus actividades tornándolos hacia lo contrario y lo malo, pues la arrastran voluntariamente, “arrastra contra justicia hacia el mal lo que le ha sido otorgado” (*Myst.* IV. 10; 193. 12). Por otro lado, recuerda que sí hay démones engañosos que se aprovechan de la teúrgia mal elaborada:

Cuando se produce un error en el arte teúrgica y las imágenes en la *epoptía* [ἐποπτεία] no se presentan como deben sino unas en lugar de otras, pues entonces las especies inferiores, aparentando la forma de los órdenes más augustas, fingen ser lo que no aparentan, y entonces *profieren discursos jactanciosos y mayores de su poder real*. Al ser, pues, el primero inicio, creo, falso, de este error fluye abundantemente la mentira, lo cual deben los sacerdotes reconocerlo partiendo del orden completo [...] y rechazar su simulación fingida, en tanto que no pertenece en modo alguno a los espíritus verdaderos y buenos (*Myst.* II. 10; 91. 7-92. 3).

Al ser jactanciosos, pretenden ser o hacer cosas que no está en su esencia ni en sus poderes o actividades, para recordar lo que se expuso arriba sobre la teoría de las múltiples hipóstaseis. Sin embargo, estos démones pueden zaherir a otros si el mago o adivino que recurre a ellos es ignorante o malvado:

Pero todo cuantos son ellos culpables y sin ley ni orden saltan sobre las cosas divinas y, por la debilidad de la propia acción o del poder existente en ellos, no pueden alcanzar a los dioses, o bien *a causa de ciertas manchas* son excluidos de la unión con los espíritus puros, en tales

circunstancias se unen con los espíritus malos, y llenos por ellos de la peor inspiración, *se hacen malvados e impíos, llenos de placeres desenfrenados, plenos de malicia, devotos de modos de pensar y obrar extraños a los dioses, y, para decirlo de una vez, se hacen semejantes a los malos demonios con los que se unen* (*Myst.* III. 31; 176. 11-177. 10).”

Continúa explicando que los malos demonios, jamás son invocados a través de la verdadera mántica ni de la teúrgia; es en estos mismos malos adivinos y sus prácticas supersticiosas donde los invocan. Especifica que “es preciso atribuir a los dioses y a los buenos demonios sólo lo bello y lo justo, mientras que lo injusto y vergonzoso lo llevan a cabo los demonios por naturaleza perversos (*Myst.* IV. 7; 191. 2-3).” Y que es en el mundo creado, “y a propósito de los asuntos humanos y cuanto es terrestre, la raza de los demonios perversos pueden ejercer mayor poder (IV. 13. 198. 2-4).” En todo caso, es correcto pensar que algunas facultades del alma particular pueden ocasionar el mal; esta facultad, explica, es la doble naturaleza humana, el alma inteligible y la segunda, la encarnada en el cuerpo-vehículo y retenida por él “la que ha abandonado el cuerpo terreno en el que ha estado encerrada como en una ostra y vaga errante aquí abajo por los lugares de la generación en un *pneuma*⁷⁹ turbio y húmedo.” (IV. 13; 198. 10-13).

1.4.2 El abandono de la religión cívica

El peor de todos los males para el filósofo de Calcis era el abandono de la religión tradicional grecorromana.⁸⁰ Su preocupación está expuesta al final del libro VII de *Sobre los misterios*. Hemos insistido en la importancia que tienen los dioses para la salvación del alma,

⁷⁹ Originalmente “aire en movimiento” y “respiración”, comenzó a desarrollarse ampliamente en el gnosticismo (*Corp. Herm.* 1. 9. 16), los *Oráculos Caldeos* y los neoplatónicos (Plot. II. 2. 2). Se traduce usualmente por “espíritu”, pero esto corresponde más bien a una concepción cristiana y gnóstica. Ramos Jurado ha preferido transliterar el término griego al castellano para evitar confusiones de esta índole. Si tenemos un alma de doble vida, el *pneuma* parece asociarse a esta alma irracional e inmaterial, si bien la relación entre ambos es oscura hasta Sinesio de Cirene, quien la concibe como una sustancia intermedia entre cuerpo y alma. Una discusión pormenorizada de esto en Ilinca Tanaseanu-Döbler, “Synesius and the Pneumatic Vehicle of the Soul in Early Neoplatonism” en *On Prophecy, Dreams and Human Imagination*, Donald A. Russell y Heinz-Günther Nesselrath, ed., (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 125-156. <https://www.jstor.org/stable/pdf/j.ctv9b2wvp.11.pdf?refreqid=excelsior%3Aaed7da760446019b9d8757376a9dba0a> (consultado el 28 de agosto de 2019).

⁸⁰ Conviene decir de una vez que por “grecorromano” entiendo no sólo la religión cívica, la mitología y la iconografía exclusivamente griegas y romanas, sino también los cultos egipcios, celtas, frigios, etc. integrados ya al culto cívico. En el Imperio Romano, con su largo desarrollo como integrador de cultos extranjeros a la religión cívica, no tiene sentido hablar de rituales bárbaros y los “genuinamente” grecorromanos. Véase William Van Andringa, “Religions and the Integration of Cities in the Empire in the Second Century AD: The Creation of a Common Religious Language,” en *A Companion to Roman Religion*, ed. Jörg Rüpke (Victoria: Blackwell Publishing, 2007), 88.

su liberación del destino y la salvación de los demás. No se trataba de una salvación futura como la que detectamos en el cristianismo, porque las emanaciones del Uno nunca se entendieron de forma cronológica dado que son atemporales. La “creación” no ocurrió en el pasado, sino que estaba siempre presente *illo tempore*; si el *Timeo* mostraba un momento temporal se debía a un mor didascálico de los grados del ser en el mundo corpóreo. Por esto es por lo que el ritual de la religión grecorromana siempre podía acceder a este momento. La separación de la corporeidad de sus principios era una imposibilidad que podía ocurrir sólo en la abstracción, no en la realidad. En otras palabras, “el momento” en el que existe el Demiurgo existe todo el mundo corpóreo en todo sentido.⁸¹

Ahora bien, debemos insertar esta teoría dentro de la sensibilidad religiosa de los griegos y los romanos.⁸² En el imaginario del mediterráneo, tanto para helenos como latinos, fue precisamente la religión romana la que, en opinión de autores como Polibio, llevó tan lejos a los romanos en su dominio del mundo conocido. “A mi entender, lo que más marca la superioridad del régimen romano es la actitud hacia los dioses [...] pues el dramatismo con que tratan esta cuestión, la importancia que le atribuyen no sólo en la vida privada sino también en el ámbito público son tan grandes que no cabe exagerar (Polyb. VI. 56. 6-15)”. Y el pagano Cecilio, en el diálogo con el cristiano Octavio imaginado por Minucio Félix, argumentaba: “así su poder y autoridad [de los romanos] ha llenado el orbe entero [...], ya que en el combate no han dejado de practicar la piedad, fortaleciéndola con sus cultos [...] (Min. Oct. 6. 2).”

Fácil se ve cómo para los romanos la *religio* no era un asunto secundario, sino que estaba en el centro de toda su administración. Toda decisión política y militar estaba íntimamente ligada al respeto debido a las divinidades para no romper la *pax deorum*. El bien de la ciudad y del Imperio dependía de la deferencia a los dioses y el poder que ellos ejercían sobre el mundo terrenal. Roma estaba donde estaba gracias a sus dioses, sus rituales y sus templos. El bien común, traducido en éxitos militares, paz pública y salud, dependía de la buena relación entre las esferas divina y humana. En dicha piedad cívica debían participar

⁸¹ Gregory Shaw, *Theurgy*, 38-39.

⁸² Lo expuesto a continuación es una reformulación de Daniel Jiménez Yáñez, “*Exitiabilis superstitio*: la identificación del cristiano a través de la identidad ritual romana, siglos I-III d.C.” (tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016), 40-41.

todos, desde el emperador hasta los esclavos, cada uno desde su propio lugar en la estratificación social.

Además, frente a la novedad que implicaba aceptar cultos de otros lugares y pueblos, también había una muy marcada continuidad en la religión del Imperio. Para tan sólo citar un ejemplo, Aulo Gelio mencionaba que las *conprecaiones* (rogativas) a los dioses que se hacían conforme al rito romano estaban expuestos en los libros de los sacerdotes del pueblo romano (Gell. XIII. 23. 1). Estos libros, según apunta Quintiliano para el caso de los *Cantos Salios*, estaban escritos en el latín más arcaico y que ni el pueblo ni los magistrados lo entendían; simple y llanamente se dedicaban a repetir con ceremoniosidad y respeto los cultos heredados de las antiguas familias fundadoras de la urbe sin cambiar ni añadir nada (Quint. I. 6. 40).⁸³ Es en este punto donde se muestra la molestia que suponía que los cristianos negaran a los dioses y no participaran en sus cultos. Ya Celso desde el siglo II d.C. comenzaba su diatriba contra los cristianos:

hay una raza nueva de hombres nacidos ayer, sin patria ni tradiciones, asociados entre sí contra todas las instituciones religiosas y civiles, perseguidos por la justicia, universalmente cubiertos de infamia, pero autoglorificándose con la común excreción: son los cristianos (Cels. 1).

Además de rebeldes y ateos, los cristianos *nacieron ayer*. Esto se comprende mejor si recordamos que las religiones egipcia y judía, por más prosaicas que parecían a los griegos y a los romanos, gozaba de una prestigiosa antigüedad; poco importaba que los judíos rechazaran los cultos a los múltiples dioses o que los egipcios se circuncidaran y tuvieran entre sus dioses a cabras, cocodrilos o chacales, lo importante era que su sensibilidad religiosa era incluso más antigua que la grecorromana. Pero los cristianos eran unos advenedizos, un grupo de simples que creían en las palabras absurdas de un criminal nazareno llamado Cristo, de quien tomaban su nombre.

Desde esta óptica podemos entender las siguientes líneas, que conforman una respuesta a la cuestión porfirina:

En efecto, si entre los ritos sagrados hay algo que se adecúe a su santidad *es la inmutabilidad; y es preciso conservar las fórmulas de las plegarias antiguas*, como templo inviolable, siempre las mismas y del mismo modo, *sin suprimirles nada ni añadirles nada de otro sitio*.

⁸³ Compárese con lo que ya establecía Platón. *Leg.* II. 656d-657a.

Probablemente un motivo por el que han perdido toda eficacia los nombres y las plegarias es porque no cesan de cambiar continuamente por el ansia de novedad y violación de la tradición por parte de los griegos [porque] son por naturaleza amantes de lo novedoso [...] no conservan las tradiciones que han recibido de otros, sino que las abandonan rápido y transforman todo de acuerdo con su variable arte de inventar palabras. Los bárbaros, por el contrario, siendo constantes en sus hábitos, permanecen enormemente fieles a sus formas de hablar, por lo que son ellos queridos por los dioses y les dirigen discursos que les agradan: cambiarlos en modo alguno a ningún hombre le está permitido (*Myst.* VII. 5; 259. 3-10).

Si en el Imperio existían males, era porque había magos y adivinos malvados, hombres y mujeres que habían cometido faltas en sus vidas pasadas y que, aunque no lo saben, los dioses sí, y de ahí su sufrimiento. Mas no puede tampoco dejarse de lado que el efervescente siglo III implicó novedades en todos los ámbitos: los cristianos de las diversas iglesias se negaban a participar en los cultos antiguos o los echaban a perder haciendo la señal de la cruz en plena ceremonia; las religiones místicas se multiplicaban por todos lados y todas buscaban justificarse aduciendo a textos órficos antiquísimos; algunos platónicos, como los seguidores de Plotino, enfatizaban el aspecto individual para la salvación por sobre los cultos estatales. Todas esto podía ocasionar, en última instancia, el fin del Imperio desde dentro, vulnerándolo a las cada vez más numerosas invasiones germanas del norte y las persas de Oriente. La filosofía de Jámblico, al ser un estudio sobre la validez de la teúrgia, es también un verdadero programa explicación y legitimación de las antiguas tradiciones.

1.5 Ricoeur y Jámblico, ¿por qué y para qué?

En este capítulo revisamos la teoría de la simbólica del mal de Ricoeur. La ascética descriptiva que realizó es una fenomenología de la experiencia del mal; asimismo, su análisis comienza con los rituales más arcaicos, protohistóricos, porque es en ellos donde se halla la más originaria de todas: la mancilla. Vimos que este símbolo es anterior a toda racionalización, a todo mito, a toda religión consolidada pero que, al mismo tiempo, sobrevive dentro del pecado y la culpabilidad de las religiones históricas. Estas tres nociones existen en diversos grados fenomenológicos en las religiones del Mediterráneo de la tardoantigüedad: la mancilla se percibe con toda claridad en los rituales de purificación, mientras que el pecado lo hace en la existencia de rituales comunitarios que buscan aplacar la ira divina o evitarla por medio de la asiduidad. A su vez encontramos la culpabilidad, cuyo

sentido más importante es el de la propia libertad que es capaz de causar el mal y que concientiza la necesidad del castigo justo, presente desde la filosofía de Platón. Jámblico, heredero de todas estas tradiciones que conviven no como estadios históricos, sino como sedimentos fenomenológicos, fue capaz de notarlos y de racionalizarlos. Digámoslo de otra manera: Ricoeur explicita la dinámica de la experiencia del mal, la cual Jámblico conoce y explica, pero con conceptos y desde métodos distintos.

Resultó indispensable explicar la teodicea, la *hilodicea* y la teoría del alma del sirio para comprender cómo experimenta el mal su propia filosofía. Si exculpamos a los dioses y a la materia del mal, y si comprendemos en qué sentido el ser humano está ontológica y gnoseológicamente separado de los dioses, entonces los rituales tradicionales —la teúrgia— cobran pleno sentido. Explicar el mal justifica la existencia de la religiosidad grecorromana, de la egipcia, de la persa y de todo culto que goce del ineludible prestigio de la antigüedad, según el propio pensamiento grecorromano. Si Ricoeur sostiene que la religión tiene su origen en la experiencia del mal, en su escenificación en los rituales y en su racionalización en el mito, Jámblico llega a conclusiones similares: los rituales que conoce el Imperio tienen la función de escenificar el mal, de limpiarlo, de eliminarlo o de contenerlo. El mito de la muerte de Dionisos revela por qué el mundo es así. El mal existe, y por ello los rituales heredados de los padres y los abuelos deben preservarse; caso contrario, la familia, la *polis* y el Imperio son acosados con todo tipo de problemas y dificultades.

Mancilla, pecado y culpabilidad (=la experiencia del mal) dan fundamento y sentido a la experiencia religiosa. A su modo, Abamón es consciente de que los males, en su diversidad, son evitables o curables por medio del ritual; ante los duros cuestionamientos del cristianismo, es necesario que la filosofía asista a la tradición para encontrar en ella las razones de su propio sostenimiento. Quizá, de todos modos, se me objetará: si consideramos el mal como punto de partida, ¿para qué explicar los tres símbolos a detalle? ¿Por qué no quedarnos con Rudolf Otto o Roger Caillois, que llegan a conclusiones similares? La respuesta la iré desarrollando a lo largo de toda la investigación, pero acaso se puedan ir apuntando respuestas que se profundizarán en los siguientes capítulos. Una muy expedita sería decir que la experiencia originaria del mal da lugar a distintos tipos de ritual en función del estadio fenoménico al que circunscriban.

Para empezar, recordemos que todo ritual en la religión grecorromana consta de una plegaria (lo que se pide al dios) seguido de un sacrificio (lo que se le ofrece a cambio de obtener lo pedido). Los sacrificios eran muy variados, e incluían ofrendas como pequeños pasteles, flores, incienso; líquidos como agua, vino, leche o aceite; estatuas, relieves, altares inscritos, despojos enemigos (armas) y *memorabilia* (trofeos, botín); hasta sacrificios cruentos como la inmolación de aves, cabras, cerdos, caballos y toros. Pero Jámblico también considera otros rituales, que iremos mencionando a lo largo de nuestra investigación, como los noéticos, es decir, que superan toda materialidad, como lo es la propia hermenéutica de los símbolos y las teologías de diversos pueblos.⁸⁴ Todos estos rituales fueron detectados y categorizados por Abamón, y todos ellos tenían su propia validez en función de la τάξις, el orden, y de la naturaleza de las jerarquías celestes. Así, un ritual podría ser material porque estaba consagrado a un démon material, como los de la agricultura o la lluvia, o inmaterial (por ejemplo, Kmef que, según veremos, se adoraba en silencio) para obtener bienes inmateriales, como la purificación del alma. Al mismo tiempo, el teúrgo, que podía ser cualquier sacerdote del imperio,⁸⁵ podía tener un estatus humano mucho más elevado que el resto de los habitantes del imperio y realizar, de este modo, rituales noéticos, lo que al mismo tiempo no lo eximía de realizar rituales materiales.

En términos de Ricoeur, hablaríamos de la experiencia de la mancha que se elimina con lavados, quemadura de ropas, abluciones, etc., de los rituales materiales, tanto domésticos como públicos; pero también del “pecado”, en tanto que la religión cívica romana es pública y concierne a todos: la falta de unos pocos puede afectar al conjunto. Asimismo, hay un sustrato que remite a la culpabilidad como la entiende el filósofo francés: el alma misma tiene que trabajar demiúrgicamente sobre sí a través de la teúrgia. En ella y sólo ella reside la responsabilidad por llevar a cabo la teúrgia correspondiente para vislumbrar la totalidad, expiar faltas de vidas pasadas y las de los demás. El teúrgo, que conoce la correcta ejecución de rituales, puede llevar a cabo esta importante tarea. Recuérdese el mito del sacrificio de Dionisos, según el cual compartimos una parte divina pura y bondadosa, pero que al combinarse con el cuerpo y todo lo que ello conlleva (finitud, obcecación, falibilidad), implica sufrir, enfermarse y morir. Pero más importante: el mito es entendido como un

⁸⁴ Demostraré esto en el capítulo 3.

⁸⁵ Esta hipótesis la sostendré en 3.2.2.

vehículo que mediatiza la experiencia del mal. No es una alegoría ni una mera herramienta retórica: el mito de la caída del alma explica, racionaliza y se vive; significa lo que dice, y esta función nos es difícil comprenderla porque para nosotros los mitos ya no tienen todas estas funciones sacras; son meros cuentos.

Lo que quiero demostrar es que la simbólica del mal nos ayuda a comprender mejor la caracterización que hace el propio Jámblico con los mitos, los ritos y los símbolos al explicarlos, fundamentarlos y justificarlos. Si comprendemos los tres símbolos del mal y cómo se mediatizan en el mito, estaré en mejores posibilidades de comprender por qué el *De Mysteriis* hace una tipología de ritos en función de su objetivo (expiar, purificar, solicitar, favorecer) y de los objetos o métodos que se usan en ellos (materiales e inmateriales). Distinguir los diversos tipos de mal le permite conservar la inocencia de los dioses y su absoluta trascendencia, a la vez que logra justificar por qué pueden hacerse estatuas con materiales tales como lino o cobre para construir receptáculos para los dioses, o sacrificar cadáveres de animales a seres que no tienen cuerpos, ni hambre ni necesidades. Análogamente, Ricoeur busca comprender por qué los seres humanos concebimos a los dioses como sin culpa, mientras que la experiencia del mal nos orilla a buscar vías de conexión con ellos por medio de muy variadas ejecuciones sacrificiales.

Por último, este problema llama a Abamón a analizar lo que Mircea Eliade llamará las hierofanías: ¿cómo se manifiestan los dioses en el mundo y por qué lo hacen? ¿Por qué si las estatuas no son dioses en sí mismas son, paradójicamente, útiles? ¿Por qué hemos de respetar los templos, los santuarios y los oráculos? ¿Por qué algunos dioses piden sacrificios de animales y otros se contentan con incienso? ¿Por qué ciertas aves o el hígado de ciertos animales permite leer el éxito o no de una empresa, sea un viaje, una guerra o el nacimiento de los hijos? Las tres gradaciones del mal dan lugar a los diversos elementos de la religión, y entenderlos nos ayuda a contestar mejor estas cuestiones junto con el neoplatónico. Por el momento, baste tener presentes estos paralelismos, que a lo largo de este estudio serán un tema recurrente. Lo que subyace en el fondo del *De Mysteriis Aegyptiorum* es la tensa dialéctica entre trascendencia e inmanencia, entre lo sensible y lo inteligible, entre las preocupaciones humanas y las actividades divinas.

II. LA PRESENCIA DIVINA EN EL MUNDO

“Algunos afirman que el alma se halla entreverada en el todo. Posiblemente este es el motivo por el que Tales pensó que todo está lleno de dioses”
Aristóteles

Cuando aún no había luz ni día, los dioses se reunieron en Teotihuacan y se preguntaron quién de ellos alumbraría el mundo. Uno de ellos, de sangre noble y ricos atavíos, llamado Tecuciztécatl, dijo que él se encargaría de hacerlo. Pero se necesitaba otro voluntario, y ninguno de los dioses se animaba a hacerlo. Entre ellos estaba Nanahuatzin, un dios enfermo y feo, que apenas podía moverse, quien se ofreció a ser el segundo sacrificio tras escuchar a la asamblea. Las divinidades aceptaron, y entonces ambos hicieron penitencia. Mientras Tecuciztécatl ofrecía inciensos costosos, plumas de quetzal, joyería fina, y puntas de obsidiana pintadas con coral rojo, Nanahuatzin quemó las postillas de sus bubas, cañas verdes, bolas de heno y puntas de maguey ensangrentadas con las que se había pinchado los brazos, las piernas y el pene. Cuatro días después, los dioses se volvieron a reunir, y vistieron con ricos atavíos a Tecuciztécatl. A Nanahuatzin, en cambio, le dieron ropajes de papel. A medianoche, los dioses se ordenaron en dos filas, una a cada costado de la gran hoguera sagrada. Los dos sacrificios se pusieron frente al fuego, entre las dos filas divinas.

Dado el origen noble del orgulloso Tecuciztécatl, se le concedió primero el honor de lanzarse a la hoguera. Pero cuatro veces lo intentó y cuatro veces se arrepintió. “Ea, pues, dijeron los dioses, que sea Nanahuatzin el que ahora se arroje a las llamas.” Nanahuatzin se acercó con dificultad, pero no vaciló ni un segundo en aventarse a la hoguera. Tecuciztécatl, viendo esto y con el orgullo herido, se lanzó segundo. Los dioses entonces miraron a los cuatro rumbos, cada uno apostando por dónde saldría primero el sol: unos al norte, otros al sur, otros al oeste y unos más al este. Fueron estos últimos, Xipe Tótec y Quetzalcóatl, quienes vieron salir a los dos soles en que se habían convertido los dioses que se habían sacrificado. Mas no fue bueno que hubiera dos soles, pues se quemaban las cosechas, se secaban los lagos y la luz era insoportable. Los dioses determinaron que uno debía reducir su brillo, y uno de los dioses del pulque, Patécatl, lanzó un conejo a Tecuciztécatl, reduciendo su fulgor. Por eso, hasta el día de hoy, se puede apreciar un conejo en la luna.

Pero Sol y Luna no se movieron durante cuatro días. Los dioses preguntaban qué hacía falta y Nanahuatzin exigió sacrificios de sangre para moverse. La asamblea divina,

entonces, se sacrificó el quinto día, *nahui ollin*, y su sangre alimentó y agradó al Sol y a la Luna, quienes comenzaron a moverse uno detrás del otro. Luego, el Sol llamó a los cuatrocientos *mimixcoatl*, armándolos de escudos y flechas para que con ellos le dieran de comer y de beber, así como a la madre de ellos, la tierra, Tlaltecuhltli. Pero en lugar de cumplir con su deber, se dedicaron a cazar jaguares y águilas que no ofrecían al Sol, a embriagarse con pulque y a yacer con mujeres. Viendo esto, el Sol llamo a cinco de los *mimixcóatl* que habían nacidos después que los demás, y les dio flechas y escudos poderosos para asesinar a los otros cuatrocientos dioses, tarea que cumplieron a cabalidad. Este es el origen de los rituales conocidos como *tlacaxipehualliztli*, del que hablaremos en el tercer capítulo.

Hay que enfatizar que el lugar del sacrificio originario no ha sido “escogido” por los seres humanos; Teotihuacan había sido marcado por los dioses. Y fue alrededor de dicho lugar que se elevaron edificios, plazas y, sobre todo, los dos basamentos piramidales conocidos hoy como “pirámide del Sol” y “pirámide de la Luna”. Fue allí donde verdaderamente los dioses encendieron la hoguera, donde platicaron, donde determinaron a quiénes había que sacrificar y el modo de hacerlo. Fue en el centro del cosmos donde los dioses se pararon a mirar a los cuatro rumbos, y fue allí donde el Sol por primera vez apareció en Oriente. Mas esta historia que ocurrió *illo tempore* debe reactualizarse todo el tiempo, so pena de que los astros dejen de moverse y las tierras dejen de reverdecir. En suma, para los antiguos habitantes de Mesoamérica, Teotihuacan constituía el cosmos a partir del cual se articulaba la vida humana.

¿Por qué? No sabemos qué etnia habitaba en la inmensa Teotihuacan, ni tampoco sabemos qué lengua hablaban. Lo que sí es posible es que los pueblos nahuas, en su viaje desde la mítica Aztlán hasta el lago de Texcoco, ocurrido siglos después del esplendor de teotihuacano, debieron ver las ruinas de la otrora poderosa ciudad, cuyos enlaces comerciales llegaban hasta Guatemala. Altísimos cerros de piedra, calles derechas, templos ricamente decorados y, sobre todo, testimonios orales de los pueblos circundantes que, o bien fueran descendientes de los antiguos teotihuacanos o de quienes intercambiaban con ellos. Mezcla sin duda de múltiples causas, los migrantes norteros, acostumbrados a vivir en centros urbanos mucho más pequeños y rudimentarios, debieron quedar impresionados al ver en pie semejante centro frente a ellos. No podían ser humanas las manos que habían construido

aquellos basamentos, necesariamente tendrían que haber sido dioses.⁸⁶ Dicho de otro modo, el lugar se manifiesta como un lugar sagrado, y ni los fundadores de la ciudad ni los nahuas tuvieron oportunidad de señalarlo. Fueron los dioses los que dijeron aquí y ahora ha de funcionar el cosmos entero.

Todo estudioso de la religión, antes que juzgar estos mitos como mentiras, alegorías o narraciones barbáricas, tiene que comprender el complejo simbólico que fundamenta y da sentido a todo este aparato mítico. ¿Por qué los dioses escogieron este lugar para erigir su ciudad? ¿Por qué el ritual debe llevarse a cabo en este espacio sagrado? ¿Cuál es, en fin, la hierofanía que reveló al ser humano la presencia de los dioses y los lineamientos que exigen para consagrarles rituales? Tales son ejemplos de preguntas que puede hacerse el filósofo de la religión.

La lectura que propongo de Jámblico va justo en ese sentido: él, a semejanza de los antropólogos, sociólogos, filósofos y psicoanalistas del siglo XIX y principios del XX se cuestionó, desde su filosofía neoplatónica, cómo era que los dioses se manifestaban en el mundo y por qué. Para lograr esto, en este capítulo me detendré, primero, en recuperar la teoría del rumano Mircea Eliade, quien definió la hierofanía como tal, a la vez que critico su postura y busco conjuntarla con otra importantísima filósofa española: María Zambrano y sus categorías de lo sagrado, lo divino y lo profano. Con este armazón teórico, buscaré demostrar cómo es que nuestro neoplatónico constituye un antecedente no poco importante en cuanto al estudio de estos conceptos y lo que implican.

2.1 La hierofanía de Mircea Eliade

El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, y por ello propone el término de “hierofanía” (del griego *ιερός*= sagrado, y *φαίνω*= aparecer), “que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más de lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra.”⁸⁷ ¿Y cómo “se nos muestra” lo sagrado? Fundamentándose en la gruesa bibliografía de la etnología, la

⁸⁶ Una analogía muy similar la encontramos en el mundo egeo: los indoeuropeos recién llegados no podían concebir que manos humanas hubiesen construido los muros de los antiguos palacios cretenses y aqueos; los llamaron entonces ciclopeos, en recuerdo de los Cíclopes, o hicieron de Poseidón y Apolo los arquitectos de los muros de Troya.

⁸⁷ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Paidós, 2019), 14-15.

psicología (más precisamente, del psicoanálisis) y la antropología, Eliade sostiene que en “todo lo insólito, singular, nuevo, perfecto o monstruoso se convierte en un recipiente para las fuerzas mágico-religiosas, y según las circunstancias, un objeto de veneración o de temor, en virtud del sentimiento ambivalente que provoca constantemente lo sagrado.”⁸⁸ Por eso se dice que el ser humano no escoge sus hierofanías. No se trata de que un buen día las personas se sentaran a platicar y que concluyeran que había que inventar una religión, y que era necesario crear espacios sagrados para ella. Es lo sagrado lo que se le presenta en este espacio heterogéneo, lleno de escisiones. La fuerza divina se desborda y encuentra en las escisiones del espacio el lugar para expresarse.

Esta hierofanía es, asimismo, dialéctica; es verdad que todo lo insólito del cosmos representa otra cosa de lo que es, pero no deja de ser ello mismo. Así, por ejemplo, Jámblico se esmeró en demostrar que los mitos y las estatuas de la antigua religión de la *polis* no eran las historias verdaderas de los dioses ni los cuerpos de los dioses verdaderamente, pero sí les reconocían a ambos la capacidad de manifestar aquello que de otro modo nos permanecería incognoscible. Sí, para el *homo religiosus* el mundo está lleno de estatuas hechas de bronce y de mármol, pero no se adora al material en sí, sino a lo que ello representa sin caer, al mismo tiempo, en el engaño de que esa estatua es el verdadero dios en carne y hueso, sino tan sólo su re-presentación.

Cierto es que para comprender cómo es que la hierofanía ingresa al mundo, el estudio de este concepto debe de partir de la diferenciación entre sagrado y profano. En una primera definición, escueta a la vez que sustancial, “lo sagrado es lo que se opone a lo profano”.⁸⁹ Por supuesto que, como se ha insistido ya, lo sagrado es la radical otredad, que se le ha manifestado al hombre en las tres gradaciones de la simbólica del mal y que ha dado origen a la religión como tal. Pero no ha de pensarse que en el pensamiento arcaico uno y otro se distinguen con claridad: ahí donde nosotros vemos meras actividades fisiológicas (comer, beber, menstruar, el sexo), para ellos es más que eso, es una comunión con lo sagrado sin dejar de ser una actividad profana. ¿Qué es una hierofanía? Una manifestación de lo sagrado. ¿Dónde se manifiesta? En todos lados. ¿Cómo? En cualquier objeto susceptible de recibir lo divino. El sujeto moderno ve con poca comprensión cómo es que esto puede ocurrir así.

⁸⁸ Eliade, *Tratado*, 37.

⁸⁹ Eliade, *Lo sagrado*, 14.

Nuestro planeta es un pedazo de roca fría viajando a velocidades calculables pero inimaginables alrededor del Sol. En ciertos momentos podemos tomar un pedazo de ese todo (los animales, las plantas, la una tribu) y estudiarlo para comprenderlo mejor. El espacio es el Gran Afuera que contiene todo cuanto vemos. El espacio se ha matematizado, y nosotros podemos arbitrariamente cortarlo y calcularlo. Así, hemos sustituido a Dios por ídolos como el Hombre, la Historia y la Ciencia. Nuestro espacio es homogéneo.

Al contrario, para el *homo religiosus*, el espacio no es homogéneo porque presenta roturas y escisiones. Hay un espacio sagrado “fuerte” y significativo (la casa, los templos, las ciudades, los santuarios), y hay otros espacios no consagrados y, por tanto, sin estructura ni consistencia. Existe entonces una oposición entre el espacio sagrado, el único que es real, y todo el resto, la extensión informe que le rodea. De este modo, lo que determina la sacralidad del espacio lo constituye una experiencia primordial, y es anterior a toda reflexión. Esta experiencia ocurre en la hierofanía, donde no solo se rompe la homogeneidad del espacio, sino también la revelación de una realidad absoluta; dicho de otro modo, la manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el mundo, porque la hierofanía revela un “punto fijo” absoluto, “un centro”. Para vivir en el mundo hay que fundarlo, y ninguno puede nacer del caos de la homogeneidad y de la relatividad del espacio profano. Eliade la denomina “experiencia del espacio sagrado” porque no guarda ninguna relación con el concepto profano de “espacio”, depurada ya de todo presupuesto religioso.⁹⁰

Un ejemplo para aterrizar todas estas nociones de espacio sagrado y hierofanía lo encontramos en los templos. La puerta de ellos, más precisamente el umbral, es un objeto, un lugar, pero a la vez es el hito y la frontera que separa los dos mundos: lo sagrado y lo profano, el afuera profano y el adentro sacro. ¿Y quién escogió que este era el lugar ideal para construir un templo? Puede ser por indicación de los dioses, porque en ese preciso lugar los dioses realizaron la asamblea para decidir quién se sacrificaría para ser el sol. Pero no siempre es indispensable una teofanía o una hierofanía; a veces basta un signo. Algo que no pertenece a este mundo se manifiesta de manera apodíctica y, al hacerlo así, señala una orientación o conducta. Si no hay ningún signo manifiesto, se provoca su aparición: se persigue un animal salvaje y allí donde se le alcance y se le dé muerte, se erige un santuario; en otros casos puede soltarse algún animal específico (un toro, por ejemplo) y, pasados unos

⁹⁰ Eliade, *Lo sagrado*, 22.

días, se le sacrifica donde se le encuentra y se le sacrifica. Nótese que en todos estos ejemplos el ser humano no tiene libertad para elegir el lugar, sino que lo busca y lo descubre con ayuda de signos misteriosos. Todo esto se hace para que el hombre halle un punto fijo libre de subjetividades, un punto real. En otras palabras, el ser humano busca vivir en lo sagrado, es decir, situarse en la realidad objetiva.⁹¹

Este espacio se concibe como un orden, como un cosmos. Al fundarse una ciudad, un templo o un santuario, “nuestro mundo” se convierte en un orden porque en él habitan los dioses o en él se comunican. El mundo es un universo en cuyo interior se ha manifestado ya lo sagrado y donde, además, se ha reproducido la creación; se trata de un espacio “cosmizado”. Tal es el caso que analizaba arriba de Teotihuacan. Ahí tal vez se manifestó lo sagrado y se ordenó el mundo, lo que a su vez implica que ese espacio está cosmizado. Dentro de él hallamos la representación del mundo entero: los basamentos piramidales de Mesoamérica siguen la misma lógica, la cual consiste en representar el cielo (el ascenso de escaleras hasta el templo en el que habita el dios), la parte terrenal, que es el suelo desde donde se eleva el templo, y el inframundo porque, al concebirse la pirámide como un cerro, dentro se encuentran los dioses de la tierra, los mantos acuíferos y los restos de los muertos. En oposición a este paradigma, todo lo que está fuera de este espacio es concebido como un caos; los de allá afuera que no son teotihuacanos son salvajes o bárbaros porque ellos quieren destruir la ciudad en la que habitan los sacerdotes, los nobles y los macehuales que mantienen el cosmos funcionando a través de los rituales que se ejecutan dentro de sus límites.⁹²

Es tal la cantidad de ejemplos que expone Eliade en su obra, que llega a concluir que “debemos acostumbrarnos a aceptar a las hierofanías en cualquier lugar, en cualquier sector de la vida fisiológica, económica, espiritual o social. En suma, no sabemos si existe algo que no haya sido alguna vez, en alguna parte, en el transcurso de la historia de la humanidad, transfigurado en hierofanía.”⁹³ Hay tantos rituales en los que el primitivo busca “hacer hablar” o “hacer aparecer” lo sagrado: los rituales de adivinación como la lectura de los órganos del animal sagrado, o la lectura del vuelo de las aves; los oráculos de Delfos, de

⁹¹ Eliade, *Lo sagrado*, 24-26.

⁹² Eliade, *Lo sagrado*, 27-31. En estas páginas y las siguientes, Eliade cita numerosos ejemplos que por razones de espacio dejaré de lado.

⁹³ Eliade, *Tratado*, 35.

Delos o de Dodona; el canto de algún animal; el nacimiento de algún animal deforme, de un bebé intersexual; los embarazos extraños, etcétera.⁹⁴

2.1.1 María Zambrano: la hierofanía y la categoría de lo divino

“En el principio era el delirio; quiere decir el hombre se sentía mirado sin ver.”⁹⁵ La historia humana atestigua que la vida ha sentido siempre estar ante algo, *algo radicalmente otro* que lo persigue, que le afecta, que le provoca dolor y sufrimiento. Gradualmente, sin embargo, eso otro tuvo que adquirir una consistencia. Esta realidad caótica demanda la necesidad inmediata de ver, de dibujar entidades, de separar la continuidad. Al perseguir lo que persigue, lo primero que se necesita es identificar al perseguidor. Y así nacieron los dioses. Tuvieron que nacer los dioses para calmarnos, porque el delirante, a diferencia del paranoico primitivo, es perseguido por un dios al que puede demandarse una explicación. “Sería la primera pregunta que el hombre tuvo que formular, pues ya tiene a quien dirigirse.”⁹⁶ El nacimiento de los dioses implicó la posibilidad humana de hacerse preguntas, y este cuestionarse, aunque no es filosófico, implica ya de lejos lo que será la filosofía.⁹⁷ Hesíodo y Homero eran considerados, con razón, filósofos por los pensadores posteriores. En el principio era el caos, y el caos se hizo poesía, y la poesía, que es crear con la palabra, ordenó el caos. Y entonces la *Teogonía* y la *Ilíada*.

Pasados un par de siglos, Anaximandro determinó que el principio, ἀρχή, de todas las cosas era lo indefinido o ilimitado, τὸ ἄπειρον. Este fue el logro más primigenio de la filosofía, “el presentar como suyo aquel abismo del ser situado más allá de todo ser sensible, que es la realidad más poética, fuente de toda la poesía”.⁹⁸ Dicho de otro modo, la filosofía le arrebató a la poesía su secreto y su fuente, por haber dado un nombre al asombro aún mudo. El poeta se había adelantado al conformar el fondo sagrado en imágenes e historias de los dioses; irónicamente, de forma paralela, al haber nombrado lo innombrable, la poesía había abandonado el fondo originario de este nombrar, que es “lo sagrado verdadero”.⁹⁹ Se abre,

⁹⁴ No solo lo inquietante, lo terrorífico o anormal puede ser una hierofanía: también el exceso de perfección como cuando una empresa va demasiado bien. Eliade, *Tratado*, 43.

⁹⁵ María Zambrano, *El hombre y lo divino* (Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2016), 31.

⁹⁶ Zambrano, *El hombre*, 34.

⁹⁷ Zambrano, *El hombre*, 35.

⁹⁸ Zambrano, *El hombre*, 72.

⁹⁹ Tal es la hipótesis de María Zambrano, *El hombre*, 72-73.

pues, una dicotomía entre lo sagrado y lo divino, donde el primero es siempre inefable, inalcanzable, mudo, indefinido y que, por tanto, genera un delirio de persecución. En la categoría de lo divino pisamos un terreno más seguro; aunque el delirio de persecución continúa, la humanidad logra trascender el terror originario y comienza a experimentar su aspecto benéfico.¹⁰⁰ La originalidad de Zambrano, aun antes de que apareciera la obra de Eliade, son justo las tres categorías de “sagrado”, “divino” y “profano”.¹⁰¹

Estas categorizaciones pueden echar alguna luz para comprender mejor la filosofía de la religión de Jámblico. Explico: lo Uno de Plotino, retomado por el sirio, es el telón de fondo de su propia articulación filosófica; lleva incrustado dentro el *ápeiron* de Anaximandro. Los dioses emanan del Uno, y los dioses se manifiestan en el cosmos, pero lo Uno permanece en la absoluta inefabilidad y ahistoricidad. No es sino por los dioses que podemos acceder a él; no es sino por los dioses que recibimos dones y beneficios. En suma, son quienes miran al cosmos, actúan sobre él en concordancia con el orden del Uno mismo. No importa aquí que, como consecuencia de sus estudios, nuestro autor haya multiplicado a niveles inenarrables la cantidad de seres divinos porque todos ellos son los rostros divinos de lo sagrado. Frente al *ápeiron* que permanece incognoscible e indefinible, de los dioses del Bajo Imperio conocemos los nombres, sus historias, los rituales que los complacen y que establecen un pacto con ellos. Lo Uno no es lo que se manifiesta en el mundo, sino los dioses, los démones y lo héroes. O, mejor dicho: el Uno sólo ha de manifestarse a través de ellos.

Si antes no hemos hecho esta diferencia se debe a múltiples razones, pero que se relacionan todas en una: la experiencia de lo sagrado, anterior a lo divino, es siempre ambivalente, es tanto el misterio tremendo como el fascinante. La simbólica del mal parte de la experiencia de lo sagrado como tremendo porque, como admite Schopenhauer, cuando todo marcha bien en nuestros cuerpos no lo notamos; cosa muy diferente cuando sufrimos, pues el dolor irrumpe esta aparente estabilidad, violenta los sentidos y nos hace preguntarnos por qué esto es así. Pero esto no significa que no comprenda de suyo el aspecto fascinante, aunque sea experimentado un poco más tarde. La fenomenología de la experiencia del mal sólo es comprensible cuando entendemos a lo sagrado como la *coincidentia oppositorum*. De hecho, para Otto el nacimiento de las primeras racionalizaciones de lo sagrado, es decir, los

¹⁰⁰ Zambrano, *El hombre*, 34.

¹⁰¹ Julieta Lizaola, “Las categorías de lo sagrado y lo divino en María Zambrano,” *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, núm. 18 (noviembre 2017).

demonios y los dioses, comienzan a enmudecer la esencia de lo sagrado. Es el sentimiento, la experiencia de lo Otro, lo que hunde sus raíces en el ánimo del hombre del que “ha salido toda la evolución histórica de la religión.”¹⁰² Los dioses representan el aspecto positivo y benéfico de lo sagrado, o al menos eso es de lo que quiere convencernos Jámblico. Por eso es por lo que opina que, por un lado, los dioses (y no el Uno) son los que se manifiestan en el mundo y, por otro, que no podemos atribuirles a ellos ninguna maldad. Lo divino reviste a lo sagrado.

Habría una aparente contradicción: si en realidad la simbólica del mal existe sólo en la experiencia de lo sagrado, ¿cómo es que Ricoeur ha logrado encontrar el pecado y la culpabilidad, gradaciones fenoménicas que ya implican una racionalización de lo sagrado porque ya se nombra a los dioses? Téngase en cuenta que el filósofo francés por eso distingue entre la experiencia del mal y la mediatización en la palabra. Las mitologías, aquí en particular la griega, ya tiene en su discurso a esta experiencia originaria irracional e incomprensible, pero que tiene que al tomar forma de discurso se ha racionalizado. El mito del despedazamiento de Dionisos está hilando con palabras lo que de otro modo resulta espantoso de nuestra propia naturaleza y que escapa a toda explicación tranquilizadora. La categoría de lo divino de María Zambrano es de hecho donde lo sagrado, junto con la experiencia del mal más inconsciente, toma un rostro, es su manifestación histórica. Para el hombre y la mujer griegos, la tormenta no es más ya el desborde ominoso de la ira divina que clama Venganza, sino el dios Zeus que se contenta con el sacrificio de ciertos animales. Si no se rompe este pacto, no hay por qué temer a esa ira desconocida.

Recordemos también que para Eliade el mito es otra forma de vivir en el cosmos; de hecho, es la forma sagrada de vivir, la del *homo religiosus*. El mito no es una alegoría ni una metáfora, cosa que ya revisamos con Ricoeur, sino que es una verdadera forma de estar en el mundo. Para Eliade, se trata de una auténtica ontología que nos sitúa en el cosmos. Así como lo sagrado se experimenta como lo tremendo y lo fascinante (y aquí sigue al pie de la letra a Otto), vivir los mitos es otra forma de nombrar la experiencia religiosa. Tal es el ejemplo que expuse al principio: el mito de Teotihuacan sitúa al nahua en el mundo, le da sentido a su existencia y explica el por qué las cosas son así y no de otra manera. El mito, más que una mera anécdota o un cuento para entretener a los niños, es insertarse en el caos, explicarlo y

¹⁰² Véase Otto, *Lo santo*, 24.

colocarlo en las manos del ser humano: el girar de los astros no es un azar incontrolable, sino el resultado de la correcta ejecución de los rituales.

El problema con la teoría de Eliade, y que por eso creo necesario complementar con la de Zambrano, fue detectada por el mismo autor rumano. Al hacer su reducción fenomenológica,¹⁰³ Mircea Eliade se encuentra con no pocos problemas al recoger mitos, ritos y símbolos de espacios y tiempos tan disímiles entre sí. En primer lugar, Eliade distingue que la hierofanía revela una modalidad de lo sagrado en cuanto hierofanía, a la vez que, en cuanto momento histórico, una situación del hombre en relación con lo sagrado.¹⁰⁴ Es decir, que aquí podríamos encontrar una especie de similitud entre lo divino del pensamiento de Zambrano y la hierofanía de la Historia de las religiones; no obstante, Eliade pretende distinguir entre hierofanías puramente locales y aquellas que, a pesar de su contexto histórico ineludible, “no destruye necesariamente su ecumenicidad.”¹⁰⁵ Por eso, concluye, lo importante de su método es tratar de reconstruir la historia de una hierofanía y, más importante todavía, comprender y hacer comprensible la modalidad de lo sagrado revelado a través de esa hierofanía.”¹⁰⁶

Lo que no resulta convincente es establecer qué tanto podemos prescindir de lo histórico al abordar estos fenómenos. El autor rumano reconoce que esta labor es titánica dada la heterogeneidad de los documentos de los que parte. Lo compara con tratar de reconstruir la literatura francesa a partir de unos documentos sueltos de Racine, una traducción española de La Bruyère, algunos textos citados por un crítico extranjero, los recuerdos literarios de viajeros, el catálogo de una librería de provincia, resúmenes, etc. A su vez, recuerda que la religiosidad de un grupo es cambiante: habrá más de una diferencia entre el sacerdote católico de un pueblo perdido de Europa y sus habitantes. La salida, sostiene Eliade, es consultar documentos y extraer de ellos los contenidos revelados por las hierofanías. Pero aquí caemos en el riesgo de ver en un documento algo que habita más en nuestra teoría que en él mismo. Así, pues, más allá de los errores en la hermenéutica de los

¹⁰³ Eliade nunca definió qué entendía exactamente por Historia de las religiones. Quizá podamos caracterizarla como lo hizo M. J. Ricketts como “fenomenología, hermenéutica comparada y morfología histórica de los fenómenos religiosos”. Citado por Manuel Lavaniegos, *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión* (Ciudad de México: UNAM, 2016), 198-199.

¹⁰⁴ Mircea Eliade, *Tratado*, 26.

¹⁰⁵ Eliade, *Tratado*, 27. Más adelante dice: “no hay que imaginarse que toda la especie humana haya pasado por todas esas fases, [ni] que cada agrupación humana haya conocido sucesivamente estas hierofanías.”

¹⁰⁶ Eliade, *Tratado*, 29.

textos, forzar dos textos disímiles para hallar en ellos una ecumenicidad puede ser más complejo de lo que imaginó Eliade. Después de todo, como él mismo reconoce, una vida no alcanza para conocer todas las tradiciones religiosas tanto extintas como existentes para lograr determinar con seguridad qué responde a una modalidad de lo sagrado. Por eso Lluís Duch llama a la teoría eliadeana “ahistoricista militante”, porque resulta grave recortar a una pretendida base ontológica su necesaria historicidad¹⁰⁷ porque, por más que tenga presente la historicidad, más de una vez la soslaya para encontrar similitudes.¹⁰⁸

Estos problemas se deben, pues, al forcejeo que implica utilizar el concepto de lo sagrado, sin discernir entre él como una pura experiencia y los dioses como la racionalización de ella, que refleja de modos muy diferentes sus experiencias. Insisto: Otto ya demostraba que todo nombre es predicado racional de algo irracional, reflejos pálidos de la experiencia primordial.¹⁰⁹ Entonces, ¿cómo cabe comparar un mito nahua con uno griego y otro de los polinesios, todas ya insertas en el mundo, sin caer en anacronismos y sin forzar demasiado su estudio? Eliade contesta: lo sagrado tiene algo de arquetípico, de inconsciente si se quiere, y es el hecho de que todas las culturas de este tipo viven en un cosmos sacralizado “participan de una vida cósmica, manifestada tanto en el mundo animal como en el vegetal”.¹¹⁰ Mas esta explicación sigue siendo confusa, porque se sigue asumiendo que la manifestación de lo sagrado una modalidad de lo sagrado mismo, cuando se trata en realidad de una manifestación histórica y cambiante. Que podamos estudiar hierofanías de diversas culturas para extraer de ellas generalidades (o esencias) no debe confundirse con la experiencia religiosa particular que cada cultura les da a ellos, pues son la manifestación contextualizada del sentimiento religioso, es decir, lo divino.

En una palabra, el concepto de hierofanía extraído del estudio de fenómenos religiosos es una enorme contribución al estudio de las religiones; lo cuestionable es hallar una misma hierofanía en dos mitos cuya similitud puede deberse a otros factores (históricos, literarios o simples malinterpretaciones). Teniendo esto en cuenta, diremos: si lo sagrado puede extraerse de toda expresión religiosa, ya demostrado por Otto, sus evidentes

¹⁰⁷ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura* (Barcelona: Herder, 2002), 428.

¹⁰⁸ Ya he citado a G.S. Kirk, *El mito*, en el que demuestra por qué puede ser un error comparar fuentes que parecen similares pero que está desbordada por las diferencias. Que el mito del Akitu se parezca a ratos con la ceremonia del fuego nahua no quiere decir que sean exactamente iguales.

¹⁰⁹ Otto, *Lo santo*, 9-12.

¹¹⁰ Eliade, *Lo sagrado*, 19.

diferencias responden a un inevitable contexto histórico. Por eso la propuesta de la filósofa española se acomoda mejor a mis fines: en lugar de forzar el esquema de *lo sagrado*, confundiendo a lo Uno con los dioses y su manifestación en el mundo como una y la misma cosa, es necesario entender toda hierofanía y su consecuente simbolización como una expresión histórica y, por tanto, como una parte de *lo divino*. Jámblico, a pesar de que distingue mitos, ritos y símbolos más verdaderos que otros en función de su antigüedad, no concibió que fueran todos falsos. Lo divino es múltiple y está inserto en el devenir; lo Uno, y la ascensión extática a él por mediación divina, siempre fuera del tiempo, está mucho más próximo de la experiencia de lo sagrado. Por eso, aunque observa y estudia diversos tipos de rituales desde diversas tradiciones, expresiones de lo divino, es capaz al mismo tiempo de extraer de ellos una constante hierofánica, tal como hizo Eliade.

Habrà otra objeción: si extraer generalidades puede ser difícil, ¿cómo comparar los estudios de Eliade con una posible filosofía de la religión en Jámblico? Sucede que el punto no es homologar las modalidades de lo sagrado que él halla en su grueso corpus de fuentes con las del neoplatónico, sino quedarnos en la definición de hierofanía y compararla con las conclusiones a las que llega el sirio a partir del estudio de la religión del Imperio romano a fines del siglo III y principios del IV. ¿cómo y por qué los dioses se manifiestan en el mundo? Otra forma de hacer esta pregunta sería invertirla: ¿por qué los dioses (ya no digamos el Uno), en lugar de hablar fuerte y claro, o de revelarse como tales, se limitan a enviar signos, profetas y sueños? Si ellos lo son todo, son incorpóreos, inmortales y no necesitan de nada, ¿por qué los rituales deben llevarse a cabo con objetos o animales físicos, en lugares específicos?

En suma, tenemos que distinguir entre sagrado, divino y profano, dado que en el *Sobre los misterios* hay una escisión entre lo sagrado, muy similar en su definición y experiencia al Uno, y lo divino, que es la manifestación histórica y contingente de eso que es atemporal y eterno. Él lo expone así:

Si [los rituales] fueran sólo costumbres humanas y fueran sancionados por nuestras leyes, se podría decir que los cultos a los dioses son invenciones de nuestro pensamiento, pero en realidad es la divinidad la que nos guía, la que es así invocada en los sacrificios, y dioses y ángeles lo rodean en gran número; para cada pueblo de la tierra ha sido asignado por él un protector común, y cada santuario tiene uno propio (*Myst.* V. 25; 236. 1-6).

Es esto divino lo que se manifiesta en el espacio profano heterogéneo y lleno de escisiones a través de las cuales ingresa lo divino a lo sensible, y que este proceso es la hierofanía. ¿Es posible decir que Jámblico conoció una elaboración teórica demasiado similar como para no aventurarnos a considerarla un antecedente de la filosofía de la religión?

2.2 Jámblico y la noción de “hierofanía”

Una vez que hemos discutido con Zambrano y con Eliade, y que se han recuperado las nociones de sagrado, divino y profano, se hace posible regresar a nuestro autor. En su afán por contestar a las objeciones que expone Porfirio en su *Carta a Anebo*, Abamón especifica claramente que recurrirá a tres lenguajes, que ya hemos detallado y que me limito a recordar: el filosófico, el teológico y el teúrgico. Estos lenguajes están mezclados todo el tiempo, porque un mismo problema puede abordarse desde perspectivas distintas. Para ejemplificarlo, recordemos lo visto en el primer capítulo: el mal podía explicarse desde razones teológicas (los dioses son inocentes, perfectos y buenos) y filosóficas (es imposible que la materia sea causante del mal), etc. Pero un lenguaje que apenas y hemos tocado es el teúrgico, y que a partir de aquí cobrará mucha más relevancia. Desde un aspecto racional duro, es imposible concebir que los dioses inmatrimales se alimenten de la grasa y los huesos que se les ofrecen en los altares. Este problema suscita dos preguntas: ¿quién estableció estos rituales? Y ¿cómo beneficia algo material a los dioses eternos e inmatrimales? La respuesta está en el lenguaje teúrgico o místico.

Este lenguaje místico daba preponderancia al papel de los conceptos de σύνθημα / σύμβολον / σημεῖον que podemos entender de la siguiente manera: para empezar, los tres son utilizados en la *Respuesta de Abamón* para describir respectivamente la “contraseña”, el “símbolo” y el “marca o signo”¹¹¹ que divinizaban al alma. ¿Pero de dónde se sirve el neoplatónico de estas nociones para integrarlas a su filosofía? Quizá el uso de σύνθημα deriva de los *Oráculos Caldeos*, que hacen de él y de σύμβολον sinónimos (*Orac. Chald.* 108), a su vez asimilables a las Formas platónicas (*Orac. Chald.* 182). Es decir, los rastros de lo divino

¹¹¹ Shaw prefiere el concepto inglés de *token*, que al español se traduce como “símbolo” o “signo” (véase la palabra alemana emparentada con ella: *zeichen*, “mostrar”); otros, como José Molina, prefieren la traducción de “contraseña”. Dado que el aspecto teúrgico admite ambas traducciones, preferiré hacer la siguiente dicotomía: “símbolo” enfatiza el aspecto del σύνθημα como una hierofanía (e incluso Jámblico usa ambos como sinónimos), que es lo que desarrollamos en este capítulo. Más adelante, pondré mi empeño en esclarecer al σύνθημα como una contraseña que se “activa” en el momento en que se ejecuta el ritual.

presentes en el alma y en el cosmos, llamados σύνθημα o σύμβολον, no eran otra cosa que las Formas que el Demiurgo había mezclado con la materia. Así, tanto en los *Oráculos Caldeos* como en el medioplatonismo, los συνθήματα tenían una función cosmogónica, es decir, como formadores del cosmos, considerados “los pensamientos del Padre”. Pero también, en otros pasajes de los Oráculos (*Orac. Chald. 2; Orac. Chald. 109*), es claro que éstos eran también anagónicos (que permiten el regreso del alma al Uno) cuando el alma recuerda la pura y paternal contraseña regresa al νοῦς. Por último, tanto en estos pasajes como en *Sobre los misterios*, los συνθήματα estaban distribuidos simultáneamente en el cosmos y en cada alma particular.¹¹²

Dicho con otras palabras: el σύνθημα, la muestra, es la impronta de lo divino en el alma y en la naturaleza; revela al mismo tiempo la presencia de lo divino y es, a la vez, el camino por medio del cual se regresa a los dioses; a su vez, al menos en el *De Mysteriis*, parece que es asimilable a σύμβολον y a σημεῖον.¹¹³ Más abajo, en el tercer capítulo, detallaré el asunto de los συνθήματα como operadores de la acción divina en el alma cuando estudiemos los rituales desde la óptica jambliqueana; por el momento baste considerarlos como asimilables a la hierofanía, en tanto que manifestaciones de lo divino, rupturas de lo profano y medios de acceso al conocimiento de los dioses. Cuando Jámblico nos dice que todo está lleno de dioses y que la naturaleza toda puede “mostrarlos”, es siempre a través de estos συνθήματα o σύμβολα. Así, en (*Myst. I. 21; 65. 7*) encontramos: “lo inexpresable se expresa a través de símbolos (συμβόλων) misteriosos, los seres más allá de toda forma son puestos bajo el control de la forma, lo superior a toda imagen es reproducido por medio de imágenes...”

Me gustaría comenzar esta comparación de los συνθήματα con las hierofanías a través de dos citas del *Sobre los misterios*, que difieren muy poco de lo expuesto por Eliade. Al hablar de la magia y cómo funciona, responde: “para decirlo en general, ella utiliza ciertos

¹¹² Desarrollo y análisis de fuentes de Shaw, *Theurgy*, 183.

¹¹³ El texto griego revela que σημεῖον es mucho más laxo en su uso que los otros dos, siempre de carga teúrgica. Un ejemplo: Porfirio pregunta si podemos llamar adivinación a lo que hacen ciertos animales que “predicen” temblores o huracanes. Jámblico niega que leer estos signos (σημεῖα) que significan lo que muestran, sea adivinación. ¿No leen los médicos signos en el cuerpo que significan una enfermedad? Sí, y no por ello los llamo “venerables” ni “buenos” (*Myst. X. 3; 288. 5-11*). Aun así, es equiparable a lo divino en tanto que “signo” presente en todas y cada una de las cosas que percibimos en el cosmos.

símbolos divinos llevados a cabo por los dioses según variopintos modos”. ¿Cómo lo hacen?

Contesta:

...los dioses hacen los signos [σημεῖα] por intermedio de la naturaleza, que le está sometida para la producción de fenómenos [...], o bien, por los démones generadores, los cuales, presidiendo sobre los elementos del universo, sobre los cuerpos particulares, sobre los animales y sobre todo lo que hay en el mundo, conducen con facilidad los fenómenos como les parece a los dioses. Esos démones revelan simbólicamente el pensamiento del dios, “sin decir ni ocultar”, como dice Heráclito, la predicción del futuro, “sino indicando por medio de signos [σημεῖα]” ... (*Myst.* III. 15; 136. 1)

De esto se desprenden dos cosas: por un lado, básicamente cualquier cosa puede manifestar la presencia y/o voluntad divina, desde las cosas más simples como piedras o animales, bastones, maderas, guijarros, trigo, harina y la cebada (*Myst.* III. 17; 141. 11-12)¹¹⁴ hasta en fenómenos naturales, espacios y sueños, conclusión a la que llegó Eliade luego de estudiar numerosas hierofanías; por otro lado, los objetos de la naturaleza no dejan de ser lo que son, aunque reciban de ello el intelecto de los dioses. He aquí la dialéctica de la hierofanía.

Aunado a lo anterior, podemos casi asegurar que llegó a estas conclusiones luego de estudiar los distintos aspectos de lo divino en las religiones de los diversos pueblos del Imperio, cosa que no interesó a los filósofos de la época clásica. Nos lo revela indirectamente en el pasaje en el que Porfirio, que ya citamos, pregunta por qué los teúrgos prefieren los nombres bárbaros en lugar de los grecorromanos. Abamón contesta que los orientales gozan del prestigio de la antigüedad. Para él, los egipcios fueron los primeros en corresponderles la participación de los dioses, por lo que gozan de ser invocados con los nombres en esta lengua. Pero va todavía más allá (*Myst.* VII. 5; 257. 5-13):

Si los nombres hubieran sido puestos por convención, no importaría cambiar los unos por los otros [...] pues, cuando se traducen dos nombres, éstos no conservan por completo el mismo sentido, pues en cada pueblo hay características lingüísticas imposibles de ser expresadas en la lengua de otro pueblo, [y aunque pudieran traducirse] ya no conservan el mismo poder; además, los nombres bárbaros tienen mayor solemnidad, mayor concisión y poseen menor ambigüedad y variedad, y la cantidad de palabras menos numerosa...

¹¹⁴ Con esta lectura encaminada a la filosofía de la religión, no perdamos de vista la teoría neoplatónica que subyace en este pasaje. Los objetos simples como hierofanías son posibles porque “en teoría, cualquier objeto podía conectar al alma humana con los dioses porque el mundo entero era su *enérgeia* y, así, manifestaba su presencia.” Shaw, *Theurgy*, 152. La traducción es mía.

Véase por qué mi interés por establecer la diferencia entre sagrado y divino. Aun cuando todo emana del Uno y los dioses, Jámblico diferencia cuestiones históricas y contingentes que no son necesariamente iguales, aunque todas son verdaderas. Aunque por razones muy distintas a las de Eliade, se ve obligado a resolver el problema de explicar las diferencias entre las distintas religiones de los pueblos que integran a Roma: la experiencia de lo sagrado subyace en lo divino, la expresión histórica de él. Sí, siguiendo la lógica grecorromana, reconoce mayor eficacia en la tradición oriental por sobre la helénica y, aunque no lo explicita, podemos adivinar contra los cristianos. No obstante, en su afán por fundamentar la multiplicidad de dioses, mitos y rituales, utiliza su filosofía de la religión para darle una explicación que hoy llamaríamos fenomenológica, es decir, extraer de las diversas facetas de lo divino generalidades experienciales.

Esta es la delimitación básica: parece que en el texto de Abamón se puede prefigurar el concepto de hierofanía a través de la noción según la cual los dioses se manifiestan en cualquier cosa por vía del σύνθημα/συμβολον/σημειον, y que esta manifestación no afecta en nada a los dioses, ni los objetos dejan de ser lo que son. Cabe ahora definir con mucha más especificidad cómo amplía esta noción al explicar por qué los lugares, los objetos y los animales han sido “escogidos” por los dioses y no por los seres humanos, como dice en *Sobre los misterios egipcios*.

2.2.1 ¿Dónde se manifiesta la hierofanía?

Recuerdo algunas premisas jambliqueanas que hemos analizado aquí: primero, que los dioses existen, creamos en ellos o no, porque estamos inmersos en la presencia divina y alcanzamos plenitud por ella y sabemos lo que somos gracias a los dioses. Además, esta existencia queda probada gracias a las συνθήματα, que he asociado con las hierofanías. Una segunda premisa, que desarrollé en el primer capítulo, es tener como telón de fondo la complicada metafísica del filósofo de Calcis en torno al Uno, las emanaciones, la amplia jerarquía de seres divinos, su teoría de la encarnación y la necesidad que tenemos de los dioses.

Dicho esto, pasemos a la cuestión que plantea Porfirio: ¿Cómo es que la substancia incorpórea de los dioses queda dividida por cuerpos que no tienen nada en común con ella? ¿Y cómo la que no está delimitada por límites particulares de lo que está subordinado va a estar contenido particularmente por las partes del mundo? ¿Cuál es el obstáculo para que los

dioses anden por todas partes y retengan su poder como para llegar a la bóveda celeste? Por último, no es concebible tampoco que los dioses sean inferiores al cosmos, porque ello sería admitir que están circunscritos a lo material. Pero pensar que los dioses están fuera del mundo y nada tienen que ver con él es igualmente peligroso, porque estas opiniones aniquilan por completo el culto sagrado y la comunidad teúrgica de los dioses con nosotros.

Nada de ello es sensato, pues ni los dioses son retenidos en partes determinadas del mundo, ni la tierra está privada de ellos. Por el contrario, los seres superiores en el mundo, lo mismo que no están contenidos por nada, contienen todo en sí mismos, mientras que las cosas en la tierra, que tienen su existencia en la totalidad [πλήρωμα]¹¹⁵ de los dioses, cuando llegan a ser aptas para la participación divina, al punto poseen en sí los dioses preexistentes a su propia esencia (*Myst. I. 8; 28. 11-29. 3*).

Dejaré de lado la problemática alrededor de la consagración de los objetos, pues eso ocupará mi análisis sobre el ritual. Por el momento, distingamos que, en consonancia con el lenguaje filosófico, defiende que ningún cuerpo contiene a los dioses. Sucede que son los dioses los que actúan sobre la materia; y, en el caso de los astros, el cuerpo divino tiene su sustancia y sus actividades en perfecta consonancia con los dioses. Pero ahora la cuestión es más específica, es decir, cómo puede alguien admitir que un dios se presente en los templos.

La primera respuesta se halla ligada a la de la pregunta de por qué si los dioses son todos celestes, se hacen distinciones entre dioses ctónicos, acuáticos y aéreos, y tienen asignados lugares fijos, siendo los seres divinos ilimitados e indivisibles. Dice el neoplatónico: [L]a divinidad, tanto si tiene en suerte partes de todo [...] como si tiene en suerte ciudades y regiones sagradas [...] ilumina todo desde fuera como el sol que desde fuera alumbraba todo con sus rayos” y así como la luz está presente en el aire sin mezclarse con él, “así también la luz de los dioses brilla separada y firmemente estable en sí misma, avanzando a través de los seres” (*Myst. I. 9; 30. 10-31. 8*). Argumenta que esta luz es indivisible, única e idéntica por todas partes y que está presente en todos los seres que son capaces de participar de ella. Dicho en términos de Eliade, los lugares sagrados son iluminados por los propios dioses y en ellos se manifiesta la naturaleza, sin que los objetos

¹¹⁵ Πλήρωμα es un concepto gnóstico que designa a la totalidad de eones que emanaron del Padre. Éstos varían dependiendo de qué corriente gnóstica estemos hablando. Baste decir que tanto en la tradición gnóstica cristiana como el neoplatonismo significa la “totalidad”, “plenitud”, o “perfección” de la divinidad, que no es el primer principio (en el gnosticismo el Pre-Padre, en el neoplatonismo, el Uno). Antonio Piñero y José Montserrat, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*. vol. 1, Introducción general (Madrid: Trotta, 2007), 43.

dejen de ser lo que son, ni los dioses estén limitados por ellos. Estos lugares, por alguna característica, son propicios para que esta luz divina establezca una continuidad entre los extremos (como son tierra y cielo) para armonizar todo en una sola cosa; como si lo sagrado pulsara continuamente en el espacio profano a través de las escisiones de las que habla Eliade.

Lo interesante es que recurre a ejemplos concretos para demostrar lo anterior a través del método del que se sirve el historiador romano. Porfirio recurre a tres casos paradigmáticos (los oráculos de Colofón, Delfos y las Bránquidas) y Jámblico los retoma “no porque sean los únicos casos en este caso, pues muchos más eran omitidos por ti [Porfirio], sino porque éstos sobresalen de los demás... (*Myst.* III. 11; 124. 2-4)” Dicho con otras palabras: tres ejemplos, aunque consagrados a dioses distintos y de prescripciones rituales distintas, funcionan de la misma manera si los entendemos como hierofanías, o en términos neoplatónicos, como símbolos.

La profetisa del Oráculo de Colofón vaticinaba por medio del agua. Sucede que existía una fuente en un habitáculo subterráneo en el que la profetisa bebía ciertas noches tras varias ceremonias sagradas. Luego de beber, la profetisa se hacía invisible a los presentes y comenzaba a hablar del futuro. Pero el tema que nos interesa es donde dice “que esta agua es profética *es evidente por sí, pero cómo lo es, ya no podría saberlo cualquier hombre*, pues un pneuma profético parece atravesar el agua, aunque la verdad no es así”. Explica que lo divino no se propaga de forma tan desunida ni parcial en lo que participa de él, “sino que haciéndolo desde fuera e iluminando la fuente, la llena de por sí de su poder profético”; no obstante, continúa: “la inspiración que el agua procura no es toda del dios, sino que ella provoca sólo la aptitud y purificación del pneuma luminoso que hay en nosotros, por lo que somos capaces de recibir al dios”. El dios, entonces, es el que se sirve del profeta para hablar, momento en el que la adivina no es dueña de sí ni consciente de lo que dice ni de dónde está. Esta es la razón, concluye, por la que el profeta debe de preparar el cuerpo con ceremonias previas. (*Myst.* III. 11; 124. 8-126. 3).

El Oráculo de Delfos funcionaba de manera similar: ya fuera que el dios diera a la profetisa oráculos gracias a un pneuma sutil e ígneo que sale por la abertura, sea que dé profecías sentada en el santuario sobre un asiento bronceo de tres o cuatro pies, consagrado al dios, “de todas maneras se ofrece ella al espíritu divino y es iluminada por el rayo del fuego divino”. Y cuando el fuego que asciende abundante por la abertura, la envuelve por todas

partes y colma a la profetisa con la luz divina. Hecho esto, ella entra en armonía con el estable poder mántico del dios y, por esto mismo, ella llega a ser entera el dios. Entonces él se hace presente, iluminándola por separado, siendo distinto del pneuma, del fuego, del lugar y de toda la disposición natural y sagrada que se ve en el lugar (*Myst.* III. 11; 126. 4-127. 3)

Por último, las Bránquidas. La profetisa realiza varias cosas para efectuar la adivinación: lleva una vara que le fue transmitida por un dios, se sienta en una posición determinada, moja sus pies, lleva un vestido orlado y aspira vapores de agua. A ello se suman los ayunos previos de varios días, su estancia en las partes más sagradas del templo hasta que, de pronto, ella era poseída por la luz, lo que “demuestra el llamamiento al dios como para que se presente y su venida del exterior, una inspiración admirable antes incluso de su llegada al lugar acostumbrado” (*Myst.* III. 11; 127. 4-9). De todo ello llega a la conclusión de que, si los poderes mánticos dependieran de los meros objetos, del lugar y de los cuerpos que les sirven de base, no podrían conocer con antelación que en todas partes y siempre es de manera idéntica. Por ello, en realidad, estos poderes son libres y no están ligados a objetos o lugares, sino “en todas partes y coexiste en todo tiempo con lo que se produce en el tiempo, y comprende en la unidad la verdad de todo por su substancia separada y eminente” (*Myst.* III. 12; 129. 1-11).

Vamos a analizar esto por partes siguiendo la lectura de una hierofanía. En los tres pasajes logramos intuir que nadie ha escogido esos lugares. Abamón no se detiene a explicar cómo fue que los dioses los que señalaron el lugar y los rituales, pero esto no implica que no conociera cuáles eran estas hierofanías. ¿Cuáles podrían ser ellas? En el caso de Colofón, se trata del agua, no porque sea sagrada por sí misma, sino que sólo esa agua es capaz de recibir al dios, pero ¿por qué? Parte de la tradición, que no explica el autor, pero que encontramos en Estrabón (*Geo.* XIV. 1. 27), cuenta que el famoso adivino Calcas, después de la Guerra de Troya, se dirigió a Claros, en Colofón, donde ya existía un antiguo oráculo. En ese lugar se murió de vergüenza al perder una competencia contra otro adivino mejor que él, Mopso, hijo de Manto, hija de Tiresias. Como vimos en el caso de Teotihuacán, resulta que ese lugar fue señalado por una cuestión mitológica, que ocurrió *illo tempore*, y que por ello constituye una hierofanía. El neoplatónico debió conocer esta antiquísima tradición, que ya desde tiempos de Hesíodo era conocida (*Fr.*, 278). Si a esto sumamos el goce del prestigio de antigüedad del oráculo, fácil entenderemos que resulta urgente explicar teúrgicamente cómo

es que funciona el ritual allí y no en otro lugar. Aunque sea distinto del de Delfos, los dioses señalaron primero el espacio sagrado, y por medio de la acción ritual, los dioses vuelven a hacerse presentes.

Caso parecido es el de Delfos. Este lugar estuvo bajo influencia de diversos dioses (Pausanias dice que Poseidón; Esquilo, Gea), hasta que Apolo decidió construir un oráculo y, guiado por Crisa, llegó a Delfos, infectado por numerosas serpientes y el dragón Pitón, a los que dio muerte (*H. Ap.* 440-502) Desde entonces, la profetisa llamada pitonisa era la encargada de dar los oráculos de este dios. Tenemos ya también una hierofanía mítica. Pero también pudo haber una más mundana. Alguien podría argumentar que no deja de ser tentador asociar los vapores que salen de la abertura dicha por Jámblico con un alterador de consciencia que debió de otorgar visiones a aquél que los aspirara. Para el ser humano primitivo, cualquier transformación de esta índole pudo asociarse a influencias divinas, es decir, a manifestaciones de lo sagrado. No es extraño que ya algunos estudiosos, para el caso de los Misterios de Eleusis, hubieran ingerido hongos alucinógenos para explicar, desde la etnomicología, qué efectos podrían haber experimentado los asistentes a tales espacios.¹¹⁶

Jámblico, por su parte, desdeña una explicación de este tipo; no parece encontrar que los efectos de las drogas y el alcohol se deban a que provocan un simple desbalance de bilis negra, como cualquier médico de la época podría explicar y que Porfirio insinúa. Nos aclara (*Myst.* III. 25; 158. 8-11) que hay dos tipos de éxtasis: “unos [que] desvían a lo inferior, ~~otros elevan hacia lo superior,~~¹¹⁷ unos llenan de insensatez y de demencia, los otros, en cambio, procuran bienes más preciosos que la sabiduría humana.” Los primeros hacen descender al alma, los otros, la elevan y la hacen participar de lo divino. Dicho esto, las drogas y otros estupefacientes permiten recibir a lo divino; ellos nos hacen participar de él si se emplean en los espacios, tiempos y por las personas indicadas. La hierofanía, entonces, no es la droga en sí misma, sino lo que ella revela en la profetisa. Inhalar los vapores de estas cuevas fuera de circunstancia no es lo mismo que dentro de todo el aparato ritual. Queda claro que Delfos era uno de los santuarios más valorados por la antigüedad clásica, y fueron los dioses y sus

¹¹⁶ Albert Hoffmann, R. Gordon Wasson y Carl A.P. Ruck, *El camino a Eleusis* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994).

¹¹⁷ Hay una laguna en el texto. Westerink conjetura τὰ δὲ ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἀνατείνεται, hipótesis seguida por las traducciones castellana de Ramos Jurado y la anglosajona de Emma C. Clarke, John M. Dillon y Jackson P. Hershbell.

profetas quienes señalaron este lugar como idóneo. Del caso de las Bránquidas, las hierofanías son similares: lugares acuáticos subterráneos, rituales convenientes y aspiraciones de vapores. Lo distintivo aquí es el uso de una vara “transmitida por un dios”, lo que es ejemplo mucho más claro de una hierofanía.

No indagaré más sobre los posibles orígenes de estas hierofanías. Basta señalar que, en dichos ejemplos, se expresa los modos en que se manifiestan las divinidades de muy diversas maneras. Véase también la explicación que da para esto, citado arriba: todos estos objetos, lugares y personas no dejan de ser lo que son, aunque, al mismo tiempo, sean receptáculos de lo divino. La profetisa no es el dios, pero sí lo recibe a él durante el ritual; una vez terminado, el vehículo neumático de la profetisa regresa al cosmos, al tiempo profano, y vuelve a ser ella misma. La adivinación no puede ejecutarla quien sea ni donde sea; tiene que seguir pasos específicos y cuidadosos en los lugares que los mismos dioses señalaron, es decir, los lugares impregnados de συνθήματα. Lo que es cualitativamente distinto de los filósofos anteriores a él, es que reconocen estas hierofanías, pero no las explican ni detallan a profundidad cómo funcionan.

A continuación, divido las hierofanías en dos tipos: las hílicas y las noéticas. Esto obedece a la división que se hace en *Sobre los misterios* (*Myst.* V. 15; 219. 10 - 220. 7): “una, de los hombres completamente purificados [...]; la otra, material, corpórea y constituida por cambio, que se adecúa a los retenidos aún por el cuerpo.” Así, me detendré en aquellos elementos que constituyen los ritos materiales (objetos, estatuas, imágenes, animales y vegetales) y los inmateriales (números, nombres y teofanías).¹¹⁸

2.3 Las hierofanías físicas

2.3.1 Los objetos, las estatuas y las imágenes

Arriba recuperé aquellas citas en las que Jámblico dice, tal cual, que todo objeto es susceptible de recibir influencia divina porque a) todo proviene de los dioses y lo producido

¹¹⁸ Shaw ha preferido la división entre συνθήματα materiales, intermedios y noéticos. Los intermedios incluyen las imágenes y los nombres, y los ha denominado así porque mezclan la parte material con la noética, división que él mismo reconoce que no hace Jámblico, pero que el propone por ajustarse mejor a la filosofía jambliqueana. Shaw, *Theurgy*, 192. He preferido incluir las imágenes en los materiales (dado su soporte material) y los nombres en los inmateriales, porque mi interés en este apartado es demostrar la existencia de la noción de hierofanía en Jámblico, y no la dinámica que se activa por medio del ritual, cuestión que me ocupará el capítulo tres.

obedece a ellos y b) los dioses se sirven de muchos instrumentos intermedios, sean d\u00e9mones, signos y/o almas (*Myst.* III. 16). Dicho esto, podemos se\u00f1alar c\u00f3mo es posible que cosas tan simples como harina, piedras o estatuas puedan ser manifestaciones de lo divino. T\u00e9ngase en cuenta, adem\u00e1s, estas discusiones est\u00e1n insertas en la pol\u00e9mica entre cristianos y no cristianos, donde los primeros se burlan de la cantidad inmensa de dioses (el caso paradigm\u00e1tico es Tert. *De Idol.* XI-XVI).

Para darnos una idea de la cantidad de objetos que pod\u00edan albergar a los dioses, podr\u00edamos citar a Tertuliano, cristiano que abraz\u00f3 el montanismo hacia el final de su vida. Este montanismo, en resumen, consist\u00eda en llevar una vida fervorosamente asc\u00e9tica en el comer, en el vestir y en las relaciones sexuales para que Dios apresurara el fin y encontrara a los miembros de su iglesia “preparada”, lo que inclu\u00eda el servicio en magistraturas y hasta oficios.¹¹⁹ Este rechazo nos revela que aislarse del mundo consist\u00eda en b\u00e1sicamente alejarse no s\u00f3lo de las ceremonias sagradas de los paganos, ni de alimentarse de la carne sacrificial, sino incluso renunciar a la pol\u00edtica y a ocupaciones que aparentemente no ten\u00edan nada que ver con los dioses paganos, como pescar. Dec\u00eda: “no hay oficio ni profesi\u00f3n ni forma de comercio que no contribuya a la instrumentaci\u00f3n o fabricaci\u00f3n de \u00eddolos que est\u00e9 libre del t\u00edtulo de idolatr\u00eda” (Tert. *Idol.* XI. 8).

Si lo vemos desde la perspectiva que me interesa, podr\u00edamos decirlo as\u00ed: literalmente cada aspecto de la vida del pagano, en este caso el romano, estaba impregnado de dioses. Y otra forma de decirlo es que todo objeto de la vida cotidiana pod\u00eda ser una hierofan\u00eda de alg\u00fan d\u00e9mon/numen o dios. Tertuliano, en su etapa fan\u00e1tica, no deja de reconocer que en todos ellos hay algo de dem\u00f3nico (positivo para los griegos, negativo para los cristianos). Por eso es por lo que el incienso y el pescado, los animales, las estatuas, las pinturas y hasta los nombres de los dioses est\u00e1n vedadas para el cristiano, porque todos ellos son manifestaciones de los seres sobrenaturales que enga\u00f1an a la gentilidad. Por esta raz\u00f3n, los cristianos rechazaban las im\u00e1genes de lo que ellos acusaban de idolatr\u00eda, rechazo que los neoplat\u00f3nicos conocen, en especial los posteriores a Porfirio.

Pero hay una consideraci\u00f3n m\u00e1s: era usual que los habitantes del Imperio tomaran a las estatuas por las divinidades en s\u00ed. Ejemplos abundan, pero bastar\u00e1 citar unos cuantos:

¹¹⁹ Antonio Pi\u00f1ero, *Los cristianismos derrotados. \u00bfCu\u00e1l fue el pensamiento de los primeros cristianos her\u00e9ticos y heterodoxos?* (Madrid: EDAF, 2007), 124-125.

Apuleyo (*Ap.* 54) nos cuenta que los esclavos solían pedir a las estatuas que sus amos ya no los golpearan; también narra (*Ap.* 85) que había quienes firmaban votos en los muslos de estas figuras o les colgaban tablillas con peticiones de toda índole. Juvenal se reía de esto, imaginando en una de sus *Sátiras* (XII. 22-28) a los templos llenos de tablillas, sin ver por ningún lado a los dioses. Filóstrato, en su *Vida de Apolonio de Tiana* (I. 15), recuerda aquella vez en la que un magistrado huía de una iracunda multitud que quería lincharlo y, para evitarlo, se agarró de la estatua del César para evitarlo; también los esclavos solían acudir a ellas para pedirle que sus amos no los golpearan, como si la estatua fuera de verdad el emperador en persona. En algo, eso sí, estaban todos de acuerdo, filósofos, cristianos y súbditos en general: algún ser operaba detrás de las investiduras físicas y sensibles. Ya desde Heráclito, según cita Clemente de Alejandría, se decía que “los que se acercan a cosas sin alma como si fueran dioses, obran como quien se pusiera a charlar con las paredes de su casa” (*Clem. Protr.* 50. 4), idea que volvemos a encontrar en Platón (*Rep.* X. 598b), aunque con matices importantes.

El ateniense expulsa de su *polis* ideal a los que hoy denominaríamos “artistas”, incluidos poetas, escultores y pintores. La razón se debía a que, si ya de por sí el cosmos es un pálido reflejo de las Formas, cuánto más debían serlo las imitaciones de lo físico. Si un artesano fabricaba un lecho, lo hacía evocando en su alma el recuerdo del lecho en sí. Lo mismo los poetas, que cantaban las historias y las hazañas de los dioses, imaginándolos como coléricos, vengativos e incontinentes sexuales (¡Zeus!). Sobre los pintores, pregunta Sócrates a Glaucón: “¿Qué es lo que persigue la pintura con respecto a cada objeto, imitar a lo que es tal como es o a lo que aparece tal como aparece? Es decir, ¿es mimesis de la realidad o de la apariencia?” Glaucón contesta afirmativo a lo segundo, a lo que Sócrates contesta: “según parece, en tal caso el arte mimético está sin duda lejos de la verdad, y por eso produce todas las cosas, pero toca apenas un poco de cada una, y este poco es una imagen”. Lo peligroso, entonces, es que estas imitaciones son irreales e ilusorias, y alejan a los ciudadanos de la contemplación de la verdadera Belleza y el sumo Bien.

Por otro lado, algunos han señalado que el rechazo categórico a los imitadores en la *República* es, en realidad, el rechazo a los artistas de su época.¹²⁰ Platón encuentra en la razón

¹²⁰ Wladislaw Tatarkiewicz, “La estética antigua”, en *Historia de la estética*. vol. 1 (Madrid: Akal, 2000), 129-131.

la única manera de acceder a la belleza en sí, pero reconoce que es posible hacer buenas mímisis de las realidades suprasensibles, siempre y cuando el artista tuviera en mente la justedad (ὀρθότης) y la utilidad (χρήσις). Parece que apreciaba el arte geométrico que predomina en las estatuas y templos de época arcaica, pues admiraba a Dédalo y Epeo, pero también al arte clásico en figuras como Fidias y Policleto.¹²¹ Incluso conviene decir que en otro pasaje (*Leyes*. II. 656d-e) el ateniense elogia al arte egipcio porque sigue obedeciendo a las mismas reglas en el tiempo que él escribe que hacía literalmente miles de años. Los egipcios respetaban estas formas porque su interés no era innovar ni darle libertad al artista, sino porque constituían mímisis adecuadas de lo divino (*Leyes*. II. 657a-b).

Plotino, no obstante, da un paso más allá de Platón. Si para el segundo la belleza era sólo accesible por medio de la razón, para el primero ésta podía encontrarse en el mundo sensorial, que es una emanación del mundo inteligible. De hecho, parte de la lectura del *Banquete* (210a-212a), donde Platón, en boca de Diotima, hablaba de las gradaciones de la belleza y que aun la belleza corporal podría significar el inicio del ascenso del enamorado hacia las Formas trascendentes. El siguiente pasaje (*Enn.* V. 8. 1.15) sintetiza muy bien la idea que tiene del arte (ἡ τέχνη):

Sean, si quieres, dos bloques de piedra que se encuentren cerca el uno del otro; uno de ellos informe y sin participación del arte, y otro ya dominado por el arte, con vistas a ser la estatua de un dios o incluso de un hombre [...]. Ciertamente, esta forma no la tenía la materia, sino que estaba en quien la ideó incluso antes de que llegara a la piedra [...]. Estaba, pues, en el arte esta belleza superior con mucho: porque no llegó a la piedra aquella belleza que había en el arte, sino que es permanente, y otra inferior a aquella que proviene de él. Y tampoco ésta permanecía pura en él ni como quería ser, sino en la medida en que la piedra cedió al arte.

El arte puede hacer bellas las cosas simples (aunque de suyo ellas ya contienen la belleza que implica el derramamiento del Uno hacia las cosas sensibles. La imitación, como ya prefiguraba Platón, puede ser benéfica tanto para el artista como para quienes la admiran, pero, a diferencia de él, los criterios ya no son ni la simetría ni la proporción, al menos por lo que se colige de otro pasaje en el que se pregunta por qué se puede percibir belleza aún en los rostros feos o poco agraciados (Plot. *Enn.* I. 6. 1. 1). El criterio ahora es lo que Platón llama en el Teeteto “asemejarse a Dios” (*Tht.* 176b-c): si el artista, por medio del arte, imita

¹²¹ Manfred Lossau, “¿Platón enemigo del arte?”, *Minerva, Revista de Filología Clásica*, núm. 6 (diciembre 1992), <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=119151> Fecha de consulta: 2 de marzo de 2020.

a las ideas, a los dioses y a todo aquello inteligible que se manifiesta a través del cosmos, a su vez percibido por los sentidos (“si el ojo no tuviera algo de solar no podría ver al sol”, Plot. *Enn.* I. 6. 9. 30). Así, pues, mientras que para Platón la imitación es un alejamiento de las ideas, en contraste, para Plotino, se trata de un acercamiento a ellas.

Los cristianos de corte platonista, como Clemente y Orígenes de Alejandría, retomarán la tesis de Platón rechazar la idolatría. En contraparte, la filosofía neoplatónica, que presume partir de la del ateniense, no rechazar bajo ninguna forma los cultos grecorromanos ni sus imágenes. Jámblico conocía bien la teoría de las Formas y todas sus implicaciones, pero lo interesante es que camina con y más allá de Platón y Plotino: no sólo sabe que esas estatuas no son los dioses en sí, sino que también se niega a considerar que son meros metales y rocas sin valor alguno. Son manifestaciones de los dioses, y como tales, sólo ellas son capaces de recibir al dios. Por último, mientras que para Plotino la materia constituía la fealdad absoluta porque no había sido ordenada en una comunidad por medio de la razón (*Enn.* I. 6. 2. 14-30), para él esto es imposible porque la materia tampoco es la maldad en sí, doctrina que he llamado *hilodicea*.

Por esto excede el lenguaje filosófico de sus maestros y debe recurrir al teúrgico. Este lenguaje posibilita explicar por qué las estatuas pueden convertirse en receptáculos de lo divino. Ya dijimos que para él el poder divino se extiende a objetos inanimados, como “piedrecillas, cañas, ciertas maderas, piedras, trigo y harina”. Esto es posible porque, por ejemplo, en la teúrgia, los sacerdotes descubren “la afinidad de los receptáculos adecuados para cada uno de los dioses, enlaza con frecuencia piedras, hierbas, animales, aromas, otros objetos similares sagrados, perfectos y deiformes, y luego, a partir de todos ellos, hace un receptáculo perfecto y puro (*Myst.* V. 23; 233. 9-13).” Esto aplica para la magia y la teúrgia, pero ¿cómo es que una estatua puede hacerse sagrada? Líneas abajo, dice que no es preciso rechazar toda materia, “sino sólo la hostil a los dioses, y se *escogerá la apropiada a ellos*, en tanto capaz de ser adecuada para la construcción de las moradas de los dioses, las consagraciones de estatuas y también los ritos de los sacrificios (*Myst.* V. 23; 234. 1-4).” Podríamos sintetizar todo lo expuesto de la siguiente manera: todo cuanto existe proviene de los géneros superiores, lo que implica que, en potencia, cualquier objeto puede recibir a los dioses o actuar como intermediario de ellos. Esto no quiere decir que se pueda usar

anárquicamente un objeto cualquiera para cualquier rito. En realidad, el sacerdote y el teúrgo conocen mejor que otros sujetos cómo imitar la naturaleza divina en los objetos cotidianos.

Como paradigma de esta mimesis escoge a la teología egipcia por su antigüedad.

A los griegos y los romanos les resultaba chocante que los egipcios adoraran a los

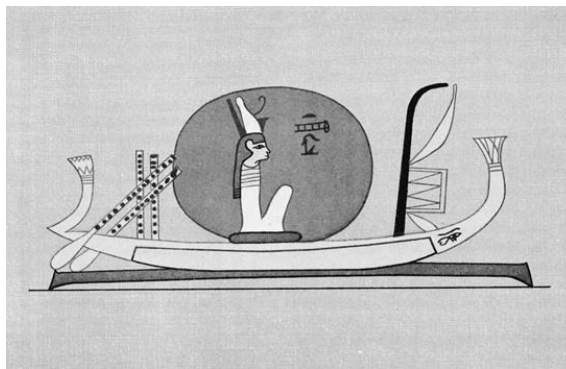
animales o que las provincias orientales adoraran al César como un dios vivo, al cual incluso llegaban a representarlo con cabeza de carnero,¹²² todo lo cual subvertía la sensibilidad religiosa grecorromana. Si Porfirio, como cualquier heleno, cuestiona las figuras y los dioses de Egipto, Abamón tiene que encontrar alguna respuesta que logre resolver la aparente contradicción entre respetar la antigüedad y el exotismo de los dioses egipcios. ¿Cómo comparar el canon de Policleto utilizado para fabricar estatuas antropomorfas de los dioses, con exactitud matemática, con los dioses cocodrilos, y chacales del otrora Imperio Ptolemaico?

La solución está en la mimesis. El libro VII del *De Mysteriis* dedica parte de su análisis a este asunto; los egipcios, escribe

imitando la naturaleza universal y la creación divina, producen por medio de símbolos [διὰ σύμβολων] algunas imágenes de las intelecciones místicas, ocultas e invisibles, del mismo modo que la naturaleza ha modelado en cierto modo por medio de símbolos los principios invisibles bajo formas visibles y que la creación divina ha esbozado la verdad de las ideas a través de las imágenes invisibles (*Myst.* VII. 1; 249. 1 -250. 5).

Como ellos recibieron antes que nadie las hierofanías de los dioses, ellos están mejor capacitados que nadie para imitar la naturaleza de los dioses. No ahonda demasiado en esta perspectiva, aunque sí nos da un ejemplo de ello: la barca solar. ¿Por qué representar al dios así? Véase la imagen 1 y compárese con lo que dice al respecto:

El que navegue sobre una barca hace patente la soberanía que gobierna al mundo. Al igual que el piloto, permaneciendo junto a la nave, gobierna su timón, así también el sol



1. Atum-Ra en la barca solar. Adaptado de Shaw, *Theurgy*, 195.

¹²² Keith Hopkins, “La romanización: asimilación, cambio y resistencia,” en *La Romanización en Occidente*, coord. José María Blázquez y Jaime Alvar (Madrid: Actas, 1996), 19-20.

separadamente gobierna el timón de todo el universo. Y como el piloto dirige 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 primordiales de los movimientos. Estas cosas y otras más indica el que la divinidad navegue sobre una barca (*Myst.* VII. 2; 252. 8-253. 1)

Sería interesante que tuviéramos testimonios o escritos en los que se ahondara detalladamente en los casos concretos de los ritos griegos, romanos o de otros pueblos del Imperio;¹²³ lo importante, me parece, es que con este pequeño ejemplo queda demostrado qué tipo de hierofanía subyace en las estatuas: los dioses las indican, no los seres humanos. Jámblico muestra que, si atendemos a la verdadera naturaleza y comprensión de los demonios y los dioses, comprenderemos mejor por qué ciertas representaciones, aunque imitaciones, no dejan de hacerlo en consonancia con lo divino. No podemos representar a Atum-Ra como mejor se nos pudiera ocurrir, sino imitando la naturaleza y las funciones del dios: “los objetos y formas usadas para erigir templos o consagrar estatuas debían poseer *συνθήματα* del dios invocado o el contacto teúrgico no podría ocurrir.”¹²⁴

Con lo dicho, es difícil pensar que se opusiera a la fabricación de estatuas. Creo que rechaza solamente aquella que no imita la naturaleza divina de manera correcta. Si en algún lado dice que las imágenes le parecen ramplonas por su “modo de producción, pues no es un dios sino un hombre su autor, y no son producidas por las esencias de las formas del Uno e inteligibles, sino por la materia que se escoge (*Myst.* III. 28; 168. 2-4).” en dicho apartado se refiere a las hechas por los falsos magos, quienes se sirven de todo tipo de supercherías para impresionar a los incautos, nunca a los filósofos y teúrgos que no les conceden ningún valor a tales actividades. Lo peligroso de ellos es que, fabricando imágenes falsas, hacen que otros las abracen como dioses. No eran, pues, equiparables los magos que fabricaban estatuillas prometiendo actos taumatúrgicos y los fabricantes de estatuas que imitaba la verdad, atendiendo a las emanaciones suprasensibles.

Por esto, aunque parezca contradictorio respecto de Platón que el filósofo de Calci crea que hasta el lodo puede representar lo divino (comparar con Plat. *Parm.* 130c-d), en realidad lo que lo hace receptáculo de ello es, primero, su predisposición para recibir lo divino

¹²³ Sólo está el caso de las imágenes fálicas, al que llama símbolo de la potencia generadora, razón por la que sostiene que se consagran en primavera. (*Myst.* I. 11; 38. 10-12).

¹²⁴ Shaw, *Theurgy*, 189.

y, segundo, que el fabricante atienda a las Formas o esencias de los dioses. Recuerda que la teología egipcia “concibe como limo¹²⁵ [ὕλη] todo lo corpóreo o lo material o la fuerza nutricia o fecunda o cuanta especie material de la naturaleza se mueve junto con el oleaje inestable de la materia”; la materia es la causa primordial, preexistente a modo de fundamento. El limo significa la divinidad causa del devenir, de los poderes de la naturaleza, de todos los poderes de los elementos y, en tanto superior a éstos “se revela su totalidad por sí y en sí, inmaterial, incorpórea, sobrenatural, increada e indivisible, preside todo ello y contiene en sí la totalidad de los seres (*Myst.* VII. 2; 250. 13 - 251. 13). Por supuesto que en este pasaje Jámblico habla del símbolo del limo en relación con el loto y los dioses egipcios, pero queda abierta la hipótesis siguiente: que utilizar cieno o algún otro material para representar a los dioses no tendría por qué ser, en sí mismo, algo deleznable, ni tampoco aceptable que por ser algo material no pueda por su propia naturaleza convertirse en recipiente de los dioses.

2.3.2 Los animales y vegetales

Sobre el asunto de los animales y las plantas no ahonda mucho el *Sobre los misterios*, pero sí se encuentran algunos lugares en los que explica cómo y por qué es que algunos de ellos han de considerarse sagrados. “Por supuesto resulta evidente que a los dioses que reinan sobre ciertas regiones les son muy apropiados ofrecerles en sacrificios los productos de estas tierras”, situación similar a la que ocurre entre el gobernante y los bienes de sus gobernados, “pues siempre a los creadores les resultan gratas sus obras [...]; sea, pues, que ciertos animales o plantas u otros productos de la tierra estén gobernados por seres superiores, igualmente participan de su autoridad y nos procuran la comunión indisoluble con ellos.” Este paradigma lo encontramos, continúa, en algunos animales egipcios. Pero la pregunta que aquí importa es la de ¿cómo revelan los dioses su presencia en ellos?

Para él, los sacerdotes egipcios caen en “absurdistad” cuando atribuyen la eficacia del ritual por el poder o actividades de los animales (perros, babuinos, musarañas), a formas

¹²⁵ Ramos Jurado traduce ὕλη [madera, materia] por “limo”; Emma C. Clarke y compañía lo hacen al inglés como “mud”, explicando que la ὕλη egipcia significaba las aguas primordiales, o Nun, que debieron concebir como un arquetípico Nilo, cuyo “lodo” o “limo” estaba asociado a la nutrición y la fertilidad. Emma C. Clarke, John M. Dillon y Jason P. Hershbell, “Introduction,” en *Iamblichus: On the Mysteries* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), xxxix.

materiales (color de piel y formas del cuerpo), o a causa de ciertos órganos (el corazón en el caso del gallo) (*Myst.* V. 8). Con esto no creo que debamos pensar que Abamón niegue que los dioses manifiesten su presencia en estos rasgos; como el pasaje está inserto en la explicación de la función teúrgica del ritual, esta condena se encamina a negar que sea por estas marcas físicas que los dioses actúen. La respuesta es similar a la de las estatuas: pensar que una cuestión material puede influir en lo divino, es decir, que a los dioses agrada el corazón del gallo como tal, es equiparable a quien confunde a las imágenes con dioses. Lo que quiere es reorientar su explicación en otro sentido: así como hay un vínculo de amor y parentesco entre el obrero y su obra, así la hay entre los dioses y su creación. “Cuando vemos a un animal o planta conservar de manera intacta y pura la voluntad de su creador, entonces, por su intermediación, ponemos en movimiento de forma apropiada la causa demiúrgica que de forma pura gobierna este ser (*Myst.* V. 9; 209. 11-15).” Digamos que Jámblico reconoce que los animales muestran hierofanías porque los géneros gobiernan sobre ellos y, por tanto, pueden “hablar” a través de ellos; el error está en pensar que estos rasgos actúan por sí.¹²⁶

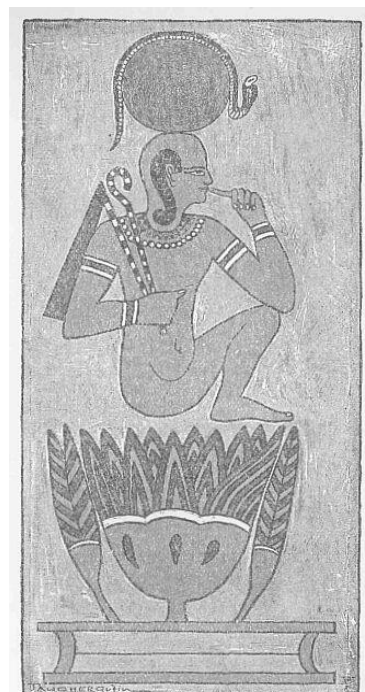
Esta interpretación se sostiene con en el pasaje en el que, al hablar de la ornitomancia, explica por qué las aves son, en realidad, instrumentos de las divinidades. Si los démones que controlan la naturaleza lo hacen siempre mirando a las actividades y esencias correspondientes a los dioses, entonces también los animales están sujetos a esta ley. Cuando un ave vuela, no lo hace sólo por su propio impulso, sino impulsada también por el démon que preside a los vivientes, y el de la rotación de los aires y el poder que desciende desde el cielo al aire. Como pruebas menciona que es frecuente encontrar animales sin ciertas entrañas, o pájaros que se destrozan a sí mismas hasta matarse, todo lo cual constituye actos sobrenaturales porque no son ellos, sino los démones, quienes los ejecutan (*Myst.* III. 16; 136. 12-137.4).

Pone por ejemplo el caso de los halcones (*Myst.* VI. 3), y los ya mencionados de los cocodrilos, los perros, los gallos y las musarañas (*Myst.* V. 8), pero podemos exponer algunos ejemplos más en otras fuentes: el cuervo y la corneja, cuyos cantos eran tomados por presagios favorables si el primero graznaba a la derecha y la segunda, a la izquierda (*Cic. Diu.* I. 7); los pollos sagrados, a los que se les daba de comer antes de tomar acción en la guerra. Si comían, los dioses eran favorables, si no, lo mejor era postergar la decisión (*Cic.*

¹²⁶ Compárese esta noción con *Myst.* I. 9; 33. 4-5: “cada ser que participa lo hace según sus cualidades.”

Nat. II. 7); el águila, pues se trataba del mensajero de Zeus (*Cic. Diu.* I. 15. 26); o el vuelo de ciertas aves, cuya lectura era una prestigiosa forma adivinatoria en Etruria y en Roma, pero también entre árabes, frigios y cilicios (*Cic. Diu.* I. 42. 93). Así, el canto del cuervo es prodigioso no porque a los dioses les agrade, sino que ese canto es así porque sigue una voluntad divina, y somos nosotros, los seres humanos, los que tenemos que aprender a leer esos signos.

De esto quiero recalcar que, al igual que vimos con los espacios y los objetos sagrados, los seres humanos tampoco escogemos a los animales que han de servir de intermediarios entre nosotros y los dioses. Ellos deciden aparecerse a través de ciertas marcas físicas, del vuelo, los cantos, las entrañas y las actividades de algunos animales. La causa de esta lógica, si atendemos al neoplatonismo de nuestro autor, es evidente: los démones tienen en suerte a ciertos animales que también poseen alma. Esta alma mantiene parentesco con la humana porque, al igual que la nuestra, la de los animales está de algún modo libre del cuerpo a la vez que, estando en medio de ambos (cuerpo animal y démones), sirve a quien tiene autoridad sobre ella (*Myst.* VI. 3-4). Así, los animales revelan a las personas lo que tienen de sagrado en sus actividades propias.



2. El dios sol como un niño sentado en el loto primigenio. Adaptado de Shaw, *Theurgy*, 194.

Sobre los vegetales, quiero recuperar lo que decía Eliade sobre las plantas para compararlo con nuestro autor y hallar, si el lector está de acuerdo conmigo, posibles analogías entre ambos análisis:

...la vegetación se convierte en una hierofanía, es decir, encarna y revela lo sagrado, en la medida en que significa algo diferente de ella misma. Un árbol o una planta nunca es sagrado en cuanto árbol o en cuanto planta: llega a serlo por su participación en una realidad trascendente. Por su consagración, la especie vegetal concreta, “profana”, es transustanciada, según la dialéctica de lo sagrado, un fragmento (un árbol, una planta) vale por el todo (el cosmos, la vida), un objeto profano se convierte en una hierofanía.¹²⁷

¹²⁷ Eliade, *Tratado*, 297.

En el texto que estudiamos, hay un ejemplo paradigmático: el de la flor de loto, asociado en el análisis del sirio con el del limo. Arriba quedó establecido que el limo primordial, que es material, está asociado al devenir y a la eternidad en tanto que increada. Cuando los egipcios representan a algún dios sentado en la flor de loto, que a su vez se yergue sobre el limo, simboliza enigmáticamente la superioridad sobre el limo que excluye todo contacto con el limo, indicando así la supremacía intelectual y empírea (ver imagen 2).

En efecto, circulares se ven todas las partes del loto, así como las formas visibles de las hojas y en los frutos [...]; con este movimiento circular está emparentada la actividad del intelecto, la cual muestra la identidad del mismo modo, en un único orden y según una razón única. La divinidad misma es inmóvil en sí y por encima de esta hegemonía y actividad, augusta y santa en su simplicidad trascendente y permaneciendo en sí, todo lo cual quiere significar el hecho de estar sentada. (*Myst.* VII. 2; 252. 1-8)

Este pasaje me parece verdaderamente rico en su contenido, no sólo porque Jámblico explica por qué el loto, y no otra flor, es la que se asocia a una divinidad, sino todavía más: un símbolo, una hierofanía, está ligada a toda una constelación simbólica: el limo, el agua, el estar sentado, las figuras, etc. Una simple flor puede reconstruir y mimetizar toda la realidad trascendente, el mundo empíreo de los dioses. Esto lo advierte Eliade: cuando se estudia un símbolo, se corre el riesgo de pulverizarlo y de aislarlo cuando, muy al contrario, “asistimos a una serie de intersecciones y de correspondencias que se responden unas a otras, refiriéndose a veces al “centro” del que derivan todas, pero articulándose en otros casos en sistemas adyacentes.”¹²⁸ El *De Mysteriis*, como una primera filosofía de la religión de la que tengamos noticia, muestra este fenómeno de manera clara y por eso es que, para explicar la sacralidad de ciertos animales y ciertas plantas, tiene que echar mano de otros símbolos interconectados.

2.4. Las hierofanías noéticas

Los teúrgos, cuyo nivel de purificación es superior al del ser humano común, realizan rituales que utilizan signos y símbolos invisibles, y que no requieren de un soporte físico. Los teúrgos van más allá de la hierofanía: ellos acceden a las teofanías, es decir, a las manifestaciones directas de los dioses por medio de los sueños, o en la pronunciación de sus nombres sagrados

¹²⁸ Eliade, *Tratado*, 163-164.

y antiguos, o en los números (esto último, muy notoriamente, herencia del pitagorismo)¹²⁹ e incluso en la propia hermenéutica de las teologías, los ritos y las filosofías. Esto que he denominado “hierofanía noética” aparecen en la *Respuesta de Abamón* como συνθήματα noéticos, y toca analizar qué son y cómo manifiestan lo sagrado.

2.4.1 Los nombres

Tomemos como punto de partida la crítica que Jámblico hace a los griegos quienes “son por naturaleza [φύσει] amantes de lo novedoso [νεωτεροποιοὶ] [...] no conservan las tradiciones que han recibido de otros, sino rápidamente abandonándolas, ellos transforman todo de acuerdo con su variable arte de inventar palabras” (*Myst.* VII. 5; 259. 7-10). Esta crítica está inserta en la respuesta que da Abamón a las preguntas de Porfirio sobre por qué preferir los nombres bárbaros [τὰ βάρβαρα ὀνόματα]. Esta cita contiene reminiscencias de la discusión expuesta por Platón en el *Crátilo* entre esencialistas y convencionalistas: “¿si alguien pudiera imitar [...] la esencia de cada cosa, con letras y sílabas, no manifestaría acaso lo que es cada cosa? (*Crat.* 423e). Es menester recordar que incluso Sócrates (o Platón) se esforzó por demostrarle a Hermógenes que los nombres de los dioses eran los más idóneos para ellos, y que no se les habían dado arbitrariamente. De los múltiples ejemplos que encontramos en el diálogo (*Crat.* 391a-398e), leamos el análisis de Sócrates/Platón sobre el nombre “Zeus”:

Parece que también su padre [de Tántalo], llamado *Zeus*, tiene maravillosamente puesto el nombre, aunque no sea fácil de comprender. En efecto, el nombre de Zeus es como su definición. Lo dividimos en dos partes, y unos, empleamos una y, otros, otra —unos le llaman *Zéna* y otros *Día*—, pero si los ayuntamos en uno, ponen de manifiesto la naturaleza del dios y esto es, precisamente, lo que conviene que un nombre sea capaz de expresar. Y es que, tanto para nosotros como para los demás, no hay un mayor causante de la vida (*zên*) que el dominador y rey de todo. Acontece, pues, que es posiblemente exacto el nombre de este dios por el cual (*di'hòn*) los seres vivos tienen el «vivir» (*zên*). Y aun siendo único su nombre, está dividido en dos partes, como digo: *Día* y *Zéna*. Podría parecer insolente, si se oye de repente, el que sea hijo de *Kronos* y, sin embargo, hay buenas razones para que *Zeus (Día)* sea hijo

¹²⁹ No trabajaré los números porque, si bien la aritmética era una ciencia divina para Jámblico y ella misma una hierofanía, no tenemos una guía práctica sobre cómo funcionaba teúrgicamente. Shaw hace el esfuerzo por tratar de reconstruirla, recurriendo a Damascio, a Proclo y a comentarios sueltos de Jámblico sobre algunos diálogos platónicos; pero, dado que mi labor no es reconstruir el pensamiento del sirio, sino demostrar la existencia de la noción de hierofanía, remito al lector interesado a Shaw, *Theurgy*, 189-215.

de una gran «inteligencia» (*diánoia*), pues *Kronos* significa «limpieza» (*koros*); no muchacho, sino la «pureza» sin mezcla de la «mente» (*koros noû*).¹³⁰

Poco importa si el estudio etimológico de este pasaje es exacto o no. Lo que debe resaltarse es que la filosofía griega ya se había planteado estos dilemas, que giraban en torno a preguntas como por qué troyanos y aqueos daban nombres distintos a los dioses o cuál es el nombre que mejor corresponde a la naturaleza de las divinidades. Esta situación llamó la atención de los griegos de todas partes y encontraron diversas explicaciones a este fenómeno. La más frecuente era asociar a un dios con otro por sus funciones o mitologías: Horus con Apolo, Thoth con Hermes, Amón con Zeus, Hathot con Afrodita y Atenea con Taweret. No hemos de olvidar tampoco que luego de la invasión de Alejandro a Egipto, muchos dioses indígenas comenzaron un proceso de helenización, de los cuales los ejemplos más representativos son Serapis (Osiris-Zeus) y Harpócrates (Horus).¹³¹

Para nuestro autor, el dilema entre preferir nombres griegos o egipcios no es para nada baladí, porque el problema de fondo es demostrar por qué los teúrgos prefieren utilizar los nombres bárbaros. Préstese suma cautela en este comentario, pues no ha de creerse que Abamón esté propugnando cambiar la religión grecorromana por la egipcia o la babilónica; más bien que hay mimesis mejores que otras. Los nombres egipcios imitan mejor la naturaleza de los dioses. Por eso, antes de continuar, debemos tener muy presente que la hierofanía está implícita al sostener que no fue ningún ser humano el que inventara ese nombre *ex nihilo*, toda vez que se hizo en consonancia con la naturaleza divina. Porfirio pregunta: ¿qué quieren decir los nombres sin significado? Sucede, contesta Abamón, que esos nombres sean incomprensibles para nosotros no implica que los dioses no los entiendan.

Para los dioses todos tienen un significado, no de un modo expresable, ni cual es entre los hombres el modo que significa e indica los objetos por medio de la imaginación, sino un modo unido a los dioses por el intelecto o intelectivamente o también de manera indecible mejor y más simple (*Myst.* VII. 4; 255. 1-5).

Nótese, entonces, que los nombres actúan como *συνθήματα*, porque aun cuando hay filósofos teóricos que sostienen que la unión con los dioses con el mero pensamiento, esto es falso. “El cumplimiento de las acciones inefables y realizadas de manera digna para los

¹³⁰ Coloco los términos griegos en caracteres latinos para enfatizar las etimologías que Platón da a cada nombre.

¹³¹ David Peacock, “El período romano”, en *Historia del Antiguo Egipto*, ed. Ian Shaw (Madrid: La Esfera de los Libros, 2007), 560-561.

dioses por encima de toda intelección, así como el poder de los símbolos silenciosos, comprensibles por los dioses sólo, infunden la unión teúrgica (*Myst.* II. 11; 97. 4-10).” En consecuencia, es mejor eliminar de los nombres divinos todas las elucubraciones y exposiciones lógicas, así como suprimir las representaciones físicas de la voz en correlación con la naturaleza. Que un nombre sea desconocido lo hace incluso más solemne, pues es demasiado elevado como para penetrar en nuestro intelecto. Con los nombres arcaicos tenemos el conocimiento de toda la esencia de los dioses, de su poder y de su orden. Si, por último, consideramos que nuestra alma es una copia inefable de los dioses, es a través de los nombres que elevamos nuestra alma a ellos y, allí, nos unimos con los géneros superiores en la medida de lo posible (*Myst.* VII. 4). Entonces, la pronunciación del nombre por sí mismo tiene un carácter teúrgico, pues él solo puede elevar la parte del alma que está separada del cuerpo; quizá un griego o un romano no pueda comprender (y quizá ni pronunciar correctamente) el significado de nombres que tenían milenios de antigüedad, lo que no supone que pierda por ello eficacia o poder teúrgico. El nombre es una especie de contraseña que, aunque resulte incomprensible, no deja de ser una manifestación de lo divino que a la vez es el camino de vuelta a los dioses.

Pregunta Porfirio: “¿Por qué prefieren nombres bárbaros a los de nuestras lenguas respectivas?” La razón es mística, insiste Abamón. “Los dioses nos han enseñado que toda lengua de los pueblos sagrados, como asirios y babilonios, es adecuada a los ritos sagrados” por lo que lo más obvio es comunicarse verbalmente con ellos en la lengua que les es connatural. Puesto que los nombres orientales son primitivos y bastante antiguos, y “sobre todo porque los que han aprendido los primeros nombres de los dioses nos lo han transmitido mezclándolos con los de su propia lengua, teniéndola como propia y adaptada a estos nombres, debemos conservar sin cambio alguno la norma de la tradición. “Si algo conviene a los dioses, es evidentemente lo eterno e inmutable, como connatural a ellos (*Myst.* VII. 4; 256. 3-13).” Esto se asemeja muchísimo a lo expuesto por Platón en el *Crátilo* (390a), donde se establece que un buen legislador sería como el de los bárbaros, que aplican el nombre que conviene a cada cosa.

Tampoco basta cambiar unos nombres por otros, porque los dioses no han sido puestos por convención, situación que vemos en el *Corpus Hermeticum*, donde Asclepio

recomienda al rey Ammon no traducir su discurso al griego. Vale la pena citarlo, porque ya el dios parece demasiado cauteloso cuando de la filosofía griega se trata:

[E]ste tratado está en el idioma original y expresa claramente el significado de las palabras. Pues la cualidad misma del sonido y (la expresión) de las palabras egipcias tienen en sí mismas la energía de lo que dicen. De modo que, en la medida en que puedas [Ammón], tú que todo lo puedes, conserva este discurso sin traducir, para que no lleguen a los griegos tan grandes misterios y se produzca, entonces, la desaparición de la respetabilidad, la firmeza y la eficaz expresividad de nuestras palabras al modificarse con la elocución de los griegos, soberbia, con excesivas libertades y como pavoneada. Pues los griegos, rey, solo tienen palabras vacías, eficaces solo para la demostración; y eso mismo es la filosofía griega: ruido de palabras. Pero nosotros no usamos palabras sino sonidos llenos de eficacia (*CH. XVI. 1*)

En los *Oráculos Caldeos*, la orden es más explícita en torno a los nombres: “no cambies los nombres bárbaros (*OC. 150*)”. Si fuera así, podríamos cambiar unos ὀνόματα por otros sin mayor inconveniente; pero es precisamente que estos nombres se asemejan a la naturaleza de los dioses. Esta semejanza, dice, es la “mayor solemnidad, mayor concisión y poseen menor ambigüedad y variedad, y la cantidad de palabras menos numerosa; por todo ello armonizan con los seres superiores (*Myst. VII. 5; 257*).”

Como ocurría con el asunto de las estatuas, lo que da fuerza a los nombres orientales es la mimesis que guarda el nombre con la naturaleza divina. Pero también a esto se suma la lógica de la antigüedad, cosa que no era un asunto menor en la sensibilidad religiosa grecorromana. La antigüedad era el factor determinante que daba validez a un rito. Ya cité los ejemplos en los que los griegos y los romanos, a pesar de parecerles prosaicas las religiones egipcia y judía, las toleraban porque respetaban la antiquísima historia que les daba fundamento. También recordaba que los romanos mismos conservaban plegarias y *conprecaiones* en un latín tan arcaico que resultaba incomprensible para los asistentes. ¿Podríamos ver en todo esto una hierofanía? La ilusión de la vetustez se ligaba con facilidad a la aquiescencia divina. Para Jámblico, lo más importante es precisamente este aspecto, a partir del cual fundamenta la eficacia teúrgica por su semejanza con la acción de los dioses.

Volteemos nuestra atención ahora a los nombres para ver cómo entiende Abamón esta mimesis. Para empezar, ¿a qué se refiere por “nombres egipcios”? Desafortunadamente no es demasiado prolijo; de hecho, el libro VIII, donde trata el tema que analizamos, es considerablemente menor a los cinco primeros. Siguiendo una tradición muy antigua, que ya

atestiguamos en Plutarco, pretende leer algunas teologías egipcias desde el neoplatonismo. Para él, antes de todos los seres divinos está el Uno, padre y principio, dios de dioses, mónada a partir del Uno¹³², anterior a la esencia y principio de la esencia, y que en Hermes Trismegisto aparece como el dios a Emef. Pero anterior a él, similar al Uno inefable, está Eiktón. Por debajo de ellos, como demiurgo tienen los egipcios a Amón. Así, la tríada primordial, de cierto modo, podría ser el Uno-Eiktón, el Uno-Emef y el Demiurgo-Amón.

Me detendré brevemente aquí por razones muy irónicas: no sabemos quién es Emef y no ha podido asociarse a ningún dios egipcio conocido por nosotros. ¿Error de Jámblico? ¿Mala memoria? ¿Desconocimiento de la lengua egipcia? Quizá, como dicen Emma C. Clarke, John M. Dillon y John P. Hershbell, citando a Scott, deba leerse aquí Kmeph, identificado con la serpiente cósmica Km-atef, una advocación de Atum como creador de la multiplicidad, que asigna su esencia a todo, hipótesis que se ajusta a lo que está exponiendo el autor.¹³³ Pero un problema mayor representa el nombre de Eiktón, antecesor de Emef, “en quien reside el primer inteligente y el primer inteligible, que es venerado sólo en silencio (*Myst.* VIII. 3; 263. 1-5),” porque no existe ni un solo nombre egipcio que se parezca, al menos vagamente, a Eiktón. Clarke y compañía proponen dos posibilidades¹³⁴ que no citaré aquí por su complejidad y por separarnos demasiado de lo que aquí nos ocupa. Lo curioso es que no sabemos si Jámblico mismo ya no parece conocer bien los nombres de las tradiciones más antiguas, o si el asunto es que ya no eran demasiado populares o si incluso estaban ya en desuso por el propio sacerdocio egipcio de finales del siglo III.¹³⁵

En todo caso, parece insinuar que lo Uno inefable (o el Uno-Ser) puede llamarse Eiktón (y por ello parece totalmente lógico que sea adorado en silencio) y el creador de la primera multiplicidad inteligente e inteligible, Kmeph. La multiplicidad demiúrgica, es decir, la de los seres visibles y el cosmos, es llamado Amón por los egipcios, equivalente en cierto sentido al Demiurgo platónico y al Dios que se piensa a sí mismo de Aristóteles. Este mismo

¹³² Recuérdese la distinción que hace la metafísica jambilqueana entre Uno inefable y el Uno que emana de él, la mónada, estudiados en el capítulo 1.

¹³³ Clarke, Dillon y Hershbell, “Introduction”, xlv.

¹³⁴ Clarke, Dillon y Hershbell, “Introduction”, xlv-xlviii.

¹³⁵ Clark, Denis, “Iamblichus’ Egyptian Neoplatonic Theology in *De Mysteriis*,” *The International Journal of the Platonic Tradition*, núm 2, año 2 (enero 2008): 164-205. Propone que este dios es Heka, dios de la magia, que a la vez representa la puesta en escena de la cosmogonía. Si consideramos, además, que Abamón lo compara con el Uno-existente, queda mejor fundamentada la hipótesis de Heka. Eikton sería el nombre helenizado, dice Clark, por lo que parece que Abamón no usa ya el nombre jeroglífico.

Amón recibe diversos nombres en función de la actividad que ejecute: “cuando infalible y expertamente trae a la perfección cada cosa de acuerdo con la verdad, es llamado Ptah (los griegos [lo] traducen por Hefestos, concentrándose en su habilidad artística); cuando es creador de bienes, es llamado Osiris [Ὅσιρις]... (*Myst.* VIII. 3; 263. 9 - 264.3).” Se entiende, pues, que la mera traducción no puede ser un equivalente exacto. Él mismo hace una aclaración: Ptah tiene muchas otras funciones además de la de ser un artesano, y los griegos, creyendo encontrar una equivalencia, lo llama Hefestos por esta sencilla actividad. ¿No es esto violar no sólo la antigüedad, sino la mimesis que los egipcios recibieron de boca de los dioses?

Todo lo anterior parece confirmar que los nombres pueden considerarse una hierofanía noética o una teofanía. Alguien antes de mí lo ha expresado así: “los nombres de los dioses eran teofanías individuales del mismo modo en que el cosmos era la teofanía universal...”¹³⁶ Sin embargo, insisto, no debemos concluir de esto que crea que los nombres egipcios sean más verdaderos que los de otros lugares; lo peligroso de usar otros nombres es mezclar las lenguas o mezclar nombres egipcios con ritos griegos, todo lo cual se colige de aquella crítica a los griegos como “amantes de lo novedoso” que presumen tener libertades a la hora de interpretar los asuntos sagrados de otros pueblos.¹³⁷ Dicho esto, nombrar a los dioses es un asunto de suma seriedad, porque ellos, en su interés por acercarnos a ellos y recordarnos la impronta divina en todos y cada uno de nosotros, han sido quienes mejor han transmitido cómo desean ser llamados.

2.4.2 Las teofanías

He incluido las teofanías porque, en cierto sentido, son un tipo de hierofanías. Lo particular de ellas es que se trata de manifestaciones de los seres divinos directamente ante los ojos, sea durante el momento extático o en los sueños. La sensibilidad religiosa griega más arcaica dio por llamarlas *epoptía* (ἐποπτεία), ya rastreable en Píndaro (*N.* 9. 5) y que originalmente significaba “ver” o “presenciar” algo divino. El ἐπόπτης, en la tradición eleusina, designaba al iniciado en los misterios, dado que él o ella había presenciado la cesta o la imagen divina, reservada a tan solo unos cuantos. Y, como en el caso de estos misterios, Jámblico reserva

¹³⁶ Shaw, *Theurgy*, 182.

¹³⁷ Esta es la hipótesis a la que llega Shaw al comparar las aparentes contradicciones al respecto entre Jámblico y Proclo. *Theurgy*, 183.

las *epoptías* a momentos delimitados y personas determinadas, razones por las cuales pueden considerarse entre las hierofanías noéticas, dado que no ocurren sino en momentos en que el alma del ejecutor se encuentra purificada. Comenzaremos nuestro análisis con dos comentarios que hace Porfirio al respecto, que nos interesan por su relación con el tema que nos ocupa: (1) ¿Es la locura que tiene lugar en las enfermedades la causa de la mántica? (*Myst.* III. 25; 158. 3-8) y (2) ¿en qué se diferencian las apariciones? ¿Cuál es el signo de reconocimiento de la presencia de un dios, de un ángel, de un arcángel, de un démon, de un arconte o de un alma? (*Myst.* II. 3; 70. 7-9)

La primera pregunta queda resuelta con lo que dijimos más arriba sobre las drogas y vapores como hierofanías. Abamón niega rotundamente que tales apariciones sean producto de la alucinación que provoca alguna de estas sustancias y, lo que es más interesante aun, niega que se deba a alguna enfermedad (¿mental?). Citaba también el estudio de Hoffmann y compañía, cuyo objetivo era averiguar qué relación tenían los hongos alucinógenos en los Misterios de Eleusis. Para nuestro filósofo, si bien es verdad que los estados alterados de consciencia provocan visiones, no deben confundirse con las verdaderas *epoptías*. Cité arriba que, para él, hay dos tipos de éxtasis: uno, que eleva a lo superior, que procura bienes más preciosos que la sabiduría, y que elevan el alma con los géneros superiores; otro, que desvía a lo inferior, que nos hace dementes, que descienden el alma y que nos privan de conocimiento (*Myst.* III. 25). En una palabra, los primeros son tumultuosos y se manifiestan del peor modo, mientras que las apariciones divinas ofrecen tranquilidad, entre otros dones.

Por eso, pide a Porfirio que no compare las “contemplaciones más radiantes de los dioses con las visiones producidas artificialmente por la magia, pues éstas no tienen ni actividad ni esencia de lo que se ve ni verdad, sino que producen fantasmas vanos, meras apariencias” (*Myst.* III. 25; 160. 9-13). Aclarar esto era prioritario, no porque Porfirio negara la magia o las *epoptías*, sino que había magos abusivos o hasta enfermos que hacían pasar sus éxtasis, visiones y embriaguez por visiones de los dioses. No es que tampoco los magos se inventaran lo que observan, sino que, al hacer su mántica erráticamente, las especies inferiores, aparentando las formas de seres más augustos, fingen ser aquello que aparentan, y así profieren discursos jactanciosos y mayores que su poder real; lo mismo los fantasmas que, como los espejos, aparentan ser como démones, ángeles o dioses (*Myst.* II. 10; 91-92).

Por eso, en todo el libro II, se hace una larga caracterización de las distintas visiones de los seres divinos y cómo distinguirlas una de otra. No sólo estas eoptías están reservadas a los expertos de lo sagrado (profetas, profetisas, sacerdotes, teúrgos), sino que, dependiendo de las características que el eopta observe, será el tipo de entidad divina que está presenciando. Para evitar alargar demasiado este apartado, aquí tan sólo recuperaré de qué modos se manifiestan los dioses, pues el autor abarca más de veinte categorías cuyas manifestaciones disminuían en función de cada clase ontológica (dioses, arcángeles, ángeles, demonios, héroes, arcontes sublunares, arcontes materiales y almas) y en función de su uniformidad, su apariencia, su inmutabilidad, su belleza etc.¹³⁸ Para detalles sobre estas apariciones, remito al citado libro del *De Mysteriis*.

En primer lugar, tenemos las apariciones ante los ojos,¹³⁹ que consisten en imágenes con distintos grados de uniformidad (las más uniformes, los dioses, las menos, las almas) y de mutabilidad y movilidad variables, donde mientras más mutables y móviles, menor su rango divino. Estas imágenes iban acompañadas de luz, que podría ser hermosa para el caso de los dioses, solemne y tranquila la de los arcángeles, dulces la de los ángeles y terrible la de los demonios; si proviene de arcontes cuya actividad se ejerce en el mundo, causan espanto, y la de los arcontes materiales, perjudiciales y tristes.

Por supuesto que, relacionados con ellos, está la belleza: los seres divinos irradian una belleza inmensa acompañada de alegría, que va disminuyendo de categoría. La magnitud de estas apariciones de los dioses puede ser de tal calibre, que incluso oculten en ocasiones todo el cielo, y la tierra se mueve; el resto de los seres va perdiendo fuerza, porque “en la misma proporción también se da la magnitud de las apariciones apropiadas para cada uno de ellos” (*Myst.* II. 3; 74. 5-8); pueden ser tan portentosas que “los ojos del cuerpo no pueden soportarla, sino que sufren todo lo mismo que los peces a los que se saca de la humedad turbia y densa a un aire sutil y diáfano” (*Myst.* II. 8; 86. 1-7). Dichas imágenes también van acompañadas de vapores. Acaso se refiera a los que están presentes en algunos de los oráculos citados, lo que implicaría que las visiones no aparecen solas a los ojos del espectador, sino rodeados de toda una parafernalia. Estos vapores no se aspiran con la nariz

¹³⁸ Hay una síntesis de estas categorías en Shaw, *Theurgy*, 245, a la que remito por ser mucho más organizada que la caótica estructura de Jámblico en el libro citado.

¹³⁹ Shaw, *Theurgy*, 244-250 aclara, con toda razón, que no debemos confundir el cuerpo físico con el cuerpo imaginal, relacionado con el alma. Así, cuando Jámblico habla de ojos, debemos entender “los ojos del alma”.

sensible, sino con el *pneuma* de cada uno de nosotros: “en efecto, los hombres que contemplan el fuego divino desfallecen, en cuanto lo atisban, y ponen impedimento a su *pneuma* connatural.” Los arcángeles también son insoportables, aunque en menor medida que los dioses. Ángeles, démones y los héroes el asunto es más tranquilo, asequible para el teurgo que quiere acceder al aire universal (*Myst.* II. 8).

Pero las teofanías ocurren también en los sueños (*Myst.* III. 2). Se distingue entre los sueños cotidianos, humanos, de los sueños “enviados por los dioses”. Los últimos están acompañados de voces concisas que guían respecto a lo que tenemos que hacer, voces que se escuchan justo antes de despertar; incluso hay veces que un *pneuma* intangible e incorpóreo, pero perceptible, rodea en círculo a quienes duermen; en otras ocasiones, “brillando una luz brillante y serena, la vista es retenida y los ojos se cierran.” Sucede también que todos los sentidos del cuerpo siguen despiertos y sienten cómo los dioses muestran su luz, escuchan cuanto le dicen y saben cuánto hacen con clara conciencia, nada de lo cual se asemeja a los sueños humanos. Esto era fácilmente explicable: como dijimos en el capítulo 1.3, el alma tiene dos vidas, una con el cuerpo y otra separable de él. Cuando estamos despiertos nos valemos del cuerpo, pero, en el sueño, nos liberamos por completo de todas las ataduras que nos ligan a él, lo que despierta la vida intelectual y/o divina (que son distintas) de nuestra alma. Como el intelecto contempla lo que es y lo que deviene, es natural conocer las cosas futuras y la voluntad de los dioses. Pero si el alma enlaza ambas partes, la intelectual y la divina, entonces las visiones son mucho más puras. Por eso, el santuario de Asclepio cesaba enfermedades gracias a los sueños divinos, e incluso dice que toda la ciencia médica atribuida a este dios se ha constituido a partir de estos sueños; todo el ejército de Alejandro se salvó porque Dionisos se apareció en sueños y le señaló la liberación de afecciones incurables; Afutis, sitiada por Lisandro, se salvó por los sueños enviados por Amón (todo esto en *Myst.* III. 2).

La última teofanía que no podemos detallar, pero tampoco obviar, es la del Sol. El tópico de este astro como manifestación de lo divino se ha mencionado de manera tangencial en diversas partes de este capítulo: cuando hablábamos de los oráculos y de cómo todo el cosmos es, en realidad, una manifestación de lo sagrado, expliqué que Jámblico utiliza la metáfora de la luz como aquello que ilumina todo sin mezclarse con lo iluminado. Del mismo modo, las apariciones divinas están asociadas a la luz, el brillo y el fuego, todas ellas

cualidades del Sol. Pero ahora léase más que una simple metáfora; en verdad se trata de los rayos del astro que iluminan, dan claridad, orden y sustento a todo lo que aparece en el mundo sensible. Algo que para nosotros resulta algo cotidiano, para el pensador grecorromano era una verdadera revelación de lo divino, una teofanía. Desafortunadamente, no nos da demasiados detalles sobre esta teofanía, pero podemos suponer que toma como punto de partida a Platón.

Para el ateniense y sus discípulos, el Bien supremo podía asociarse al sol del que, por cierto, sólo percibimos la luz, que no su esencia misma, el sol-en-sí. Dicho de otra manera: hay un sol sensible, que percibimos por la luz, y uno inteligible, que siempre permanece oculto a los sentidos. Jámblico seguramente conoce esta tradición porque, aunque él no nos ofrece alguna explicación tan detallada como la que encontramos en Platón, sí sobrevive al emperador Juliano (361-363), el último rey teúrgo y neoplatónico del Imperio. Él nos ha legado un bello discurso, *Al rey Helios*, en el que desarrolla una teología que pretende ubicar a los dioses de la religión cívica con cada una de las emanaciones desarrollada en el *Sobre los misterios*. Su influencia se deja ver cuando Juliano llama a Jámblico “divino” cada que cita su nombre, a la vez que dice sustentar sus esfuerzos en este y otros muchos filósofos.

Este discurso, muy sucintamente, nos explica que hay tres soles (Jul. *Or.* 132b-133c). El primero el Uno-Bien; el segundo, el rey Helios (el Noûs-Demiurgo-Primer motor) que realiza entre los dioses inteligentes el mismo papel que el Bien (o el Uno) entre los inteligibles. El sol visible, “ese disco brillante que se muestra”, es el tercer sol y la causa de los dioses aparentes y de los seres sensibles. Es difícil saber si nuestro neoplatónico concordaba con esta visión, pero no debió de ser imposible, dado su profundo interés por la religión egipcia, la cual tenía al sol dentro de sus cultos más importantes.¹⁴⁰ Compárese, por ejemplo, el desarrollo de Juliano con lo que sostiene Hermes Trismegisto (*CH.* XVI. 5-6), cuya influencia greco-egipcia se deja entrever al considerar al disco solar como una cara sensible de una sustancia que permanece oculta, fuera de nuestra vista, y que solo puede ser captada por medio del intelecto. No obstante, si bien Juliano concuerda en que la luz no es el sol en sí, sino una de sus propiedades, no cree tampoco que el segundo sol, el demiurgo del *Corpus*, sea el visible, sino el tercero por las razones expuestas. Y es este tercer disco una

¹⁴⁰ Compárese la teoría de Juliano con lo que sostiene Hermes Trismegisto (*CH.* XVI. 5-6), cuyas similitudes son sorprendentes.

teofanía, porque sus características y funciones le revelan al ser humano la realidad de los dioses inteligentes e inteligentes, y de todas las demás cosas superiores.

Habría que terminar este apartado resaltando lo siguiente: la *Respuesta de Abamón* conoce tanto hierofanías como teofanías, aunque no reciban estos nombres. Diríase que los σνθήματα, presentes en todo el cosmos, revelan lo sagrado y al mismo tiempo indican el camino de vuelta a él. La originalidad de nuestro filósofo es que, más allá de la elaboración teológica y metafísica, ha buscado la manera de establecer cómo funciona la religión. Sí, los filósofos habían indagado sobre lo divino, pero en ninguno de ellos encontramos un estudio tan pormenorizado sobre los signos divinos y su papel en los rituales, la magia y la teúrgia. Frente a los críticos de los “ateos”, y preocupado por el vacío dejado por Plotino, responde a cada una de las preguntas de Porfirio al respecto. En estas disertaciones, entonces, había que hallar en el lenguaje teúrgico alguna posible respuesta. Como veremos en el siguiente capítulo, el Uno y los géneros superiores han dado lugar al cosmos sensible, y en tanto que emanación de ellos preservan en él “huellas ontológicas”,¹⁴¹ es decir, verdaderas extensiones de los géneros. No se puede comprender la originalidad de nuestro autor si no tenemos presente la metafísica que subyace a ella, que analizamos en el capítulo 1, ni las hierofanías que hemos descrito y analizado en el presente. Queda, pues, estudiar cómo estas manifestaciones de lo divino son echadas a andar por la miríada de rituales que integran a la *religio imperial*.

¹⁴¹ Algis Uždavinys cree incluso necesario llamarlas “huellas ontológicas”, pues el símbolo presente en la materia y el alma no es un espejo ni un reflejo de lo sagrado, sino su verdadera extensión. *Philosophy*, 206.

III. EL RITUAL COMO CÓPULA DIVINA

Sóc. — ¿Qué dices que es lo pío y la piedad? ¿No es, en algún modo, una ciencia de sacrificar y de orar?

Eut. — Ciertamente

Sóc. — ¿Sacrificar no es ofrecer dones a los dioses, y orar, hacerles peticiones?

Eut. — Exactamente, Sócrates.

Sóc. — Luego, según este razonamiento, la piedad sería la ciencia de las peticiones y ofrendas a los dioses.

Eut. — Has comprendido muy bien, Sócrates, lo que he dicho.

Nos cuenta Arriano (*An. I. 11. 6-8*) que Alejandro, para ingresar a Asia, comandó él mismo sus huestes hasta Eleunte, ciudad griega que se ubicaba en la parte noroccidental de la actual Turquía. Una vez que estuvo en medio del estrecho del Helesponto, degolló un toro en honor de Poseidón y vertió una libación en el mar con una copa de plata en honor de sus hijas, las Nereidas. También, según contaba la tradición, fue el primero en desembarcar de su nave a tierras asiáticas con su armadura. Y allí levantó unos altares en honor a Zeus como protector de los recién llegados, y en honor a Atenea y Heracles. Luego subió hasta Troya e hizo un sacrificio en honor a Atenea troyana, a la vez que ofrendó su armadura completa, y tomó a cambio las armaduras dedicadas a esta diosa desde la guerra de Troya. Sus hipaspistas siempre le llevaban estas armas cuando Alejandro iba a la primera línea del combate. Por último, hizo un sacrificio en honor de Príamo sobre el altar de Zeus del Cercado, intentando aplacar la ira del rey contra el linaje de Neoptólemo, del que Alejandro era epígono. Se cuenta además que en la misma Ilión (*Arr. An. I. 12. 1-2*), Alejandro impuso una corona sobre Aquiles, y según otros, también su amante y compañero, Hefestión, hizo lo propio sobre la tumba de Patroclo. Alejandro felicitó a Aquiles por tener en Homero a un heraldo digno de su recuerdo, al tiempo que se lamentaba de que no existiera poeta ni prosista alguno que le hiciera a él una composición digna, no tanto por una egolatría herida, sino porque sus hazañas, aunque loables, no serían nunca comparables a las del hijo de Pelias.

Esta breve narración de Arriano no deja de contener muy poderosos símbolos insertos en él. No solamente vemos que hay rituales que pretenden garantizar el éxito de la empresa bélica del macedonio, sino que las acciones rituales están actualizando mitos del ciclo troyano. ¿En qué sentido? El ritual abstrae a los presentes del mundo profano y los eleva a un tiempo otro, el tiempo de lo sagrado en el que las acciones de Aquiles y Patroclo son re-

actuadas por Alejandro y Hefestión. Al colocar sus coronas sobre las de aquellos semidioses, Alejandro se presenta a sí mismo como un héroe destinado a conquistar Asia, tal y como Aquiles, en un tiempo mítico, entraba a Troya para asesinar a cientos de soldados troyanos. Y por supuesto, este mensaje fue entendido por Hefestión, que imita este gesto en la tumba de Patroclo, y por todos los soldados que vieron este ritual. Tampoco hay que olvidar que, para los seres humanos insertos en el pensamiento religioso, las guerras no las ganan los buenos estrategas, sino aquellos que cuentan con la aquiescencia divina, y por eso también es necesario aplacar a Príamo, otrora el rey no solo de Troya sino de toda Asia. El acto ritual reingresa al ejército a la guerra troyana para, ahora sí, terminar lo que permanecía inconcluso. Es un volver a empezar, es reordenar el cosmos: un acto teúrgico. Por estas razones es que no debemos pensar que estos actos fueran accesorios ni un fingimiento arrogante de Alejandro.

Lo que me interesa resaltar aquí es que podríamos analizar cada ritual para entender su sentido, y que además están soportados por un mito particular. Tenemos rituales de aplacamiento o expiación (los que buscan eliminar la ira de Príamo); rituales que buscan el favor divino (los altares a los dioses, la asimilación con los héroes) y mitos que explican el sentido de todos ellos. Abamón, en el *De Mysteriis*, presenta un análisis que encuentra sentido a estos mitos no en su mero sentido experiencial, sino también filosófico y teúrgico. ¿Por qué tiene validez el acto de Alejandro? ¿Por qué los dioses encontrarían aceptable esta mimesis donde nosotros, modernos, vemos solamente un narcisismo casi patológico? Porque cada ritual lleva una *τάξις* correspondiente, porque sigue los pasos adecuados a cada ser divino al que se apela, y porque rompe el momento de la cotidianidad para hacer a todos partícipes de los géneros superiores. La teúrgia, como símbolo explicativo de todos los rituales del mundo hasta entonces conocido, permite explicar por qué el general actuó como lo hizo, y por qué a todos sus seguidores les pareció asequible que se comparara él mismo con héroes aqueos.

Muchos siglos después de Alejandro, se volvió necesario explicar por qué existen los rituales de la religión cívica, por qué algunos son incluso tan prosaicos; o por qué, como cuestionaba Porfirio, ofrecer animales a dioses que son puros, perfectos, eternos y que no necesitan nada. Jámblico necesita construir un marco filosófico, teológico y teúrgico que dé sentido a la piedad grecorromana, que desde Sócrates hasta Cicerón se define como lo debido a los dioses, es decir, que explicita la compleja simbología detrás de actos como los de

Alejandro. En este apartado, analizaremos qué sentido tiene el ritual y por qué se convierte en el símbolo que conecta con lo sagrado por antonomasia. Para ello, recurriremos a los estudios de Eugenio Trías.

3.1 El ritual y el *sym-bállein* de Eugenio Trías

En las antiguas *póleis* helénicas, el símbolo era una moneda o medalla partida que se entregaba como muestra de alguna alianza o amistad. Donante y receptor se quedaban cada uno con una parte, que, al unirse en los años venideros, fungía como prueba de dicha alianza con sólo hacer encajar los pedazos. De ahí la expresión de *sýmbolon*, que significa “aquello que se ha lanzado conjuntamente”. Esta noción fue después trasladada a la esfera de lo religioso, conservando su sentido originario porque, al igual que con las medallas, el símbolo presupone una escisión entre lo sensible y lo inteligible o, en palabras de Eliade, entre profano y sagrado. Eugenio Trías entiende esta separación entre lo simbolizante y simbolizado; el primero corresponde al aspecto manifiesto y manifestativo del símbolo (sea por visión o por audición), y el segundo su horizonte de sentido. El drama simbólico consiste en unificar los dos espacios, se “lanzan” ambas partes y se asiste a su deseada conjunción.¹⁴² El ser humano es, en este sentido, un *ser del límite* que mantiene en su seno la cesura originaria que el símbolo sutura. Empero, si esta sutura no ocurre y muestra descarnada la cesura, asistimos a un evento *dia-bálico* (del griego διαβάλλω, “desavenir, indisponer, acusar, calumniar, inducir a error),

Por este motivo, el símbolo no es equiparable a una cosa u objeto, o al menos no de modo preponderante; a cambio, es preferible hablar de “acontecimiento simbólico”, en el que debe probarse y experimentarse si los dos fragmentos de la moneda o medalla, en principio separados, pueden encajar o desencajar. En otras palabras, las dimensiones del símbolo “son aquellas condiciones que tal evento acontezca, o que las dos partes lleguen a coincidir, suturándose lo que previamente estaba escindido”. Estas condiciones simbólicas pueden entenderse también como categorías simbólicas, donde “categoría” debe entenderse en un

¹⁴² Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, (Barcelona: Destino, 1994), 23.

riguroso sentido kantiano.¹⁴³ Sucede que ella constituye el modo en que un pueblo entiende las relaciones entre él y lo que se oculta, lo sagrado.

Estas categorías se deducen a partir del estudio de diversos sistemas religiosos. Trías, a diferencia de Mircea Eliade, sí nos ofrece un posible desarrollo histórico-fenomenológico¹⁴⁴ de estas categorías, porque especifica con claridad que la dinámica del símbolo no opera igual en las sociedades arcaicas que en el neoplatonismo. Se trata de escalones que conducen a la prueba o experimento decisivo en el cual se lanzan lo simbolizante y lo simbolizado. Para lograr determinar estas categorías, Trías propone el siguiente método: a) atender las condiciones que hacen posible la parte simbolizante, b) atender las condiciones de lo que en ésta se simboliza, y c) atender las relativas al encaje o coincidencia.

¿Y cómo se constituyen la parte simbolizante y lo simbolizado?¹⁴⁵ Para que pueda constituirse la parte simbolizante, se necesitan cuatro condiciones: (1) Que esa parte posea un sustrato material; (2) que, sin embargo, haya sido ordenado y dispuesto un ámbito de exposición que debe llamarse cosmos, mundo; (3) que ese cosmos pueda establecerse como el escenario que hace posible el encuentro entre cierta presencia sagrada que sale de la ocultación, y un testigo humano que pueda atestiguarla, y (4) que ese encuentro pueda consumarse a través de la comunicación (oral o escrita). Estas cuatro condiciones son las que determinan lo simbolizante; no obstante, ésta envía o remite a la parte simbolizada, la cual permanece siempre oculta. Como consecuencia: (5) el símbolo manifiesto debe reenviar ciertas claves hermenéuticas que permitan determinar las figuras ideales en virtud de las cuales se puede fijar el sentido del símbolo manifiesto, y (6) las claves exegéticas tienen necesariamente que chocar con un límite mayor que anonada toda inquisición de sentido, de manera que sólo en *forma mística* puede consumarse tal remisión. Estas seis categorías o dimensiones son las que posibilitan la número (7), el acontecimiento simbólico.

¹⁴³ Trías, *La edad*, 32-33.

¹⁴⁴ No es histórico, *strictu sensu*, porque más de una categoría puede convivir en un mismo espacio. No entienden igual las relaciones con lo sagrado los esclavos del Imperio que los emperadores, los filósofos o los sacerdotes egipcios. Eso sí, para que exista una categoría debe presuponerse la existencia de la anterior, como ocurría en el caso de Ricoeur y sus experiencias del mal. Trías, *La edad*, 24.

¹⁴⁵ Esta lista se encuentra en Trías, *La edad*, 34.

Trías hace un breve recorrido de estas categorías.¹⁴⁶ (1) Primero aparece el fundamento material sin el cual el símbolo se volatiliza porque constituye el presupuesto positivo sin el cual no puede darse el acontecer simbólico. Todo símbolo remite a la *Magna Mater* como sustrato fundamental de sentido; (2) Pero el acontecimiento simbólico exige la ordenación de esta ὄλη hasta la constitución del cosmos; se “civiliza” la selva (por ejemplo) al recortar un espacio de ella para delimitar el templo. La fiesta sagrada tiene como función de recrear esta primera cosmización; (3) Materia y cosmos disponen en su conjunción y coincidencia el escenario en el que tiene lugar el acontecimiento simbólico, para lo cual se necesita en tercer lugar una relación presencial entre testigo y presencia sagrada. (4) Esta relación presencial expone y concreta una relación dialógica en la que se hace manifiesto el λόγος, pensar-decir, como culminación de este encuentro. Esta situación se determina como palabra revelada o inspirada. Sin ella no puede haber encuentro simbólico.

Con todo, las categorías dichas hacen referencia sólo al aspecto manifiesto del acontecer simbólico: determinan su despliegue en el cerco del aparecer (sensible, en sentido platónico). Por eso es necesario abrir la revelación literal a su horizonte de sentido (que es lo simbolizado, lo oculto, lo inteligible) que permita comprender lo que hasta aquí se ha expuesto de forma externa. Entonces comparece la categoría (5) la exégesis o claves hermenéuticas sin las cuales el símbolo quedaría falto de remisión. Pero estas claves hermenéuticas chocan con un límite que sobrepasa la exégesis, o topan con el muro de la tiniebla y el silencio. Esta es la categoría (6), en la que destaca el horizonte místico al que conduce todo acontecer simbólico y que revela el carácter enigmático y misterioso que encierra todo símbolo. (7) La última categoría revela las condiciones propicias para facilitar el encaje de las dos partes del acontecer simbólico. Esto es posible porque se señala el espacio limítrofe en el que se produce el encaje; “el orden del ser en el que ocurre; el órgano del conocer que lo hace posible; y, sobre todo, los actores que invisten el carácter de cada una de las partes.” Aquí, pues, se produce el símbolo como símbolo, es decir, en su unidad sintética: simbolizante y simbolizado que se reconocen en su identidad de ser y de acontecer. Es unión y cópula a la vez.

A pesar de lo que pueda parecer, no se trata de una evolución histórica de categorías. En realidad, como se dijo arriba, todas son necesarias para que pueda ocurrir el

¹⁴⁶ Síntesis de Trías, *La edad*, 35-38.

acontecimiento simbólico; porque fundamentan su espacio lógico; entonces, esta estructura se lee de forma sincrónica.¹⁴⁷ Es decir, cada categoría es relativa a todas las demás, tal como una nota musical tiene sentido en el espacio del intervalo musical. Pero, al mismo tiempo, este espacio lógico debe aparecer siempre, como toda frase musical, en una determinada clave que permite su exposición diacrónica. Pues bien, estas mismas categorías determinan dichas claves, y para ello basta ubicarlas de forma vertical, sugiriéndose así siete distintas distribuciones del espacio lógico del símbolo, según la elección “tonal” que en cada caso se realice.

La conjunción de este doble tratamiento de las relaciones entre las diferentes categorías simbólicas da como resultado la siguiente tabla categorial:

Sincronía Diacronía	Materia	Cosmos	Presencia	Lógos	Claves ideales	Lo místico	Conjunción simbólica
Materia	Materia						
Cosmos		Cosmos					
Presencia			Presencia				
Lógos				Lógos			
Claves ideales					Claves ideales		
Lo místico						Lo místico	
Conjunción simbólica							Conjunción simbólica

De la unión de las dos coordenadas, surge una progresión escalonada, las cuales revelan la clave desde la cual se organiza el espacio lógico del símbolo. A cada casilla subrayada la denomina “revelación” definitoria de una “edad” o “eón”, en la que el símbolo comparece bajo tal o cual clave elegida. La revelación es, pues, “el modo a través del cual destaca el acontecimiento simbólico las distintas determinaciones categoriales que lo hacen posible”. Así, cada determinación marca su hegemonía sobre las demás, organizándolas cada vez a partir de una u otra de las claves. La tabla revela que hay siete edades del mundo, cada una en la que predomina una categoría sobre las demás.

Otra forma de decirlo es que, en el eón de la materia, la etapa más primigenia de la simbolización en Occidente, predomina la dimensión salvaje del símbolo; se trata de una época en la que las comunidades humanas se articulan en torno a las figuras teofánicas de la

¹⁴⁷ Las tablas y su explicación en Trías, *La edad*, 39-57.

vulva femenina, del animal o de la Gran Madre; los ritos se realizan en cuevas, sitios que manifiestan lo oculto por su carácter húmedo, oscuro, y fecundante. Pero, aunque sea el sustrato material el predominante en este eón, no significa que no puedan encontrarse las demás categorías. Así, por ejemplo, la MATERIA la conforma la Madre; su COSMOS, su templo o hábitat, es la caverna, que asume la función de una entraña maternal; la PRESENCIA de esta madre se manifiesta en los muros, que la persona arcaica busca reconocerla por medio de la pintura sobre el muro: su LÓGOS, su forma de comunicación, se establece por medio de triángulos, redécillas, y círculos que rodean a los personajes zoomórficos representados; esta escritura remite a las CLAVES que le dan sentido, cuyo significante es la Gran Madre, la vulva, la fecundidad y al misterio de la vida (MÍSTICA). Por último, la conjunción de todas estas notas categoriales permite la formación de complejos estructurales y pictóricos siempre referidos a la Magna Mater, a la vez hembra fecunda y presencia del Gran Animal (SÍMBOLO).

Este entrecruzamiento entre todas las categorías varía conforme cada eón. No describiremos todas y cada una de ellas, sino que me limitaré a citar la caracterización que hace de la quinta edad, dado que es en ella donde Trías ubica al neoplatonismo de la tardoantigüedad, en la cual se determinan:

Las claves exegéticas y alegóricas del sentido del símbolo comunicado (en palabra sagrada o escritura santa). Esas claves configuran un “primer mundo” que se contrapone al “mundo externo” (en el cual tiene lugar la revelación literal y exotérica de la palabra o escritura). Ese primer mundo configura un pléroma que preserva el sentido oculto y esotérico del símbolo manifiesto. El acontecimiento simbólico consiste entonces en la ascensión exegética hacia ese primer mundo que preserva y garantiza el sentido, o que permite abrir las llaves y los cerrojos del sentido del símbolo revelado y comunicado. Tal ascensión se realiza en forma de gnosis libertadora y salvadora: una iluminación relativa a las claves ideales del sentido que permiten abrir los ojos y los oídos a la verdad oculta y esotérica que encierra la palabra revelada o la escritura sagrada.¹⁴⁸

En otras palabras, lo que prepondera en la quinta edad son las claves hermenéuticas del λόγος que se manifestó en el cuarto eón. Allí, el Salvador (Krishna, Buda o Cristo) sale del cerco hermético y revela la Palabra que permitirá una comunicación efectiva entre lo sagrado y el ser humano. Mas esta revelación se agota: se ha ido el Profeta y sólo conservamos textos. Estos escritos están incompletos, o tienen pasajes contradictorios, o son

¹⁴⁸ Trías, *La edad*, 51.

incomprensibles; hay una cesura entre el mundo y la riqueza del ámbito de la preexistencia del λόγος (el λόγος inmanente del estoicismo, el λόγος preexistente del autor del Evangelio de Juan), o bien, entre el mundo luminoso y perfecto del pléroma en el que se despliega el λόγος preexistente y el mundo de las tinieblas (Evangelio de Juan), o como el mundo afectado por la materia, considerada el origen del mal (gnósticos) o por la encarnación del alma en ella (Plotino). En este sentido, lo *dia-bálico* marca un hito entre el cuarto y el quinto eón precisamente por estas contradicciones.

Entonces nace una comunidad hermenéutica que mantiene viva y vigente la doctrina. Los gnósticos, los cristianos y los neoplatónicos son ejemplos de estas comunidades que buscan regresar al *pléroma* mediante la elevación exegética y el conocimiento. Por más que las Sagradas Escrituras judeocristianas o los *Diálogos* de Platón tengan orígenes y objetivos muy distintos (Trías los distingue como profético-sofiológica y la poético-filosófica, respectivamente), hay un entrecruzamiento o convergencia entre ellos, sus métodos y sus concepciones del cosmos. Filón de Alejandría es el primero en expresar esta síntesis, ubicando las Formas platónicas como pensamientos de Dios a través de los cuales se profiere su palabra. Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo, por su parte, conciben los *Diálogos* de Platón, la metafísica aristotélica, los dichos de Heráclito y las matemáticas de Pitágoras como textos sometidos a las claves hermenéuticas de este eón, pues ahí se revela lo divino, las emanaciones. Mientras en el cuarto eón el tema determinante es el descenso de lo sagrado hasta su manifestación como símbolo manifiesto, aquí es lo opuesto: se produce el giro del símbolo manifiesto “hacia arriba” (la ἐπιστροφή plotiniana); del sentido exotérico de la palabra se pasa a las claves esotéricas de ella.¹⁴⁹

Hasta aquí estamos de acuerdo con Eugenio Trías, dado que el filósofo de Calcis es expresión de la descripción histórico-fenomenológica del filósofo español. Lo es en tanto que la filosofía que traza Abamón es una hermenéutica de la filosofía clásica, en especial (aunque no limitada a ella) de la de Platón. En los capítulos anteriores se ha demostrado que diversos temas del *De Mysteriis* aparecen ya pincelados en los *Diálogos*, según quiere convencernos el sirio. Y si bien no hay un Salvador como en la tradición judeocristiana, sí es cierto que existe un interés por regresar a las emanaciones superiores, y que este ascenso, como veremos

¹⁴⁹ Trías, *La edad*, 233-237.

en este capítulo, tiene como meta la salvación del teúrgo y de la sociedad imperial en su conjunto.

Pero tropezamos con la interpretación del español cuando, por ejemplo, declara que “un dualismo pesimista atraviesa, pues, este eón, incluso entre aquellos que más trabajan por evitarlo (Plotino, o san Agustín)”, lo que tiene por fuerza que culminar en la religión gnóstica “perfecta”, el maniqueísmo. Arriba, en el apartado 1.3.1, en el que analizábamos la teoría del alma, coincidíamos en lo expuesto por Gregory Shaw, para quien, en efecto, gnósticos y Plotino conciben al cosmos de forma pesimista. Pesimismo que giraba en torno a la materia, sustrato de lo sensible, que es demonizado al concebirla como origen del mal. En contraparte, la filosofía del *Sobre los misterios* es más bien optimista: es indispensable que el alma descienda para que el regreso al Uno sea posible. La teúrgia no puede funcionar si no se “abraza”, por así decir, lo material, que es a su vez expresión de lo sagrado. Si el cosmos todo proviene de los dioses, y, como vimos en el capítulo dos, en potencia lo divino puede manifestarse en cualquier lugar y ser vivo, para nada es el mundo físico origen de todos los males. Hecha esta aclaración podemos continuar.

¿Dónde está, pues, la razón por la que recuperamos toda esta teorización de Trías? Esencialmente en los siguientes puntos: en primer lugar, que el ritual es una simbolización ubicada en la frontera entre el cerco hermético y el cerco el aparecer; en segundo lugar, que el marco de la teúrgia y del ritual jambliqueanos es el de la hermenéutica de los textos “sagrados”, en este caso, de las teologías egipcias, sirias, caldaicas y grecorromanas, así como la filosofía de Pitágoras o Platón; en tercer lugar, que la ejecución del ritual implica, asimismo, las demás categorías que Trías descubrió, y que quien esto escribe podría clarificar de la siguiente forma:

- a) Materia: conforma el mundo entero, pues desde los guijarros hasta el Sol, como vimos, hay huellas de lo divino (σύντθημα, σύμβολον, σημεῖον), que tanto manifiestan lo sagrado como conforman el vehículo por medio del cual se asciende a lo sagrado.
- b) Cosmos: el acontecimiento de esto sagrado en el mundo es ordenado, cortado y delimitado en el templo, la ciudad, el oráculo, el santuario o el Imperio. Sólo se pueden llevar a cabo rituales en los lugares asignados.
- c) Testigo: la materia y el cosmos crean el escenario dentro del cual se manifiesta lo sagrado frente al ser humano-testigo. Apolo habla en Delfos, los dioses asisten al banquete

sagrado de los *lectisternia*, Zeus promete sus dones a cambio de los sacrificios hechos en su altar.

- d) Esta relación presencial permite la expresión del *λόγος* sagrado que luego es puesto por escrito como palabra revelada. Para el neoplatonismo, la Palabra se encuentra en los mitos, en los filósofos y en las teologías orientales.
- e) La Palabra está sujeta a interpretación, y captar su correcto sentido es lo que permite la ascensión. Para la escritura del *Sobre los misterios* fue necesario estudiar diversas fuentes para encontrar las claves con las cuales es posible explicar y justificar los rituales, que son producto de una larga historia.
- f) Pero lo Uno siempre se mantiene inefable, indescriptible, y de Plotino en adelante los filósofos aceptan esta premisa; ni siquiera las claves hermenéuticas pueden penetrar su sentido. Jámblico por eso establece que con la razón puede hacerse la anhelada regresión, dada la separación epistémico-ontológica entre lo Uno y nosotros.
- g) Dada esta imposibilidad, el símbolo que permite la efectiva conjunción entre lo hermético y el aparecer son el ritual y la teúrgia, los que, por medio de su ejecución, permiten que los dioses lean las contraseñas ocultas en todo el aparato cultural y actúen sobre nuestra alma para ascender a la totalidad, al conocimiento de la providencia divina y a la purificación de uno y del conjunto social.

Si esta aplicación de la teoría de Trías es correcta, entonces puedo leer con toda justeza al ritual y a la teúrgia del *De Mysteriis* como los símbolos a partir de los cuales se articula toda su filosofía de la religión. El ritual es el símbolo triático que rompe el límite entre el cerco del aparecer y el cerco hermético, la forma en que lo sagrado mantiene su inefabilidad a la vez que comunica con y actúa en las personas; es la clave hermenéutica para acceder al *λόγος*: no es ni la razón, ni la palabra de Platón, ni los dichos de las teologías egipcias. El ritual y la teúrgia son las llaves con las cuales nuestro autor lee a la filosofía y la teología anteriores a él. Ellos son sólo una parte que explica y comprende lo que ocurre dentro del ritual, pero, se conozca o no este hecho, el símbolo es echado a andar con la acción del rito. Es el símbolo que expuse como hierofanía, el símbolo que es manifestación simbólica pero que, en este apartado, entenderemos como la contraseña que se activa en el momento en el que el sacerdote y el teúrgo hacen el oficio divino. El símbolo aquí es más que una marca, es la vía por la que los dioses nos purifican y nos elevan al Uno.

Esto es lo que lo distingue de la filosofía presocrática, de la platónica, de la helenística y aún del neoplatonismo plotiniano y porfiriano. El ritual es puesto sobre la mesa, es cuestionado, listo para diseccionarse. No obstante, esta disección no es una biopsia que informe por qué ha muerto el ritual o por qué Porfirio le ha dado el tiro de gracia en su *Carta a Anebo*. Es una que tiene por mor entender cómo funciona y por qué vale la pena seguir conservándolo, a pesar de los constantes ataques de diversos críticos de la religión imperial, sea por cuestiones religiosas, morales o filosóficas. Si la tradición nunca se equivoca, ¿cómo conciliarlo con los postulados de Platón? ¿Cómo encontrar una clave hermenéutica que fundamente todos los rituales, independientemente de su origen, la lengua que se use y los ejecutores de los mismos? Todas son cuestiones que resolveremos en este apartado.

He caminado con Trías para lograr entender todo el aparato teórico detrás del análisis del ritual en el *De Mysteriis*. El español ha descubierto categorías que convergen y se entrecruzan todo el tiempo en la historia de las religiones de Occidente. Jámblico lo hace en otros términos, sorprendentemente similares, como lo es entender el ritual como una forma de simbolización activa, lo que denomino “cópula divina”, muy parecida a la idea de performatividad. Amén a todo este aparato, es momento de voltear nuestra mirada al modo en que se aborda el problema de los rituales y la tipología que elabora de ellos. Es aquí donde podremos encontrar la mayor originalidad de nuestro filósofo; me refiero a la elaboración teórica que enarbola para darle sentido y explicación a las prácticas religiosas de su tiempo.

3.2 Los ejecutores del ritual

3.2.1 Teúrgia y taxis

Comenzábamos este estudio aludiendo a la preocupación más urgente de Abamón: los griegos desprecian y abandonan las tradiciones antiguas. El afán de novedad provocaba que los griegos descuidaran las cosas de la religión. A este problema se sumaban los cuestionamientos que hacían los cristianos contra las estatuas, los rituales y los dioses; e incluso algunos neoplatónicos, como Porfirio, habían puesto sobre la mesa la aparente contradicción entre ser filósofo, es decir, considerar a los dioses absolutamente buenos e inmortales, y participar en rituales en los que se usaban materiales que por su naturaleza eran incompatibles con la divinidad; Porfirio pone por caso la exhibición de un falo y la

pronunciación de insultos en determinados espacios. Por eso considera urgente tratar de encontrar alguna explicación a las prácticas rituales del Imperio.

Cabe hacer un par de aclaraciones. Algunos señalarán que Jámblico no habla de los rituales cívicos, sino de la teúrgia. Súmese a esto que se desconoce por completo cuáles eran las prácticas que estaban integradas dentro de este concepto. En primer lugar, no nos queda ningún texto que nos informe a detalle en qué consistían estas prácticas; en segundo lugar, Abamón considera que sólo los expertos de lo sagrado deben efectuarlos, lo que explica que, quizá, ni siquiera haya ideado un tratado al respecto; en tercer lugar, y relacionado con lo anterior, aprecia las tradiciones antiguas y él mismo declara echar mano de diversas teologías egipcias para hacer su estudio. Si las dos primeras dificultades nos presentan una brecha insalvable, la tercera consideración nos abre una cuarta posibilidad: el autor no pretende innovar en ningún lado ni hacer una descripción de los rituales porque su afán es fundamentar y explicar los rituales que ya existen. Resultaría una contradicción sostener que quisiera reformar prácticas existentes o idear unos nuevos. ¿Qué sentido tendría entender su crítica a los griegos amantes de lo nuevo si él mismo propusiera novedades? No puede ser, por cierto.¹⁵⁰

Para algunos como Crystal Addey, esta interpretación sería errónea, pues, según ella, la filosofía y las virtudes morales son prerequisites para ser teúrgo.¹⁵¹ Cita un pasaje (*Myst.* 2. 11; 98.6-10) en el que Abamón habla de que es necesario que nuestros pensamientos preexistan con todas las mejores disposiciones del alma y nuestra pureza como causas auxiliares. Pero antes, en ese mismo pasaje, explicita que el acto teúrgico tiene validez con o sin pensamiento. ¿Por qué la autora cree ver aquí la obligatoriedad de la filosofía? “Los símbolos mismos realizan su propia obra por sí mismos [y no], *con el estímulo de nuestro pensamiento...*” El error hermenéutico de Addey reside en tres problemas: primero, considerar que la teúrgia es algo aparte, porque más adelante menciona que los rituales de las religiones mediterráneas y orientales conforman elementos importantes de la teúrgia¹⁵² y

¹⁵⁰ En adelante llamaré la atención que no hagamos distinciones entre ritos griegos, romanos y egipcios, y que incluso usemos ejemplos romanos para el análisis del sacerdote egipcio “Abamón”. Las razones se deben a que el proceso de integración, que comienza en el siglo I, impide que podamos distinguir con claridad “lo egipcio” de “lo griego” y que, en última instancia, no tenga sentido seguirlo haciendo. Ver Olof Gigon, *La cultura antigua y el cristianismo* (Madrid: Gredos, 1970), 106.

¹⁵¹ Addey, Crystal, *Divination and Theurgy in Neoplatonism* (Farnham: Ashgate, 2014), 26-7.

¹⁵² Addey, *Divination*, 33.

no, como creo, usos y contextos distintos de teúrgia; segundo, recurrir indistintamente al *De Mysteriis* con los textos pitagóricos;¹⁵³ tercero, esta confusión nace de la distinción moderna entre religión y magia, que heredamos de Frazer y su *Rama Dorada*. Abamón utiliza teúrgia como englobando a ambas, aunque distinguiendo una “alta teúrgia” que se opone a la de los magos ramplones. Dicho esto, no hay una distinción radical entre la adivinación y los rituales, ambos son “teúrgia”.¹⁵⁴

Ilinca Tanaseanu-Döbler, profundiza en el hecho de que teúrgia y ritual no tendrían por qué entenderse como cosas aparte. Ella fundamenta esta postura echando mano de los *Oráculos Caldeos*, la *Epístola a Anebo* de Porfirio y la *Respuesta de Abamón*.¹⁵⁵ El concepto de teúrgia (θεουργία) proviene de los *Oráculos Caldeos*, que Jámblico utiliza junto con teúrgico (θεουργική). Pero en diversos pasajes también se refiere a ella como τέχνη, arte o técnica, (*Myst.* II. 10; 91. 7), ἐνέργεια, acto (*Myst.* III. 20; 149. 2), así como otros conceptos que usa como sinónimos de teúrgia, como la teúrgia hierática, ἡ ἱερατική θεουργία (*Myst.* VIII. 4; 267. 7), el arte de los trabajos divinos, ἡ τῶν ἔργων τέχνη (*Myst.* I. 9.; 7. 33) entre muchas otras variantes. Lo que queda claro es que las palabras más usados son teúrgia y hierática. Lo que hace nuestro autor es retomar el primero de los *Oráculos Caldeos* para conectarlos con el arte hierático de Egipto, es decir, los rituales de los sacerdotes egipcios. ¿La razón? Porque fue Porfirio quien dirigió su carta a Anebo, un sacerdote egipcio, dinámica que Jámblico sigue usando el nombre de Abamón. Los griegos, además, ya tenían tiempo de usar el cliché de que los egipcios eran un pueblo sabio.¹⁵⁶ Por último, usa ἡ τῶν ἔργων τέχνη para relacionarlo a la filosofía griega, pues en el *Banquete* de Platón, Diotima describe que la naturaleza de los demonios es ser intermediarios entre los dioses y la humanidad. “A través de él [el demon] funciona toda la adivinación y el arte de los trabajos divinos [ἡ τῶν ἔργων τέχνη] relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y magia” (Pl. *Smp.* 202e-203a).

¹⁵³ Por ejemplo, en *Divination*, 189-199.

¹⁵⁴ John Dillon, “Iamblichus’ Defence of Theurgy: Some Reflections,” *The International Journal of Platonism*, núm 1, año 1 (abril 2007): 30-41.

¹⁵⁵ La siguiente tesis, así como los pasajes citados, se encuentran en Tanaseanu-Döbler, *Theurgy*, 97-99.

¹⁵⁶ La tradición griega atribuía el origen de la sabiduría a los orientales. Plutarco incluso aseguraba que el primer poeta, Homero, y, el primer filósofo, Tales de Mileto, habían aprendido de los egipcios que el agua era el elemento que daba principio y origen de toda cosa (Plu. *Moralia*. VI. 364 d-e).

Lo que el análisis revela es que estos tres usos se conectan con los tres tipos de lenguaje de Abamón: el filosófico en técnica, el teológico en hierática y el teúrgico en teúrgia. Cada pasaje citado y cada uso alude a un lenguaje distinto, dependiendo del tema tratado, tal como anuncia el abrir su respuesta a Porfirio. De modo que la ingeniosa contestación busca conectar tres tradiciones que gozaban de prestigio entre los pueblos orientales, el neoplatonismo y los propios griegos.¹⁵⁷ Por eso la teúrgia es tanto técnica, τέχνη, como ciencia (ἐπιστήμη) es decir, “un cuerpo sistemático de conocimiento y *expertise*, con diferentes divisiones que el practicante debe apropiarse completamente, con el fin de obtener maestría de toda esta arte”¹⁵⁸ Pero si damos otro paso, diremos que nuestro autor establece una relación entre la teúrgia y las prácticas rituales existentes. Cuando Porfirio escribe su carta, él ya establece los rituales en cuestión, los cuales consisten en la amplia gama de prácticas griegas y egipcias, tanto públicas como privadas, “de modo que Jámblico no tiene oportunidad de presentar y defender una nueva y distintiva colección de rituales.”¹⁵⁹ Así, pues, la teúrgia alude más bien a una práctica antes que a un saber, si bien uno y otro se complementan.

El segundo concepto que se desprende de lo anterior, y que, por tanto, debemos tener en mente, es el de τάξις, orden. Si la teúrgia es una ἐπιστήμη y una τέχνη, implica que no todos están facultados para hacerlo, sino el teúrgo solo. Así lo expresa nuestro autor:

Ahora bien, si lo que se invoca y es puesto en movimiento en los ritos fuera simple y de un solo rango, simple sería también necesariamente el modo de los sacrificios; pero si ningún otro es capaz de abarcar la multitud de poderes que se despiertan cuando los dioses descienden y se mueven sólo los teúrgos, por su experiencia práctica, conocen esto exactamente, ellos solos pueden conocer también cuál es el cumplimiento del arte hierática, y saben las omisiones, por pequeñas que sean, y subvierten toda la obra del culto [...] (*Myst.* V. 21; 229. 10-230. 11).

No es que cualquiera pueda invocar o sacrificar a los dioses como mejor le venga en gana. De lo que se trata, más bien, es que un experto que conoce a los dioses, su naturaleza, su relación con el mundo, sus funciones, sus propiedades, sus limitaciones, sus nombres, entre

¹⁵⁷ Ver Tanaseanu-Döbler, *Theurgy*, 99.

¹⁵⁸ Tanaseanu-Döbler, *Theurgy*, 100.

¹⁵⁹ Tanaseanu-Döbler, *Theurgy*, 101.

muchas otras cuestiones, sea el autor de los actos privados y públicos consagrados a los dioses a fin de no cometer errores que puedan anular el rito u ofender a la divinidad.

En otro pasaje (*Myst.* IX. 10) es claro que los démones, de acuerdo con su jerarquía, demandan rituales distintos. Un ejecutor de rituales que ignora estos escalafones no puede ofrecer los rituales convenientes a la naturaleza de cada dios. Tampoco son admisibles equivocaciones ni tropiezos, pues el arte sagrado puede fallar o hasta ofender a las divinidades (sensibilidad que, por cierto, no era solo filosófica, sino común a todos los habitantes del Mediterráneo). ¿Y qué pasa con los expertos que no son neoplatónicos, digamos un mago persa, un flamen romano o un sacerdote egipcio? Ellos deben atender a la tradición. Al igual que como vimos las hierofanías y la mimesis en el arte religioso de Egipto, los dioses mismos imprimieron símbolos en el cosmos, lo que a su vez permite que los seres humanos practiquen una mimesis que se acerque lo más posible a la naturaleza de los dioses:

[El culto] imita el orden de los dioses, tanto el inteligible como como el del cielo. Posee medidas eternas de lo que existe y signos admirables, en tanto que fueron enviados aquí por el demiurgo y el padre de todo, por los cuales incluso lo inexpresable se expresa a través de símbolos misteriosos, los seres informes se ven domeñados en formas, lo superior a toda copia es reproducido por medio de copias, y todo alcanza su cumplimiento. A través de una sola causa divina, la cual está tan separada de las pasiones que ni la razón puede entrar en contacto con ella. (*Myst.* I. 21; 65. 4-11)

Aunque para nuestros tiempos es evidente pensar en que fueron seres humanos los que elaboraron estos rituales, no lo es así para los *homini religiosi*. El cosmos, que revela lo sagrado en virtualmente cualquier cosa, “muestra” pautas a las personas para que ellas imiten el orden divino y establezcan los rituales convenientes. Hechas estas aclaraciones en torno a la teúrgia como disciplina y a la *τάξις* como orden, toca analizar cómo es que se entiende el ritual en el *De Mysteriis*.

3.2.2. Los expertos de lo sagrado

Aquí se nos presenta un dilema aparentemente contradictorio en los textos de Jámblico. ¿Quiénes son los expertos de lo sagrado? Es decir, ¿quiénes están facultados para llevar a cabo los rituales con su *τάξις* correspondiente? La *Respuesta* distingue tres tipos de personas (*Myst.* V. 18; 223. 8-224. 4): el rebaño humano que sigue a la naturaleza; los elevados, que se sirven el poder intelectual y sobrenatural, es decir, que se elevan al Intelecto sin mezcla y

que son incluso superiores a los poderes naturales; y los intermedios entre ambas categorías, que llevan una vida mixta. ¿A qué se refiere con rebaño humano? ¿Se refiere al gran grueso de la población imperial, es decir, desde los esclavos hasta los aristócratas? Y los problemas se hacen más difíciles cuando pensamos en las dos categorías faltantes. ¿Se refiere a los filósofos y a los teúrgos? ¿Y quiénes son esos teúrgos? ¿Son necesariamente filósofos que aprendieron este arte, o son los sacerdotes? ¿O se refiere acaso a sacerdotes que estudian filosofía, como eran común entre los egipcios de la época?

Clarke, Dillon y Hershbell insinúan, muy de pasada en la nota trescientos veintiséis de su traducción, que probablemente esté haciendo una distinción entre los filósofos (intermedios) y los filósofos-teúrgos (elevados), para dar una cachetada con guante blanco a Porfirio, quien preponderaba el papel de la filosofía por encima de la teúrgia.¹⁶⁰ Por otro lado, si para el filósofo de Calcis en el estrato más alto de la jerarquía humana a los sacerdotes y teúrgos, en otros de sus tratados, como la *Vida pitagórica* y el *Protréptico*, parece preferir al filósofo como el que mejor es capaz de hacer el regreso a las emanaciones superiores. En dichos textos, no entiende al culto como el uso de símbolos que están unidas ontológicamente a los dioses y que permiten el contacto con ellos, sino como una comunicación entre los dioses y un modo de representación de los procesos cósmicos y sus estructuras. Incluso se refiere a la teúrgia con conceptos que remiten a los misterios y al orfismo, y no con todo el vocabulario técnico del *De Mysteriis*.¹⁶¹

El problema, como expuse en la introducción, es que la mayoría de los estudiosos conciben los escritos que nos quedan de Jámblico como toda una unidad de pensamiento. Así, el estudio que hemos citado de Gregory Shaw y el de Crystal Addey, tratan de encontrar cierta coherencia de pensamiento entre el *De Mysteriis* y los textos “pitagóricos”. Sin embargo, no debemos de olvidar que nos han llegado de sus escritos, y cada uno de ellos tiene objetivos y métodos distintos. Si bien la religión fue un aspecto central en todos ellos, el énfasis se pone en aspectos disonantes. Por ejemplo, en la *Vida Pitagórica* y el *Protréptico*, Pitágoras nos aparece como el filósofo *par excellence*, que sintetiza todos los saberes de Egipto y los misterios de Orfeo para transmitirlos en clave griega (filosófica y religiosamente hablando). En el *De Anima*, toca el tema de la teúrgia, pero sólo cuando aparecen en sus

¹⁶⁰ Ver nota en la página 257 del *On the Mysteries*.

¹⁶¹ Tanaseanu-Döbler, *Theurgy*, 116-117.

análisis de Platón, sin colocarla en el centro de su argumentación. Opuesto a estos enfoques, en el *De Mysteriis*, como vimos, la define como una ἐπιστήμη y τέχνη y en la que ella no aparece como una vía, sino como la única para purificar el alma.¹⁶² Dado que el presente estudio es una hermenéutica del tratado de *De Mysteriis* desde la filosofía de la religión, la respuesta es sencilla: el teúrgo se eleva por encima de cualquier práctica filosófica. No por nada su autor se hace pasar por un sacerdote egipcio y le contesta a Porfirio siempre ostentando este título.¹⁶³

La aparente sencillez de esta respuesta necesita de varios matices. En primer lugar, a diferencia de sus escritos filosóficos, el objetivo en esta larga respuesta Porfirio no es enseñar filosofía ni invitar al estudio de Pitágoras, sino hallar un sentido en la ejecución de rituales de todo tipo, desde los más prosaicos hasta los más elevados. A nivel de hipótesis, puede pensarse que el *De Mysteriis* fue concebido para ser leído y escuchado por un público amplio, desde los filósofos de otras corrientes hasta cristianos y teólogos orientales. Lo que buscaba Jámblico, aunque no lo mencionara explícitamente, quizá fuera encontrar una comunidad que permita la coexistencia entre diversas tradiciones de pensamiento, poniendo coto a los epicúreos, para quienes los dioses no por los asuntos humanos, y a los cristianos, que renegaban de los dioses. Que en sus consideraciones filosóficas dé peso al filósofo antes que al teúrgo, se debe a que en ellos el interés está volcado a ilustrar vidas insignes en los que se conjuntaban filosofía y religión, no a defender los usos religiosos ante sus críticos. Hecha esta aclaración, podemos continuar con nuestra inquisición, ignorando, de momento, lo que dicen los otros escritos.

Ahora bien, ¿cómo decidir qué ritos son teúrgicos y cuáles no? Para Jámblico, son teúrgicos los rituales cívico-imperiales.¹⁶⁴ No obstante, la injerencia en la aceptación de los cultos no estaba en manos de los filósofos, sino de varios colegios sacerdotales del Imperio romano. Para comprender mejor este fenómeno, es necesario caracterizar al sacerdote tal como se lo concebía en la antigüedad grecorromana. Los sacerdotes no eran una casta, como

¹⁶² Ver Tanaseanu-Döbler, *Theurgy*, 133-134.

¹⁶³ José Molina ha señalado que Porfirio había comenzado este “juego”, inocente o perverso, de escribirle a un sacerdote egipcio. Jámblico acepta esta dinámica, e incluso señala la prominencia del sacerdote sobre el filósofo. José Molina Ayala, *Racionalidad y religión en la antigüedad tardía* (Ciudad de México: UNAM, 2012), 118.

¹⁶⁴ Hace un par de años estudié al aparato sacerdotal romano y los criterios con los que algo era tildado de *religio/pietas* o, por el contrario, de *superstitio*. Jiménez Yáñez, “*Exitiabilis*”, 74-109, estudio que parafraseo en las siguientes líneas.

ocurría en Egipto, sino más bien un cargo público que podía ser detentado por cualquier miembro de la clase senatorial y que duraba toda la vida.¹⁶⁵ Se dedicaban a los actos públicos o privados, y de estos numerosos cargos de índole religioso, destacaban el Pontífice Máximo, quien cuidaba las fiestas, el calendario, la elección de las vestales (vírgenes que cuidaban el fuego de Vesta) y del *flamen dialis* (encargado del culto a Júpiter Óptimo Máximo). Asimismo, existía un colegio de augures, que leían el vuelo de las aves para vaticinar, así como los *quindecemviri*, guardianes e intérpretes de los Libros Sibilinos en Cumas, donde supuestamente ya se habían predicho las grandes calamidades del Imperio y las recetas para calmarlos o expiarlos. Véase, entonces, que los sacerdotes organizaban los cultos, pero también tenían en sus manos la lectura del futuro.

Algunas ceremonias eran llevadas a cabo por los magistrados de la ciudad (cónsules, ediles, censores o pretores) o por el emperador mismo, que, desde Augusto, era también el pontífice máximo. Pero siempre se encontraba a su lado el experto de lo sagrado que indicaba al político o militar los pasos, los gestos, los rezos y otras minucias para performarlo correctamente. En caso de que se cometiera algún error u omisión, el sacerdote hacía los ritos necesarios para expiar la falta y repetir el ritual de forma correcta. Era también muy importante la participación de todos. Aunque el cónsul o el emperador, ayudados por los sacerdotes, eran el centro del sacrificio y la plegaria, todos, hombres y mujeres, esclavos, libertos y libres, debían asistir a la ceremonia. Se pedía de ellos la presencia silenciosa y respetuosa del acto, sin los cuales la ceremonia perdía toda efectividad.

Hasta aquí todo funcionaba bien. El problema aparecía cuando el Imperio comenzó a crecer en tamaño y a conquistar a diversos pueblos con sus respectivos idiomas, ritos y dioses. Cuando algún magistrado con mando de tropas se encontraba con una divinidad extranjera, recurría a dos tipos de rituales para integrar a este dios al culto público: la *interpretatio* y la *evocatio*, donde la segunda consistía en una “traducción” del dios ajeno a uno conocido. Este fue el proceso típico que utilizaron los romanos para los dioses griegos, o como hicieron Julio César al hablar de los dioses celtas (*De bello gallico*. VI. 17) y Tácito de los de los germanos (Tac. *Germania*. 43. 4). En el segundo caso, el ejecutante evocaba al dios enemigo para prometerle regalos, templos y rituales en Roma, mejores que los que recibía de su pueblo.

¹⁶⁵ Aunque la *Lex Ogulnia* facultaba a los plebeyos para ingresar al pontificado, rara vez se cumplió esta disposición. La norma era ver a élites aristocráticas en los puestos religiosos. Jean Bayet, *La religión romana* (Madrid: Cristiandad, 1984), 115.

Así hizo Camilo, quien evocó a Juno Regina antes de destruir la ciudad de Veyes (Liv. *Ab urbe*. V. 21). No obstante, los romanos respetaban los cultos locales y no variaban nada de ellos porque no negaban la eficacia de los actos ni la existencia de los dioses. Acaso se exigía de los indígenas que elevaran plegarias a dioses de la Tríada Capitolina, a la diosa Roma o a alegorías de la Paz, para que éstos se integraran al conglomerado político romano.

De todos modos, había casos en los que algún dios demandaba rituales demasiado exagerados, como el sacrificio humano que practicaban celtas y germanos (e incluso los mismos romanos en época monárquica y republicana), y que fue prohibido por decreto senatorial en el 97 a.C. en todos los territorios de Roma. *Superstitio* incluía estos rituales excesivos, pero también “innovaciones foráneas” como la genuflexión, tan practicada por los súbditos de los reinos orientales; la reverencia excesiva, como arrodillarse o humillarse; el miedo a las cosas desconocidas; o, como recordaba en capítulos anteriores, el adorar a animales como se hacía en Egipto, etc. Para el hombre romano, quienes se inclinaban más a estas cuestiones eran las mujeres y los bárbaros, las primeras por ser fácilmente manipulables y los segundos, por ser personas incivilizadas. Así, quienes detentaban la facultad de aceptar cultos o no eran el Senado y sus magistrados-sacerdotes.

También presentaban problemas algunas religiones místicas o en los que los sacerdocios locales se negaban a anexionarse al aparato estatal del Imperio. En algunos casos la inclusión fue fácil: tras la conquista de Egipto por parte de Alejandro, los sacerdotes egipcios reconocieron a la nueva dinastía de los Ptolemidas como legítima. Cuando Octavio orilló al suicidio a la última de las faraonas, Cleopatra VII, los sacerdotes reubicaron su lealtad al emperador, reconociéndolo incluso como dios vivo. Pero otros ejemplos fueron un verdadero dolor de cabeza, como los druidas en las Galias. Como no se dudaba del poder que pudieran tener estos grupos, lo que hacía el Senado era proscribir tales usos y perseguir y hasta ejecutar grupos religiosos o sacerdotales que se negaran a integrarse o que, por su secreto, provocaran miedo en las élites, que no tenían control sobre sus acciones. Los *Bacchanalia* del año 186 a.C. escandalizaron a los romanos porque mezclaban hombres y mujeres, se bebía vino, se hacían reuniones secretas y, según se llegó a creer tras un arranque de histeria colectiva, se despedazaba a los asistentes y se les comía. La persecución a los cristianos seguía lógicas parecidas: un sacerdocio que actuaba con independencia, el secreto

de las reuniones, y los rezos elevados al emperador, aunque todos cargados de buenas intenciones provocaron desconfianza en las autoridades.¹⁶⁶

¿Será que Abamón rechaza supersticiones tal y como se entendía en la religión estatal? Es probable que sí. No puedo imaginarlo defendiendo el sacrificio humano, que contraviene a su compleja metafísica antropocentrada; tampoco olvidemos que él mismo se esfuerza por distinguir a los teúrgos de los magos falsos, lógica que se circunscribe a la sensibilidad religiosa grecorromana, como se ve en (Iamb. *Myst.* III. 31): mientras que el teúrgo se hace honesto de costumbres, se libera de las pasiones y el desorden, y purifica las maneras impías y ateas (τῶν τε ἀθέων καὶ ἀνοσίων τρόπων), los falsos teúrgos se unen a espíritus malos, por la debilidad de sus acciones o de su falta de poder, o a causa de las manchas con que cargan, y, llenos de la peor inspiración, se hacen malos e impíos, llenos de placeres desenfrenados. ¿Será que estos malos teúrgos abarcan no sólo a los magos, sino a sacerdotes que llevan a cabo rituales excesivos? Es una posibilidad que no debe desecharse.

Resumamos ahora las consideraciones para llegar a una conclusión. Resolvimos que la teúrgia no es una disciplina aparte ni un diseño de rituales novedoso, no por la ausencia de escritos que nos especifiquen en qué consisten, sino porque hacerlo implicaría una contradicción en el pensamiento de Abamón. La teúrgia es entonces una ciencia (ἐπιστήμη) y una técnica (τέχνη) cuyo fin es la correcta ejecución del ritual, tanto en sus pasos como en su adecuación al arconte, héroe, démon, ángel, dios o diosa al que se está invocando. Bajo estas dos premisas, es muy difícil pensar que esté hablando de un filósofo; todo parece apuntar, entonces, que el teúrgo es cualquier sacerdote que goce de algún prestigio, sobre todo el de la antigüedad y el respeto a la tradición, cosa que no pasa con las *superstitiones*. Y, de todos modos, nuestro autor parece aún más abierto en torno a las prácticas orientales. Allí donde el romano veía pura superchería, Abamón encuentra verdaderas muestras de sabiduría y de mimesis divinas, quizá incluso más loables que toda filosofía. Ya analizamos el caso de las estatuas y de las imágenes egipcias. El teúrgo es tanto el sacerdote romano como el egipcio, el augur, el pontífice máximo, el *flamen dialis* o los magos persas. Por esto le contesta de manera irónica a Porfirio: “Nosotros los sacerdotes, en verdad, en absoluto

¹⁶⁶ Con todo, no debe de pensarse que la religión romana fuera intolerante. En realidad, dado el número tan bajo de magistrados (ca. 200 personas), las supersticiones eran toleradas. Solamente en casos graves era que las autoridades se veían forzadas a tomar cartas en el asunto.

hemos aprendido de los dioses nada según este razonamiento, *ni con razón tú nos interrogas en la idea de que sabemos algo más, si en nada nos distinguimos de los demás hombres* (*Myst.* I. 8; 28. 8-10). Sí, es cierto que aquí hay dos lecturas: “nosotros” en tanto que sacerdotes egipcios, pero también es posible leerlo como los sacerdotes en general.

Pero igualmente el *pater familias* es una especie de teúrgo. El padre de familia era el que ejecutaba los rituales domésticos con la *τάξις* indicada, algo que se aprendía de padres a hijos, y él también conocía los pasos para corregir posibles errores. O el asunto de los libertos, que eran quienes cuidaban los rituales consagrados a la familia imperial desde tiempos de Octavio Augusto. El asunto aquí sería más bien distinguir entre diversos tipos de teúrgo, más que en sus otras ocupaciones o en su jerarquía social. Cuando hablemos de los rituales y su tipología quedará más claro. Lo importante a señalar es que un padre de familia que vela por la seguridad de su *οἶκος/domus* recurre a rituales distintos de los que es capaz un sacerdote egipcio, o de los que puede hacer un sacerdote que hace hermenéutica de su propia tradición para hallarle un sentido aún más profundo que la simple ejecución.

Teniendo esto en consideración, y si el desarrollo que he seguido del *De Mysteriis* es correcto, parece ser que los sujetos pasivos en el ritual (la población que asiste a los cultos) son el “rebaño humano”, incluidos los filósofos que no indagan en torno al ritual o hasta lo cuestionan. Las categorías restantes hacen referencia a los teúrgos, pero cabe distinguir entre dos tipos, donde los menores serían los sacerdotes del Imperio (desde el *pater familias* hasta el magistrado), y los superiores, los teúrgos-filósofos-teólogos. ¿Por qué ampliar tanto el concepto de teúrgo? Porque los rituales funcionan por sí mismos dado que a) no fueron diseñados por los seres humanos, y b) los instrumentos, animales, objetos o cantos que usan y contienen dentro de sí símbolos inefables que son echados a andar con la acción ritual. En tanto que conocedores de la *τάξις* y la tradición, todos los sacerdotes de Roma son teúrgos; pero sólo el filósofo o el teólogo que ha hecho hermenéutica, o en palabras de Trías, el filósofo que somete a la Palabra heredada (la tradición filosófica, los mitos, las teologías orientales, etc.) a interpretación para hallar las claves hermenéuticas para dar sentido al ritual, está en mejores condiciones de comprender la compleja urdimbre de todo acto sagrado. Es más, la hermenéutica misma se nos presenta como otro acto teúrgico, según ha propuesto Algis Uždaviny:

[E]l ascenso a la verdad, que es alcanzado gracias a las contemplaciones, a los sacrificios noéticos y a las interpretaciones inspiradas de los símbolos, ayudan a establecer la meta-estructura hermenéutica de la filosofía como un discurso basado en el razonamiento sistemático y lógico. *Esta filosofía es coextensiva a los ritos sagrados*.¹⁶⁷

Dicho esto, resultan harto diferentes los sacerdotes de las magistraturas que los sacerdotes que se dedican a estudiar teologías y filosofías de diversas tradiciones. Y en este asunto resultan paradigmáticos los sacerdotes egipcios. En el apartado sobre los nombres como hierofanías, vimos que la idea de éstos como símbolos sagrados, o el que el cosmos entero sea una manifestación de lo Uno inefable, provienen de la tradición sacerdotal egipcia.¹⁶⁸ Aunque aquí ya estoy caminando en terreno pantanoso, es posible formular la hipótesis de que, idealmente, todo experto de lo sagrado tendría que tener un conocimiento mucho más elevado de las prácticas que ejecuta porque, en su propio entendimiento, él mismo conecta lo divino que hay en él con lo divino del cosmos. Ya veremos esto a detalle en el apartado siguiente. Baste decir aquí que en esta propuesta la filosofía sigue estando subordinado al acto teúrgico, pues la razón sola no es capaz de comprender ni de conectar con lo divino:

no llevaremos a cabo estos actos con el pensamiento, pues entonces su eficacia sería intelectual y producto nuestro, y ni una cosa ni otra es verdad. En efecto, sin que nosotros intervengamos con nuestro pensamiento, los símbolos mismos realizan su obra propia por sí mismos y el inefable poder de los dioses, con los que estos símbolos se relacionan, por sí mismo reconoce sus propias imágenes, pero no con el estímulo de nuestro pensamiento, pues en absoluto es natural que el continente sea puesto en movimiento por el contenido, ni lo perfecto por lo imperfecto, ni el todo por las partes. (*Myst.* II. 11; 97. 2-9).

Por eso es indispensable el trabajo de los dioses que actúan sobre el alma que ha ejecutado el ritual adecuadamente. A su vez, los expertos de lo sagrado se distinguen entre quienes siguen la tradición y entre quienes han comprendido que el cosmos es una comunidad (*κοινωνία*), y que probablemente aun los pueblos más bárbaros posean sabiduría en sus ritos,

¹⁶⁷ Algis Uždavinys, *Philosophy and Theurgy in Late Antiquity* (Ohio: Angelico Press/Sophia Perennis, 2014), 235. Hermoso Félix, María. “El filósofo y el teúrgo en el pensamiento de Jámblico: una metafísica del símbolo.” *Éndoxa*, núm. 35 (2015): 27-48 dice que “la actividad del teúrgo está fuertemente vinculada a esta potencia epistémica del símbolo [...]. El teúrgo toma su lugar propio en el pensamiento de Jámblico como figura que guía al hombre en la apertura del alma hacia el principio fundamental de la realidad. El símbolo se torna ahora un elemento central en esta *paideia* del alma que procura el teúrgo.

¹⁶⁸ Un largo e interesante estudio al respecto es el citado texto de Uždavinys, *Philosophy*, 204-228.

en sus teologías y en sus elucubraciones sobre los dioses. Se busca de generar comunidad en un siglo, el III, caracterizado por las guerras civiles, las pestes y las discusiones religiosas que fragmentan al Imperio.

Abamón habla de tres tipos de personas, y creo que ahora estamos en mejores condiciones de dilucidar a qué se refiere. Esta distinción ontológica tiene que ver con el tipo de ritual que debe realizar cada grupo humano, aunque no hay que pensar que los teúrgos más elevados estén exentos de realizar los ritos más pedestres. Debe quedar muy claro que un mismo teúrgo-sacerdote puede ejecutar cualquiera de los tres rituales: materiales, intermedios e inmateriales. Entonces, estas categorías son rígidas de abajo hacia arriba, y no al revés: el teúrgo ejecuta los tres tipos de ritos, pero el *pater familias* o el cónsul del Imperio, que no son sacerdotes, filósofos ni teólogos al modo egipcio, son incapaces de llevar a cabo los rituales noéticos porque no cuentan con el *expertise* adecuado. Asimismo, no hay que pensar tampoco que un ritual sea superior al otro, sino que a cada jerarquía humana le corresponde un tipo de acto sagrado. Desde el esclavo que asiste al rito público hasta el sacerdote que estudia los símbolos que imitan la naturaleza sagrada, son todos miembros de la comunidad, en la que cada cual participa de acuerdo con su posición social y/u ontológica.¹⁶⁹

Pero ¿y qué rituales conoce el teúrgo elevado que los de abajo no? Uždavinys sostiene que la hermenéutica misma es un ritual teorético. Explico por qué concuerdo con él. En el capítulo 2.3 mostré algunas imágenes que los egipcios elaboraban, y que Abamón explica a Porfirio. Este es un ejemplo de un ritual que requiere de un soporte material (la imagen) y de uno inmaterial, el pensamiento teorético. ¿Será éste un ejemplo de un ritual que corresponde a un “intermedio” entre el rebaño y los más elevados teúrgos? Es probable que sí.¹⁷⁰ En este ejemplo, además, subyace lo que quiero decir: de ninguna manera se llega a lo inefable si no es por el uso de tales tradiciones religiosas. Para Uždavinys, lo realmente original de Jámblico es: “[H]acer explícita la armonía inicial entre ritos divinos y conocimiento sacro

¹⁶⁹ Shaw critica a Smith el que haga distinciones entre “teúrgia alta” y “teúrgia baja”. En ello estamos de acuerdo, y por eso quiero enfatizar el hecho de que esta clasificación que hago no pretende darle mayor importancia a un ritual u otro. Todos son importantes por la eficacia que tienen en el espacio en que se ejecutan. Gregory Shaw, “Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus”, *Traditio*, año 41 (1985): 1-28.

¹⁷⁰ Gregory Shaw, *Theurgy*, 183-256, elabora su libro en función de la triple categoría de Abamón. El capítulo 15 aborda los rituales materiales, en los 16 y 17, los intermedios, y los 18, 19 y 20 los puramente intelectuales. El análisis de imágenes que recupero corresponde a la segunda categoría. Sin embargo

inspirado divinamente, el cual sólo gradualmente, y debido a interpretaciones psicológicas, cosmológicas y éticas, eran convertidas en una especie de discurso filosófico.”¹⁷¹

Siguiendo la propuesta del lituano puedo decir, entonces, que las personas más elevadas sean aquellas que son capaces de armar un discurso filosófico que trasciende a la religión misma. Visto así, Abamón nos presenta su teúrgia elevada que es su propia respuesta a Porfirio. Al escribirla y leerla frente a sus oyentes, no recurre a ningún ritual ni utiliza soportes físicos. Si bien comenzó ensayándose en ellos, ahora ha armado toda una filosofía que da nombre a lo innombrable. Si Porfirio no ha entendido nada, es porque se ha abrazado demasiado a la filosofía, y ha dejado de lado sus otros dos soportes, la teología y la teúrgia. Este es, me parece, lo que podríamos entender por teúrgia elevada, y no tanto unos rituales nuevos, aparte de los que conoce el Imperio.

Así, la importancia del teúrgo más elevado radica en que fue él el que hizo patente la superestructura que explica la ritualidad de los diversos pueblos del Imperio. Para Tanaseanu-Döbler, la mayor contribución de Jámblico va en ese sentido, “en desarrollar un marco teórico, una τέχνη y una ἐπιστήμη ritual que no están atadas a tradiciones diferentes, sino que las trasciende y las provee de un *expertise* esotérico aplicable en principio al correcto entendimiento y performance de todo acto cultural.”¹⁷² Y es justo aquí donde pongo el énfasis. El *De Mysteriis* se nos presenta aquí como una filosofía de la religión precisamente por esto, porque explica desde afuera, como un estudioso, un acto que sólo tiene sentido manifiesto para los creyentes. Lejos de burlarse, como hicieron los cristianos de su tiempo, lo que debía hacerse eran comprender cómo funciona un ritual y por qué esto es así.

3.3 Función y tipología de la teúrgia

3.3.1 ¿Cómo funciona el ritual?

La metafísica de Jámblico establece que la única forma de conectar con lo divino no es la razón, la diánoia, sino la teúrgia. La materia que da forma al cosmos no es el origen del mal, como creían, desde perspectivas distintas, los gnósticos y Plotino; todo lo contrario, el

¹⁷¹ Uždavinyš, *Philosophy*, 235.

¹⁷² Tanaseanu-Döbler, *Theurgy*, 101. Postura también compartida por Edward Butler, “Offering to the Gods: A Neoplatonic Perspective,” *Magic, Ritual and Witchcraft*, núm. 1, año 2 (verano de 2007): 1-20. Para él, “[N]eoplatonic philosophers did not invent their own rituals but sought rather to provide an explanatory superstructure for traditional pagan ceremonies.”

cosmos lleva en sí mismo las huellas ontológicas de lo divino, los συνθήματα, que posibilitan a su vez el regreso a las emanaciones superiores. Dicho esto, podríamos entender el proceso de todo acto teúrgico como sigue: los símbolos existen en potencia en la materia, en los templos, en los objetos, en los animales, etc. Pero para que éstos sean puestos en acto, el ser humano debe recurrir al ritual. Como he insistido ya, ni las hierofanías ni los rituales son creaciones humanas, sino que fueron diseñadas y reveladas por los dioses. Cada pueblo tiene a sus propias divinidades con sus respectivos actos teúrgicos, todos válidos mientras no caigan en la *superstitio*, concepto que indagamos arriba. Retomo una cita:

Si [los rituales] fueran sólo costumbres humanas y fueran sancionados por nuestras leyes, se podría decir que los cultos a los dioses son invenciones de nuestro pensamiento, pero en realidad es la divinidad la que nos guía, la que es así invocada en los sacrificios, y dioses y ángeles lo rodean en gran número; para cada pueblo de la tierra ha sido asignado por él un protector común, y cada santuario tiene uno propio. Los sacrificios dirigidos a los dioses tienen por inspector un dios, los dirigidos a los ángeles un ángel [y así sucesivamente]. Así pues, cuando ofrecemos los sacrificios a los dioses con los dioses como inspectores y ejecutores del rito sacrificial, a la vez, por una parte, es preciso venerar la ley del rito divino sacrificial y a la vez, por otra, conviene tener fe en uno mismo [...] y también observar la precaución conveniente, no sea que ofrezcamos algún don indigno a los dioses o no apropiado a ellos; en fin, recomendamos poner nuestra mirada por completo en todo lo que nos rodea, lo que hay en el universo [...] y ofrecer el sacrificio [a todos los seres divinos de acuerdo con su clase] de forma que les sea igualmente agradable, pues sólo así el rito podrá ser digno a los dioses que lo presiden (*Myst. V. 25*).

Sea, pues, que los ritos no son humanos. Entonces, ¿cómo se ponen en acto los símbolos? Recordemos lo que hemos revisado de la teoría de Eugenio Trías: el ritual mismo es el símbolo que da sentido a toda la filosofía neoplatónica que inicia Abamón, y esto porque el ritual es el momento en el que el cerco de lo sensible y el de lo hermético entran en comunicación plena. Lo sensible, que no es capaz de captar lo hermético, debe poner en acto esa contraseña que permanece siempre inactiva.

Podemos decirlo así: todo lo que hay en el cosmos tiene una huella ontológica de los géneros. Pero este símbolo se aparece primero a las personas, que están obnubiladas por la encarnación, como una manifestación de lo sagrado: revela por medio de signos, ruidos, objetos, deformidades, etc. El ser humano pasa de la sorpresa a la captura de eso que ha

percibido como distinto por medio de la mimesis, y ahí surge lo divino, la manifestación histórica y étnica de eso inefable. La delimitación del espacio sagrado, la selección del objeto a sacrificar, los gestos que performan dicho evento, la música y los bailes que lo acompañan no son de ninguna manera arbitrarios, sino que están adecuados para invocar al género en función de su naturaleza. Cuando se ejecuta esta mimesis, los dos tiempos disonantes, el profano y el sagrado, se convierten en uno solo; lo divino que hay en cada uno de nosotros se convierte en un dispositivo que permite a los dioses leer el mensaje oculto. Las palabras humanas no pueden ser entendidas por los dioses de manera cotidiana, pero si se ejecuta el ritual y toda la parafernalia que le acompaña, entonces ellos logran ver la disposición del alma por ascender a ellos, actuando en consecuencia.

Por eso Abamón sostiene que el ritual mismo es una mimesis (*Myst. I. 21; 65. 4-11*), porque imitan el orden y la naturaleza divina, además de hacer materiales símbolos secretos inteligibles, “lo informe es capturado en formas”, y lo que está más allá de la imagen es representado con imágenes. Este pasaje muestra cómo el rito es, en realidad, una representación que pretende hacer asequible lo divino a todos los seres humanos en su conjunto. El que los teúrgos sean capaces de hacer hermenéutica de los ritos se debe a que el acto mismo ya lleva inscritos los símbolos inefables. Son muy interesantes en este sentido varios pasajes del libro V del *De Mysteriis*, que muestra una hermenéutica del rito nunca vista en la filosofía griega.

Recordemos que todo ritual en la religión grecorromana consta de una plegaria (lo que se pide al dios) seguido de un sacrificio (lo que se le ofrece a cambio de obtener lo pedido). Los sacrificios incluían ofrendas de objetos, alimentos y flores, hasta construcciones de templos, columnas o sacrificios cruentos de animales.¹⁷³ El centro del ritual eran el ejecutor, sus ayudantes y el animal u objeto a sacrificar, pero también debían estar presentes los ciudadanos, los libertos, las mujeres y los esclavos. En la imagen, podemos apreciar el altar adornado a la derecha; al frente de la procesión está el pontífice máximo (distinguible por tener la cabeza cubierta); préstese especial atención al personaje que sostiene unas tablillas junto a él, pues muy seguramente se trata del sacerdote que lleva las plegarias en un latín arcaico. Les siguen los tres animales machos a sacrificar, dirigidos por diversos personajes con coronas de laurel. Se distingue de entre ellos el ejecutor sosteniendo el hacha.

¹⁷³ Tema abordado en el capítulo 1.5



3. Detalle de la fotografía de Nguyen, Marie-Lan. *Souvetaurilia*, Imagen digital. Wikipedia (enero 2005), https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Suovetaurile_Louvre.jpg

Hay que imaginar además este ritual rodeado de música, de ruidos, de gritos o de insultos, dependiendo del rito del que se tratara.

No quiero decir que Jámblico hable del *suovetaurilia* en particular, pero resulta un buen ejemplo para mostrar cómo analiza el funcionamiento de la teúrgia a partir de los rituales públicos. Lo haré recuperando tres análisis que aparecen desarrollados en el *De Mysteriis*: la música, la plegaria, el fuego, y la carne del animal.

Porfirio dijo que “algunos de los que están en éxtasis son poseídos por la divinidad al oír flautas, címbalos, tamboriles o una música cualquiera, como los agitados por el delirio coribántico, los poseídos por Sabacio y los que celebran las fiestas de la Madre (*Myst.* II. 9; 117. 10-118. 2)” Abamón concede que esto es realmente así, pero de la siguiente forma: es verdad que la música incentiva el movimiento y las pasiones, que provoca o cura extravíos mentales, que modifica los humores del cuerpo, pero nada de esto tiene un origen divino dado que se trata de fenómenos físicos, humanos, productos de la música. Lo divino subyace en otro lado, y aquí el autor vuelve a recurrir a la cuestión de la mimesis. Los sonidos y las melodías son connaturales a los dioses en cuanto a su rango y poder, a los movimientos del universo, etc. En función de tales parentescos de la música con los dioses es posible la posesión perfecta y plenitud de sus esencias y poderes (*Myst.* III. 9. 118-120).

Esto no se debe a una simpatía entre el cuerpo y el alma y entre ellos y la música, sino porque la inspiración divina no dista de la armonía divina. Tampoco hay que llamarlo una

purga o cura, pues este estado no surge por una enfermedad; ni aun es correcto decir que el alma consta de armonía y ritmo, porque esto implicaría decir que el ritmo es propio del alma sola. La propuesta jambliqueana es la siguiente: el alma, antes de entregarse al cuerpo, escuchaba la armonía divina; no importa que el alma se encarne, cuantas melodías similares escucha cuales especialmente conservan la huella divina de la armonía, las acoge con cariño y, a partir de ellas, recuerda la armonía divina, a la cual es arrastrada y de la cual participa. Resuenan aquí los ecos de la teoría de la recolección de Platón, descrita en el *Menón*, así como la mimesis de Plotino. Digamos que la música dispone a los asistentes a salirse del tiempo profano y entrar a la esfera del tiempo sagrado: no son unos músicos y unos danzantes haciendo gritería producto del éxtasis físico, sino la generación de las condiciones necesarias para sustraerse de la vida cotidiana, una *praeparatio* o *propaideia*.

Si la música armoniza a los cuerpos con el cosmos porque las “llama” a su estado anterior a la caída, la plegaria está inextricablemente unida al ritual:

Puesto que una parte no insignificante de los sacrificios está constituida por plegarias, ellas lo completan más que ningún otro elemento, y por ellas toda su obra se fortalece y se cumple, y puesto que ellas aportan una contribución común al culto y enlazan la comunión hierática indisoluble con los dioses, no es malo hablar de ella con brevedad. En efecto, es en sí y por sí un digno objeto de conocimiento y la ciencia de los dioses se hace más perfecta (*Myst.* V. 26; 237. 6-12)

El filósofo distingue entonces tres características de la plegaria: que es conectiva, es decir, que conduce el contacto con lo divino; que es copulativa, en tanto que vincula una comunión unánime, convocando con antelación los dones que son enviados por los dioses, incluso antes de pedirlos, y llevando a término todas las obras, incluso antes de pensarlas; por último, la unión inefable, haciendo que nuestra alma repose perfecto en los dioses.¹⁷⁴ En otras palabras, estos tres rasgos confieren la triple ventaja teúrgica que procede de los dioses: la iluminación, la acción común y la satisfacción de nuestra alma por el fuego divino. Dependiendo del rito, la plegaria puede hacerse antes, durante o después del acto. Abamón enfatiza que por eso ningún rito puede hacerse sin súplicas, porque mientras se pronuncian nuestro intelecto se nutre, ampliando nuestra alma para acoger a los dioses y elevarnos a lo más alto; acrecienta el amor divino, inflama lo divino del alma y la purifica, expulsa el pneuma etéreo y luminoso

¹⁷⁴ Tal parece que estos tres grados son progresivos y dependen del grado del apego o desapego a lo material del asistente. Molina Ayala, “Teúrgia”, 139.

que hay en torno a ella todo lo que es creado, etc. (*Myst.* V. 26; 239-240.) Luego de que la música nos ha preparado para recibir a los dioses, ahora la plegaria nos conecta con ellos.¹⁷⁵

Ahora bien, junto a la plegaria se hace el sacrificio de los animales, que eran destazados para repartirse entre los asistentes, mientras que la grasa y los huesos eran quemados en el altar. La creencia popular sostenía que los dioses “aspiraban” estos vapores y que así se alimentaban. No obstante, sostener esta noción de lo divino da la falsa idea de que los dioses “necesitan” de los seres humanos para que ellos los alimenten. ¿Quiere esto decir que los démones y los dioses tienen un cuerpo, y pueden perecer? Y la cuestión era más peliaguda si se extendían sus consecuencias hasta el absurdo. Por ejemplo, en el resumen que nos hace Agustín de la carta de Porfirio (*Ciu.* X. 11), cita una de las preguntas más difíciles e interesantes por resolver: ¿por qué los pontífices deben abstenerse de ciertos animales, pero, a cambio, los dioses celebran sus ceremonias con el sacrificio de ellos?

Me limitaré a señalar líneas generales de la contestación de Abamón. Primero, recordemos que para Jámblico ninguno de los seres divinos está contenidos por objeto, animal o templo alguno; para ello utilizaba la metáfora de la luz: así como la luz del sol ilumina todo el cosmos sin ser contenido por él, lo mismo pasa con el sacrificio de los animales. También ya hablamos de la metafísica de nuestro autor, que concibe una total escisión entre nosotros y ellos, entre lo sensible y lo inteligible. Por eso la contaminación de los cuerpos materiales sólo recae a los cuerpos materiales, y esta mancha debe purificarse con materia. Pero los seres que no son afectadas por ella, ¿cómo podrían ser contaminados por los seres materiales, si nada tienen en común con nosotros? (*Myst.* V. 4; 204. 6-8).

De forma sarcástica se pregunta por qué quienes sostienen lo contrario no mejor subvierten toda la jerarquía humana, y colocan a nuestra especie en la cima de las emanaciones. Si los dioses necesitan de nosotros, entonces les somos superiores en todo. Empero, esto es falso. Vimos que los seres divinos no tienen cuerpo, y que los que sí lo poseen (los planetas o los démones), no se asemeja en nada al nuestro. Esto es así porque las sustancias, los actos y las potencias de las entidades superiores están en perfecta consonancia

¹⁷⁵ Una función similar tiene los insultos proferidos en algunos rituales. Para el neoplatónico hacen perfecto sentido porque de lo que se trata es de representar la carencia de la belleza en la materia y la fealdad previa a lo que va a ser ordenado; así, los seres carentes de orden se hacen conscientes de su propia inconveniencia. Con estas palabras persiguen las causas de las formas ideales y de lo bello, pues captan lo obscuro por medio de lo obscuro. (*Myst.* I. 11; 39. 10 – 40. 6).

(en el caso de los dioses) o miran a las que lo están para ordenar las suyas (los demonios). De este modo, la eficacia de los sacrificios no está en que los dioses necesiten de nosotros, sino más bien al Eros y el parentesco que se establece en la representación ritual, como la relación que vincula al artesano con su obra. Otra vez recurrimos entonces a la mimesis, tan cara al pensamiento neoplatónico, y a lo que vimos en las hierofanías de plantas, objetos y animales. Me refiero al hecho de que cada demonio y cada divinidad preside un lugar sagrado, o a un animal u objetos particulares, y a ellos agrada que les sean inmolados los animales que ellos gobiernan. Así, cuando vemos a un animal conservar de manera intacta y pura la voluntad de su creador, entonces por su intermediación, ponemos en movimiento de forma apropiada la causa demiúrgica, que de forma pura gobierna este ser (*Myst.* V. 9).

Con lo descrito aquí, pareciera que los sacrificios ofrecidos solamente están dedicados a un ser divino, y aunque esto es en apariencia cierto, el sacrificio hace que todos los causantes se muevan juntamente con el sacrificio cuando se realiza debidamente. Es por esto por lo que un ritual le es benéfico a todo lo generado, sean ciudades, casas o individuos. Véase que entonces los actos teúrgicos son ante todo sociales, y que, a diferencia de los magos y sus consultantes que buscan beneficios personales, los sacerdotes y sus ejecuciones permiten que los dioses otorguen sus bienes por designio propio y no por orden humana (*Myst.* V. 10). Como consecuencia, el sacrificio de los animales en el *suovetaurilia*, aunque consagrados a Marte por unos cuantos sacerdotes, beneficia a todo el conjunto imperial, pues no sólo el dios de la agricultura y la guerra actúa cuando se hace el ritual, sino todos los demonios involucrados en estas actividades: la lluvia, la tierra, el cielo, los rayos, etc.

Porfirio también presenta otra dificultad relacionada con los animales en los rituales de adivinación. ¿Por qué los videntes no pueden tocar los cadáveres, si la invocación misma se hace por medio de un animal muerto? (*Myst.* VI. 1; 241. 2-6). Por ejemplo, el arcaico ritual de la aruspicina, traído de Etruria y cooptado por la religión romana, contemplaba el sacrificio de un animal para leer la voluntad divina “leyendo” su hígado.¹⁷⁶ Esto ciertamente puede ligarse a los sacrificios no adivinatorios porque presenta un problema similar. De nuevo, la dificultad, dice Jámblico, es inexistente: por un lado, el adivino tiene prohibido tocar cadáveres profanos, no así los que consagrados por medio del acto mismo de la plegaria.

¹⁷⁶ Para un estudio pormenorizado de esta práctica, Raymond Bloch, *La adivinación en la antigüedad* (Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2014).

Por otro lado, ya se vio que a los dioses en nada afectan la sangre y la muerte, pues a ellos no les puede contaminar lo material. Lo único que sucede es que el animalito es hecho propicio para que los dioses hablen por su intermediación, sin ningún contacto físico.

Por último, analiza el fuego porque la crítica de Porfirio ignora que toda ofrenda es destruida por el fuego. Aquí radica el carácter celeste e inmaterial del fuego, pues “asimila así la materia en lugar de asimilarse a la materia”. Esto quiere decir que, si los démones encontraran apetecible el olor de la carne asada, la materia debería permanecer intacta para ellos. Pero el cadáver del animal es devorado por las llamas. De este modo, los seres superiores permanecen impassibles ante los vapores y, al contrario, les es grato ver destruida la materia, lo que a su vez nos hace impassibles. Lo que hay en nosotros es asimilado a los dioses, tal y como el fuego asimila todos los cuerpos; el sacrificio y el fuego nos elevan al fuego de los dioses, de la misma manera en que éste se eleva hacia el fuego que le atrae y arrastra hacia lo divino lo que hace descender a la materia (*Myst.* V. 11). Por esta razón, vuelve a establecer una analogía entre la representación ritual y la representación de la naturaleza divina en él:

El fuego que imita entre nosotros la acción del fuego divino destruye toda la actividad material sacrificial, purifica las ofrendas con fuego y las libera de las ataduras de la materia, las hace aptas, mediante la purificación de la naturaleza, a la comunión con los dioses, nos libera del mismo modo de las ataduras de la generación, nos hace semejantes a los dioses, nos hacen aptos para su amistad y cambian nuestra naturaleza material en inmaterial (*Myst.* V. 12; 215. 10-216. 6).

El teatro cósmico está representado en el teatro teúrgico. Como es arriba es abajo. La finalidad de todas nuestras existencias es actuada hasta en los sacrificios materiales: primero se hace una preparación del cuerpo, ejemplificada, aunque no limitada a, la música; después, se hacen las peticiones a los seres divinos diciendo sus nombres y utilizando plegarias antiquísimas. Y luego el animal es inmolado e incinerado, simulando con ello la liberación del alma del cuerpo, que es el fin de todas las almas individuales. Ahora bien, en los tres niveles de teúrgia que he distinguido antes, podemos imaginarnos mejor cómo actúa cada uno: los asistentes se purifican observando la representación; los teúrgos se purifican a sí mismos y a los demás al ser ellos los ejecutores; por último, sólo los teúrgos más elevados, como Abamón, son capaces de pensar y decir con palabras lo que otrora estaba oculto en estos actos. Pero esto no quiere decir que Abamón se limite a estudiar los rituales del Imperio,

tiene que presenciarlos o ejecutarlos, según se dé el caso. Porque un teúrgo puede ser un experto en teología egipcia, pero no está capacitado para realizar el rito de la *suovetaurilia*.

Volvamos ahora al rito que hizo Alejandro al llegar a Troya y prestemos atención a la desarticulación del tiempo profano para ingresar el tiempo cósmico. Con ayuda de todo el aparato ritual (la música, el altar, el templo, las plegarias, el silencio al momento del asesinato, el despedazamiento del animal, etc.) los asistentes y ejecutores han trascendido el tiempo cotidiano. Por esta razón Jámblico llama a la teúrgia “demiurgia”. Contrario a lo que pasa en el pensamiento cristiano que concibe al tiempo como una línea progresiva, el Demiurgo no creó el mundo una vez porque el tiempo griego es cíclico; el Demiurgo de Platón, como ya se constata en el *Timeo*, no está antes del tiempo ni de la creación, sino que los trasciende. El ordenamiento del cosmos se sigue ejecutando constantemente, el cosmos se “agota” y es necesario renovarlo por medio de la ejecución del ritual. Así, el ritual jambliqueano es una reinscripción en el tiempo del Demiurgo, en el que se alinea todo lo que ha quedado desalineado, en la que lo desordenado vuelve a encontrar su orden, su τάξις. No es, pues, un “regreso” temporal ni un movimiento ascendente, sino que el alma, ya en consonancia con el tiempo demiúrgico, recibe a los dioses y ellos “arreglan” lo que no funciona correctamente en el cuerpo.¹⁷⁷

Cuando ha unido el alma con cada una de las partes del Todo y con los poderes divinos que las penetran, entonces la teúrgia conduce el alma al demiurgo universal, la pone a su lado, la une, fuera de toda materia, a la razón eterna y única; es decir, lo repito, ella une el alma al poder autoengendrado, movido por sí mismo, que mantiene todo, intelectual, ordenador del universo, que eleva a la verdad inteligible, que tiene en sí su fin, creador, así como le une a otros poderes demiúrgicos de la divinidad, particularmente, de forma que el alma teúrgica encuentra su perfección en sus actividades, en sus intelecciones y en sus creaciones. Entonces ella instala el alma en la completa divinidad creadora. Éste es el fin del arte hierática de los egipcios (*Myst. X. 6*)

Podríamos, entonces, valorar la función y las características de la teúrgia como lo más importante y original de las reflexiones del filósofo de Calcis. Y esta preponderancia ha sido resumida de la siguiente forma por José Molina:

¹⁷⁷ “Now the Neoplatonists maintained that knowledge is *both an archetypal ideal and actual presence*, in varying forms, at all levels of divine irradiation or teophany.” Algis Uždavinys, *Philosophy...*, 253. Destacado es mío

[En la teúrgia ocurren varias cosas:] el Uno mantiene su trascendencia; la divinidad conserva su supremacía absoluta sobre lo intelectual, pues el intelecto mismo se subordina frente a lo divino; el ser humano, conservando su lugar en la jerarquía, sin soberbia intelectual, puede encontrar un camino de ascenso hacia el Uno, incluso mediante la materia, la cual los dioses y los demás géneros superiores utilizan voluntariamente para manifestar su poder y para ayudar al ser humano.¹⁷⁸

Tampoco hay que dejar de enfatizar el aspecto comunitario de la teúrgia. En la *Vida Pitagórica*, Jámblico sostiene que requerimos de las demás almas para volver a las emanaciones superiores, porque todas las injusticias del cosmos no pueden ser pagadas por una sola persona (*VP.* 174), mientras que, en otro texto, asevera que la culpa de un alma deben pagarla todos (*Protr.* XX). Si hay un tirano en la sociedad es culpa del conjunto, ya que su sola presencia quiere decir que los habitantes de esa *polis* están inclinadas al mal. Y ya en el capítulo primero trabajamos exhaustivamente el problema del mal que, en una palabra, consiste en la ausencia del bien, en la obnubilación de los cuerpos encarnados que son incapaces de armonizar sus esencias, sus actos y sus potencias. De alguna manera, esto se inscribe en el contexto del que sale la generación de Jámblico al eclipsar el siglo III: si en el Imperio había pestes y guerras civiles, se debía a que el Imperio estaba inclinado al mal. Y este mal, como se ha insistido ya, provenía del amor griego por lo nuevo.

3.3.1 La tipología del ritual y su sentido

El siguiente y último tema que estudiaré es la tipología que hace de los rituales. Cabe advertir de una vez que el fin no es averiguar a qué rituales se refiere, pues ello remitiría a un estudio mucho más amplio que excedería los límites de esta investigación. De lo que se trata es de ver sus categorizaciones como esfuerzos por tratar de comprender la variedad que existe de ellos en el conglomerado de la religión imperial. Jámblico nos ofrece, acaso, lo que hoy llamaríamos fenomenología del ritual, que hemos analizado ya, pero que necesita de distinciones para contestarle mejor a Porfirio por qué a pesar de que los filósofos y los teólogos indagan con el lógos la naturaleza divina, no pueden —ni deben— abandonar los rituales cívicos. Un alma del rebaño humano no puede estudiar las teologías egipcias, mucho más complejas, pero no quiere decir que sus rituales no sirvan para conectar con lo divino,

¹⁷⁸ Molina Ayala, “Teúrgia...”, 138.

ni tampoco que deba renunciar a los rituales y dejar todo en manos del teurgo; asimismo, el teurgo tampoco puede ignorar los actos públicos, pues en ellos se juega la estabilidad política, militar y económica del aglomerado social.

Si nosotros mismos estamos en el mundo, estamos contenidos como partes en todo el universo, somos creados por él en primer lugar, somos perfeccionados por todos sus poderes, estamos constituidos por sus elementos y si tenemos de él una parte de vida y naturaleza, no *debemos por ello omitir el mundo y la ordenación cósmica* (*Myst.* V. 20; 227. 5-10. Destacado es mío).¹⁷⁹

Si esto es así, entonces las distinciones que hace no son prescriptivas ni restrictivas, sino *descriptivas*, punto desde el cual y en el que centraré mi análisis.

El *De Mysteriis* presenta seis clasificaciones del ritual. La primera alude tanto a la humanidad como a los dioses; “b” y “c” ponen el énfasis en el tipo de persona que los ejecuta; las restantes, en el tipo de dios al que se consagran.

- a) Hay dos tipos de rituales, los de “aplacamiento de la cólera” y los de expiación. Los primeros nos regresan a la comunidad divina; los segundos, purifican lugares terrestres (*Myst.* I. 13)
- b) Hay dos clases de rituales: la de las personas purificadas; la de los materiales, que se adecúan a los retenidos por el cuerpo. Aunque estos benefician a todo el conjunto (la ciudad o etnia), debe haber una adecuación entre el rito y el fiel (*Myst.* V. 15).
- c) Hay tres tipos de personas: el rebaño humano, sometido a las obras de la naturaleza, los totalmente intelectuales y separados de la naturaleza, y una categoría intermedia entre estas dos. Cada persona debe efectuar el rito de acuerdo con este estado anímico (*Myst.* V. 18)
- d) Hay dos tipos de rituales, la de los dioses materiales, a los que les corresponden ritos materiales, y los de los dioses inmateriales, para quienes la materia es inapropiada (*Myst.* V. 14).
- e) Hay géneros cuya alma está sometida y es obediente a las creaciones, según su propia voluntad; otros están completamente separados del alma y la naturaleza divinas; los intermedios entre ellos, lo que permite una comunicación recíproca (*Myst.* V. 19)

¹⁷⁹ De todos modos, Tanaseanu-Döbler, *Theurgy*, 117, muestra cómo en la *Vida pitagórica* Jámblico exige al filósofo teórico que se aparte de los rituales en sentido estricto. Esta discusión no interesa aquí, pues no busco “reconstruir” el pensamiento de Jámblico como filósofo, sino el de Jámblico-Abamón en el *De Mysteriis*.

f) Si tomamos en cuenta la distribución de los géneros superiores, hay dioses cósmicos y dioses hipercósmicos, es decir, cada parte cósmica hay un cuerpo, a la vez que hay poderes incorpóreos relativos a los cuerpos (*Myst.* V. 20)

Si no tuviéramos en mente todo lo que he desarrollado en los capítulos uno y dos, sería muy difícil comprender a qué se refieren estas complejas clasificaciones. Quizá estaríamos tentados a decir, al modo de Zeller, que nuestro autor “es más un teólogo especulativo que un filósofo, [pues] agota las posibilidades de la tradición teológica sin crítica alguna.”¹⁸⁰ ¿A qué viene tantos esfuerzos por someter a la filosofía a la religión, esto es, a legitimar la existencia de dioses desde la filosofía? Pero el sirio no es un teólogo, porque él mismo distingue esta disciplina de la filosofía y la teúrgia, ni tampoco recibe esta tradición irreflexivamente, pues he demostrado que su respuesta a Porfirio es profusa en cuanto a fuentes, las cuales examina y contrapone entre sí para mostrar su propia opinión (*Myst.* I. 2; 7. 3-5). Otro error que podría subyacer de una rápida hojeada a estas categorías (sobre todo la b y la c) es pensar que hay algunos seres humanos que pueden prescindir de ciertos rituales, como pueden ser los filósofos teóricos que han trascendido a la materia frente a la gran masa de individuos sin mayor preparación filosófico-teológica.

Prestemos atención a las categorías “a”, “d”, “e” y “f”. La importancia y el funcionamiento del ritual no tiene relación alguna con el estado anímico del filósofo, del teúrgo o del teólogo, pues los dioses materiales esperan rituales que correspondan con su naturaleza. Un filósofo podrá tener la mejor formación intelectual, pero, si a la vez es un sacerdote que tiene como cargo ejecutar rituales que tengan por función obtener bienes materiales (alimentos, lluvias, fertilidad, etc.), poco importará a los demonios o dioses invocados. Y no debemos pensar que un caso así fuera raro; vimos que los sacerdotes, también eran miembros de la clase senatorial o jefes del ejército o hasta el emperador en persona. Un ejemplo paradigmático fue Cicerón, quien ocupó el cargo de augur (adivinos que leían el vuelo de las aves), y quien fue a su vez uno de los más importantes filósofos y políticos de fines de la República. Sabemos incluso que, una vez que dejó el cargo de augur, escribió un interesantísimo tratado en el que se refutaba que la adivinación fuera real. Y aunque fue un estudio racional, Cicerón continuaba participando de los rituales públicos. De

¹⁸⁰ Eduard Zeller, *Grundriss der Griechischen Philosophie* (Leipzig: Pierersche Hofbuchdruckerei, 1920), 370-71. La traducción es mía.

este modo, ni los filósofos epicúreos ni los neoplatónicos de corte porfiriano tendrían razones para abandonar los antiguos rituales cívicos.

Tomaré ahora otro punto de partida. El Uno de Plotino era inefable, de modo que no era posible describirlo a no ser por fuerza de una teología negativa. No es posible decir que “lo Uno *es*” porque está más allá de toda esencia, y, por tanto, de la existencia (*Cfr.* Plot. V. 4. 1). Lo único podría hacerse, en todo caso, es hablar sobre o en derredor de él, pero nada puede serle atribuido, ni siquiera el pensamiento porque “al atribuirle el pensamiento, le hacemos tener necesidad del pensamiento” (Plot. V. 3. 13. 10-11). De todos modos, era posible acceder a él por medio de la purificación moral que debía devenir en el éxtasis místico. Sin embargo, fuerza es recordarlo, esto anulaba todo ritual. ¿Para qué el filósofo quiere hacer uso de los rituales públicos, si ya está dentro de él la posibilidad de hacer la anhelada regresión al Uno? Atención aquí: directo al Uno, sin démones ni dioses de por medio. Jámblico, he insistido mucho, no puede aceptar esta respuesta. En consecuencia, las tres últimas categorías tienen por mor recordar que aún los más elevados, los filósofos, no deben desentenderse de los rituales más cotidianos.

Partamos ahora desde otra óptica. Todo cuanto proviene de lo Uno está conectado. No hay espacios vacíos entre lo Uno y nosotros, pues entre cada cuerpo hay sustancias de toda clase, ordenadas de acuerdo con una jerarquía que permiten esta comunicación (véase *Myst.* I. 5). Nosotros tenemos una doble vida, la del cuerpo y la del alma, y ésta contiene huellas ontológicas de lo superior, como ya anunciaba Plotino. Pero también la materia, los animales y las plantas contienen dentro de sí este rastro, los *συνθήματα*, y con ayuda de ellos podemos invocar a los démones y dioses quienes, a su vez, permiten el ascenso a lo Uno. En el ritual el alma es “preparada” por medio de sus métodos para hacerla un vehículo de lo divino no sólo en el ejecutante, sino en todos los presentes. “[T]anto para el neoplatonismo escolar (por ejemplo, la teología platónica de Proclo) como para los vuelos visionarios ritualizados, revelan la misma presencia divina: lo Inefable, que no puede recibir un nombre, y que a su vez posee todos los nombres.”¹⁸¹ Se respeta por un lado la inefabilidad plotiniana, a la vez que lo Uno, como origen y causa de todo lo que vemos, se sigue manifestando “hacia abajo”. Así, hasta las categorías más bajas de seres humanos tienen la posibilidad de conseguir lo mismo que los teúrgos más preparados, aunque con otros métodos.

¹⁸¹ Uždavinys, *Philosophy*, 256.

Lo diré así: el pensamiento filosófico y teológico es de entrada posible solamente porque lo Uno “se imprime” o se “calca” sobre lo sensible. El que ellos sean capaces de dar nombres aproximados a lo que permanece en el completo misterio, lo es porque su alma tiene los símbolos que posibilitan este mismo pensamiento. ¿Por qué es capaz Jámblico de encontrar el complejo teúrgico detrás de los rituales más extraños? Porque hay en él hierofanías de cómo funciona el cosmos, de la naturaleza de los dioses y de cómo hacer las imitaciones adecuadas para recibirlos en las estatuas, en los templos y en los cadáveres de los animales. Por todo esto es que el filósofo y el teúrgo, más que separarse de los rituales, tienen ahora una obligación mucho más urgente con ellos. Porque los comprenden deben realizarlos. Aunque estén en la escala más alta de la jerarquía humana, deben ejecutarlos o presenciarlos. Incluso Jámblico, teúrgo él mismo, debió continuar los rituales que le correspondían, aunque en este punto ya no es posible decir cuáles ni de qué tipo. Sólo sabemos que era hijo de la familia real árabe de Emesa, distinguida por haber dado a luz a reyes-sacerdotes, de lo que se puede suponer que él mismo era sacerdote¹⁸², ya sea por este linaje o por haber ocupado cargos imperiales, que lo ligarían inevitablemente a rituales públicos.

Recordemos ahora las categorías “b” y “c”. Estos muy especializados seres humanos tienen que seguir sacrificando animales y objetos a los dioses materiales. No importa que sean filósofos o teólogos, porque sus obligaciones religiosas son ineludibles. ¿Qué le va a importar a Marte, a los demonios de la lluvia, a Isis o a Serapis la pureza anímica del ejecutante? Allí hay una *τάξις* muy específica que no puede ser modificada. Puede haber exégesis de los rituales para alcanzar otro tipo de elevaciones teúrgicas, pero no se los puede negar. El teólogo y el filósofo, como partes integrantes del cosmos, de su pueblo o de su ciudad, y como almas encarnadas, están atados al cosmos por lo que su participación para preservarlo es esencial.

Asimismo, la lectura descuidada de las categorías dichas podría dar a entender que el regreso al Uno sólo es posible para las dos categorías superiores de seres humanos. ¿Qué pasa con el rebaño humano? Sus rituales apropiados son los materiales, lo que no implica

¹⁸² Eunapio nos informa que provenía de una familia noble y poderosa. Por su parte, E. Schürer ha concluido que el nombre “Jámblico” es de origen árabe. Citado en Enrique A. Ramos Jurado, “Introducción” en *Sobre los misterios egipcios*, Jámblico (Madrid: Gredos, 1997) 17. Si, por último, unimos los puntos, parece viable sostener que nuestro filósofo era parte de la familia árabe más poderosa de Emesa y, por tanto, sacerdote.

que sean rituales menores, sino simplemente distintos y apropiados para ciertos démones cuyas funciones incluyen, aunque no se limitan a, la reproducción de los animales, la fertilidad del suelo o el aplacamiento de pestes, todos necesarios para garantizar el alimento.

Vuelvo a citar a nuestro autor:

Pues aun cuando están separados [los dioses] lo más posible [de la materia], sin embargo, están presentes en ella, y aun cuando la contienen en un poder inmaterial, están con ella; los gobernados no son extraños a los gobernadores, ni lo que ha sido puesto en orden a quienes los han puesto, ni lo que sirve, en tanto que instrumento, es inarmónico con el usuario (*Myst.* V. 14; 218. 8-13).

Incluso me atrevería a decir que este rebaño, aunque aparece supeditado de alguna manera a los otros dos, tiene un papel mucho más importante que el de aquéllos; recuérdese que la tradición y sus rituales consagrados tienen por sí mismos lo necesario para acceder a lo divino. Entonces, las categorías elevadas del *De Mysteriis* se hacen indispensables para legitimar con el discurso lo que de suyo ya estaba sancionado por los dioses. La teología y la filosofía se volvieron indispensables solamente cuando los ritos del rebaño fueron cuestionados por los ateos (los cristianos), no porque supusieran mayor importancia que los rituales materiales.

Gregory Shaw llegó a conclusiones similares a las que he expuesto,¹⁸³ si bien su análisis es distinto al mío en lo referente a los tres tipos de personas. Cuando hablé de esta jerarquía triple era para demostrar, según mi hipótesis, que cada tipo designa una clase de teúrgo y no de teúrgia; paralelamente el norteamericano hace el estudio inverso: él ve aquí diferentes tipos de teúrgia en manos de un mismo individuo. Es por esta razón que él liga esta categorización con la jerarquía cósmica, esto es, los estados de alma con el tipo de género (dioses cósmicos, dioses liberados y dioses hipercósmicos), que aparecen en las categorías de arriba como “e” y “f”.

El diagrama titulado “At Birth” muestra la situación del alma al nacer, es decir, cuando el alma individual “ha caído” del Alma del Mundo para encarnarse, según la compleja metafísica del *De Mysteriis*. Las líneas punteadas muestran que no hay ni un solo comunicante con lo divino, es decir, que el alma “caída” ha olvidado sus orígenes y los modos

¹⁸³ Gregory Shaw, *Theurgy*, 181.

de regresar a ellos. Luego, en el diagrama A.1 vemos ilustrados los rituales materiales que se corresponden con el correcto funcionamiento del cosmos. Los rituales de este nivel dan al ser humano la idea de que hay un destino ineludible, supeditado a las fuerzas naturales. Esto también aplica para B.1, que considera que el destino obedece a la voluntad del Intelecto. Pero en C.1, la circulación de la procesión y el regreso se vuelven continuos e intactos, pero esto

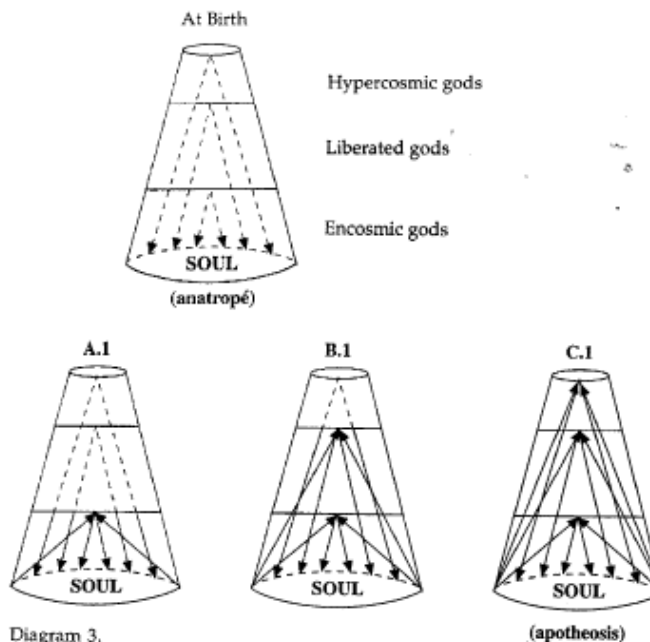


Diagram 3.
 The broken lines represent the soul's experience of fate.
 The ascending lines represent the theurgic *epistrophē* of the soul to the One.
 The solid descending lines represent the transformation of fate into the soul's cooperation with the Demiurge.

sólo era posible hasta que el alma hubiera trascendido al Alma y el Intelecto con ayuda de A.1 y B.1. Conforme a este esquema, un ritual material lo es en tanto que diviniza los poderes materiales del alma, intermedio cuando diviniza los poderes intermedios y noéticos cuando divinizan poderes noéticos. En otras palabras, en la interpretación de Shaw tampoco las jerarquías son de tipo metafísico.¹⁸⁴ Visto así, el teúrgo noético diviniza su noesis, pero todavía necesita divinizar la materialidad que es su propio cuerpo. La teúrgia es de varios tipos, todas necesarias para purificar al alma.

Por esta razón digo que son categorías descriptivas. Lo que ellas nos revelan no es una jerarquía estática; no es que se diga que, si se es filósofo, no haya que hacer rituales; ni que si se es una persona del rebaño sea requisito una seria formación teórica. Lo que hace el autor al hacer estas distinciones es responder a cada una de las preguntas que hace Porfirio en torno a los rituales y los ejecutantes. ¿Por qué un teúrgo de los más elevados ofrece cadáveres a los dioses? Porque ese dios, en tanto que gobierna lo material, exige ritos materiales. ¿Por qué la hermenéutica es más elevada que los ritos materiales? Porque ha trascendido el mundo de lo sensible, porque a partir de él y en él ha logrado encontrar el

¹⁸⁴ Shaw, *Theurgy*, 181-183.

lenguaje teúrgico que le da sentido y fiabilidad. ¿Por qué hay ritos que mezclan materiales y hermenéutica? Porque son el paso que forzosamente debe recorrerse para llegar al discurso filosófico que nombra las manifestaciones de lo Uno. En suma, unas y otras prácticas se complementan y le dan solidez a la estructura imperial. Cada uno, desde sus saberes y prácticas, contribuye a la preservación del cosmos.

3.4 ¿Por qué resolver los cuestionamientos en torno al ritual?

El tema de estas líneas ha salido aquí y allá, sobre todo cuando hablábamos del origen del mal en el apartado 1.4; pero es necesario sintetizarlo ahora para determinar a quiénes tiene en mente Jámblico al escribir sus reflexiones. Se ha mencionado el horror que le tiene a la novedad y el elogio que hace de la tradición. Vimos que esta lógica no es enteramente suya, sino que se circunscribe a la sensibilidad grecorromana más antigua. No obstante, hay un matiz: no detesta todo lo novedoso, sino que le preocupa que la religión tradicional sea objeto de burlas y ataques por parte de los cristianos. Sucede que, a diferencia de lo que ocurría en los siglos I y II, los cristianos ahora se apropiaban de la filosofía, en particular la platónica, para polemizar con sus contrincantes. Para nada eran lo mismo los primeros cristianos de Antioquía, con una teología muy rudimentaria, que los grandes polemistas de la talla de Clemente, Orígenes o Eusebio.

El problema era que, con esta preparación filosófica, los hombres de diversas iglesias que se denominaban cristianas cuestionaban los fundamentos mismos de las religiones que no eran la suya. Contrario a lo que sostiene Shaw,¹⁸⁵ sí creo que nuestro autor quiere defender la tradicionalidad frente a la novedad cristiana en particular. Sí, es cierto que gente como los epicúreos negaban que los dioses se interesaran por los asuntos humanos o que incluso algunos pensadores hubieran sido ajusticiados por cuestiones religiosas, como Sócrates; no obstante, es hasta la polémica cristiana y su creciente número lo que va a poner de cabeza el fundamento de la vetustez, tan apreciado por los grecorromanos y por los orientales, que se enorgullecían de su larguísima historia. Porfirio, al que hemos citado largamente, tenía esta misma angustia. Sus preguntas no tenían el fin de anular al ritual, sino de preguntarse cómo defenderlo ante los cristianos. ¿En qué momento ellos se convirtieron en paladines del

¹⁸⁵ Shaw, *Theurgy*, 3.

platonismo, al que usan para desdeñar la estatuaria, los templos y las cosas sagradas?¹⁸⁶

Leamos lo que dice en otro de sus tratados, el *Contra los cristianos*, hoy perdido:

¿Qué perdón merecen los que se han revuelto contra las divinidades que desde siempre todos reconocen, griegos y bárbaros, en las ciudades y campos, en toda clase de cultos, iniciaciones y misterios, por parte de reyes, legisladores y filósofos y, en cambio, han elegido del patrimonio prácticas impías y ateas? ¿A qué castigo no sería justo entregar a los que han desertado de las tradiciones de los antepasados, para convertirse en defensoras de leyes extranjeras y judías, universalmente desacreditadas? ¿Cómo no es una perversidad y volubilidad extremas abandonar sin dificultad instituciones patrias y adoptar, con una fe irracional y no sometida a examen, la facción de los impíos y de los enemigos de todas las naciones, sin confiar en el mismo dios que es honrado entre los judíos según las tradiciones al uso entre ellos, y trazar un nuevo sendero solitario, que no respeta ni las tradiciones de los griegos ni de los judíos? (Porph. *Chr.* 15 [1])¹⁸⁷

En consecuencia, como él ya detecta esta peligrosidad, manda su inquietante misiva a Anebón, pero es Jámblico quien toma la batuta bajo la persona del maestro de éste, Abamón. ¿Quién mejor que los teólogos egipcios, respetados por su antigüedad incalculable? ¿Y qué mejor que recurrir a Pitágoras y a Platón, ambos aprendices de Orfeo, que a su vez había aprendido sus misterios en Egipto?

Esta preocupación, pues, no es la de un conservador que detesta que los tiempos cambien, o que ya nada sea como antes. En realidad, el Imperio romano tenía una larga historia de asimilación de dioses extranjeros, de lo cual se enorgullecía porque adaptaban su tradición a la novedad.¹⁸⁸ El asunto radicaba más bien en la incomprendibilidad entre cristianos y no cristianos: los primeros, que preponderaban la fe a su dios por encima de cualquier otro; los segundos, que no lograban comprender qué tenía de malo ofrecer incienso a las estatuas o asistir a los ritos cívicos, negativa por la que llamaban ateos a los cristianos. La fe era totalmente ajena a la religiosidad imperial, lo que se convertiría en el punto de mutuo desentendimiento entre ambos grupos. Los griegos y los romanos buscaban integrar a

¹⁸⁶ Ya desde Justino se decía que Platón había plagiado ideas de Moisés, como la inmortalidad del alma y la idea de un solo dios. Just. *Apol.* I. 44.

¹⁸⁷ Recorro a la edición de los textos de Porfirio preparados por la Universidad de Cádiz (consúltese bibliografía). El primer número corresponde a la ordenación de fragmentos de dicha edición; entre corchetes aparece su correspondencia con la *editio princeps* de Adolf von Harnack.

¹⁸⁸ Miguel Ángel Ramírez Batalla, “La actitud romana ante el pasado”, *Noua Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, núm. 2, año 25 (noviembre 2007): 231-272.

los cristianos como ya se había hecho con los cultos de otros pueblos, pero éstos no podían, de acuerdo con su fe, ceder en nada a la idolatría, ni alimentar a los demonios (ahora en su faceta negativa, *demonios*) que se hacían pasar por dioses.¹⁸⁹

Las preguntas de Porfirio, que buscaban una sincera respuesta, fueron utilizadas por los cristianos para desacreditar la miríada de prácticas en el Mediterráneo. Así, el contemporáneo de Jámblico, Eusebio de Cesarea, recurrió a las mismas cuestiones en su *Praeparatio Euangelica* (V. 10. 1-9) pero con un tinte mucho más sarcástico. Decía que le perturbaba sobremanera cómo los dioses, invocados como superiores, recibían órdenes de los seres humanos. No entiende, como Porfirio, por qué los adivinos deben abstenerse de animales, pero sí que exijan sacrificios cruentos para comer. Pero es más irracional que en los ritos se insulte a los dioses, amenazándolos o mintiéndoles para que hagan lo que nosotros queremos. ¡Es un exceso de estupidez, dice, que un ignorante amenace con lo que no sabe ni puede! ¿Para qué insultar al cielo, revelar los secretos de Isis, o mostrar lo inefable en Abidos, o detener la barca en que circula el falo de Osiris, como si los dioses fueran niños tontos? Hasta Queremón, continúa, reconoció que estas cosas eran pura violencia. ¿Y qué hay de las plegarias consagradas al dios que sale del barro, que se sienta en el loto, que viaja por el mar y que varía su forma en cada signo zodiacal? ¡Parece más bien que los egipcios atribuyen sus fantasías a los dioses! Por último, se va contra los nombres egipcios de los dioses. Para él no hay razón en preferir unos nombres u otros. ¿Qué más da unos u otros, pregunta, si admitimos que la esencia divina es autosuficiente? ¿O qué? ¿Tienen los dioses etnia?

Estas críticas seguirían circulando con una vitalidad muy vigorosa todavía hasta el siglo V. Del lado occidental del Imperio, Agustín de Hipona también citaría la carta completa de Porfirio (*Ciu. Dei*. X. 11) con fines similares y a la vez distintos de los de Eusebio: ya no se trataba de buscar posibles soluciones a ella, ni dialogar con los sacerdotes de distintas tradiciones, ni estudiar los rituales del Mediterráneo. Se trataba de satirizar, de invalidar y de destruir los rituales paganos, concebidos ahora como invenciones demoníacas. Por primera vez en la historia de Europa, una religión se mezclaba con la moral, y allí donde antes había rituales de expiación y purificación, los cristianos se limitaron a ver concupiscencia

¹⁸⁹ Con mayor detalle estudié esto en los capítulos 4 y 5 de mi tesis de licenciatura. Jiménez, *Exitiabilis*. Muchos rumores (*flagitia*) circulaban en torno a los cristianos: que eran caníbales, incestuosos, infanticidas, ateos y hasta magos. En ese estudio buscaba demostrar que estos crímenes no eran invenciones maliciosas, sino que provenían de una mala comprensión de los rituales cristianos.

desbordada. Las orgías, la exhibición de falos, las borracheras, los sacrificios animales y los insultos eran, a su parecer, excesos que sólo hombres inmorales o demonios perversos pudieron haber diseñado. Agustín se ríe de que los romanos insulten a la Madre de los dioses. ¿Qué dirían los romanos si alguien insultase a sus madres? (*Ciu. Dei.* II. 5) La religión antigua era una suma de disparates.

Confróntense todas estas burlas con lo que hemos estudiado de Abamón: los dioses no se doblegan por el rito, ni son alimentados por él porque nada necesitan; las imágenes egipcias son imitaciones más cercanas a la naturaleza divina, razón por la que estudia los símbolos del limo, del loto, de la barca y de los signos zodiacales; explica paso a paso el sentido de los insultos, a los que entiende como purificaciones enfocadas a lo material, así como el papel de la plegaria en los rituales; los nombres egipcios son preferibles porque imitan con perfección la naturaleza de los dioses, no porque ellos hablen lengua humana alguna. Pero no era una simple apología de la religión tardorromana frente al incansable avance cristiano, como hicieron Celso antes y Juliano después. No era tampoco una burla de las prácticas cristianas, ni de su fe, ni de sus inconsistencias, ni de la apropiación filosófica que hacían estos advenedizos desde tiempos de Justino. Es, más bien, una explicación teúrgica del sentido de las prácticas religiosas de la antigüedad en función de su propia eficacia simbólica, ligada a lo inefable que, no obstante, se manifiesta en el cosmos. Tanto es así, que los cristianos retomarán las tesis de Jámblico por vía del pseudo Dioniso Areopagita para explicar su propia religión, aun cuando podemos imaginar a Jámblico afligido por ello. Los cristianos, antes que quien esto escribe, fueron los primeros en recibir la herencia del neoplatónico como una filosofía de la religión.

CONCLUSIONES

La respuesta del maestro Abamón a la carta de Porfirio a Anebón comenzó a circular a fines del siglo III y principios del IV y, prácticamente desde entonces, quedó relegada al olvido. Ni siquiera los cristianos se tomaron muy en serio la obra, al grado de que muy pocos de ellos se dieron a la tarea de contestar a la misma, como sí hicieron contra los iracundos escritos de Celso, de Porfirio y de Juliano, obras que hemos perdido para siempre, pero de los que conservamos largas citas en las refutaciones cristiana. En el caso de estos escritores, sabemos que el odio fue tal que hasta se organizaron quemas de libros en los que se condenó, por mencionar un ejemplo, el *Contra cristianos* de Porfirio en dos ocasiones (en el 431 y en el 448) bajo el Imperio de Teodosio II. Pero Jámblico, fuera de sus fervorosos admiradores como Juliano y Proclo, no aparece por ningún lado, ni siquiera en su contemporáneo Eusebio de Cesarea. Hay tres razones para explicar este fenómeno, según Athanassiadi:¹⁹⁰ su escritura es inquietante, sus opiniones en torno al destino y la profecía eran las mismas que las de los cristianos, y no escribe en un sentido polémico ni agresivo.

Habría que esperar hasta la edición que hizo Marsilio Ficino, quien bautizó a la epístola como la conocemos hoy (*Sobre los misterios egipcios*), para volver a poner en escena al filósofo de Calcis, y no con los mejores resultados: o bien se cayó en la extrema adulación o en el desprecio intransigente. En la introducción vimos un panorama general sobre los estudios en torno a Jámblico que, desde el siglo XIX, se dedicaron a relegarlo como un fanático religioso, un traidor de la racionalidad griega o un simple supersticioso. En contraparte, en los estudios surgidos desde los años sesenta para acá, el panorama ha ido cambiando: todos se han centrado en tratar de entender el pensamiento del neoplatónico en relación con su contexto, sus fuentes, sus intereses y, sobre todo, en los puntos de contacto entre teúrgia y filosofía. Esto nos ha permitido acercarnos de formas menos prejuiciosas a este autor, pero los misterios en torno a esta obra están lejos de ser dilucidados. Aunque no tenemos una definición clara de teúrgia por parte de Jámblico, la presente investigación fue un esfuerzo intelectual para dar algunas claves para su esclarecimiento, con lo cual se buscó insertarse en las discusiones contemporáneas en torno al *De Mysteriis*.

¹⁹⁰ Polymnia Athanassiadi, "Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus," *The Journal of Roman Studies*, año 83 (noviembre 1993), 130.

La cuestión que ha intentado resolverse es pensar si es posible leer el *Sobre los misterios* como un tratado de filosofía de la religión, es decir, de establecer una propuesta hermenéutica que reivindique su valor en cuanto a reflexiones novedosas sobre el ritual, la magia, la adivinación y los dioses. Mas las objeciones se nos presentan desde un primer momento: ¿por qué habría que utilizar a autores del siglo XX para ligarlos con uno texto escrito quince siglos antes, cuyos intereses eran muy distintos a los de los modernos? En realidad, dicha objeción es bastante endeble, dado que toda lectura de textos antiguos desde el presente significa una relectura que en buena o mala medida traiciona al autor. Si creemos que entendemos el escrito de Abamón tal como lo hicieron sus contemporáneos, estamos ignorando toda una tradición que nos impide hacerlo así. No sólo no tenemos sus obras completas, sino que nos falta conjuntarla con las enseñanzas que hacía en vida, al calor de las discusiones y objeciones de sus alumnos o de otros filósofos.

Súmese que después del acta de defunción que firmó “el momento cartesiano” a la filosofía como práctica de vida para privilegiar el conocimiento, ya supone un alejamiento no menor de la filosofía antigua.¹⁹¹ Así, mientras en la antigüedad las obras de Platón se leían por orden y con cierto cuidado, de acuerdo con el desarrollo ético y filosófico del individuo en cuestión, en la actualidad no hacemos tal cosa ni por asomo.¹⁹² O, para ser todavía más simples, un filólogo nos recordaría problemas de no poca amplitud: ¿no es verdad que la edición que ahora tengo en mis manos de *Sobre los misterios egipcios* tiene su propia historia, comenzando por la larguísima y azarosa historia de su transmisión, y de las dificultades que implica reconstruir el texto y traducirlo? Basten estos ejemplos que, sin ser los únicos, ilustrarían que es imposible, e incluso ocioso, restituir a un “verdadero” Jámblico. De lo que se trataba, entonces, era de reelaborar una lectura contemporánea de sus escritos, apoyándome en todo momento en los importantes avances que se han hecho en interpretaciones menos juiciosas y más comprensivas de su pensamiento.

Con esto en mente no estoy condenando mi propio trabajo; en realidad hablo de un matiz: el de la relectura inevitable de todo texto que nos permite utilizar otros estudios para

¹⁹¹ Véase, por ejemplo, Alberto Constante, “Lejanas verdades: cuidado y conocimiento de sí,” en *Apropiaciones contemporáneas de filosofía antigua*, coord. Leticia Flores Farfán y Rafael A. Gómez Choreño (Ciudad de México: UNAM, 2014), 33-38.

¹⁹² Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2000), 170-74.

ampliar nuestro conocimiento de escritos antiguos. Cualquier hermeneuta sabe que el alejamiento nos da cierta objetividad porque podemos leer cosas que los propios autores no vieron o no concientizaron porque son producto de su contexto, de su cultura, de su idioma, de su religión. Mientras que el tiempo y la tradición nos alejan del pasado, las constantes reelaboraciones de la filosofía antigua nos colocan en una situación privilegiada. Los platónicos no conocieron los conceptos que se estudiaron aquí, pero estos términos contemporáneos nos dan un marco conceptual que encauza nuestra relectura. No puedo definir una filosofía de la religión que ignore los avances que supusieron los estudios del siglo XX.¹⁹³ De este modo, la fenomenología del mal de Ricoeur, las hierofanías de Eliade, lo divino y lo sagrado de Zambrano, así como la simbolización de Eugenio Trías, me permitieron hacer un “regreso” al *De Mysteriis* desde una perspectiva que el propio Jámblico no pudo imaginar. Fue posible (re)leer este tratado como una primera filosofía de la religión, aseveración que parece demasiado aventurada. ¿Qué no ya desde los presocráticos encontramos una preocupación en torno a los asuntos de la religión? ¿Qué distingue a Abamón de sus antecesores y de sus sucesores para hablar de una *primera* filosofía de la religión?

El meollo del asunto, entonces, es definir filosofía de la religión, pero antes es necesario que esclarecer lo que se entiende por *religión*. Grondin propuso conceptualizarla partiendo de dos premisas fundamentales: que los dos polos que integran a toda religión son el culto y la creencia, que sintetiza en el concepto de *culto creyente*. Este consiste en que toda expresión religiosa o espiritual participa en cultos creyendo, sabiendo o notando que tienen un sentido.¹⁹⁴ La religión grecorromana es un culto creyente por las razones que hemos expuesto en este estudio: todas las prácticas de carácter religioso tienen como fundamento la creencia de que ellas tienen una función *hic et nunc*. Si bien resulta demasiado diferente de lo que los judíos y los cristianos entienden por “religión”, comparte con ellas el uso de rituales en los que los ejecutores confían para conseguir o mantener una situación dada.

¹⁹³ Compárese con Ramírez, *La filosofía*, 29. Merleau-Ponty ya señalaba que nuestro propio contexto es un obstáculo ineludible e insuperable que determina la lectura que hacemos de un texto.

¹⁹⁴ Grondin, *Filosofía*, 47-51. Esta definición es pertinente aún para las religiones modernas y las no-europeas. Hasta el shinto o el budismo, que siempre escapan a las definiciones judeocristianas o musulmanas de religión (porque se centran en conceptos como Iglesia, dogma, o fe) conoce cultos creyentes. Cuánto más lo son las religiones grecorromanas, que no conocen instituciones ni fe, pero sí ritos que tienen sentido.

Por eso partimos de Paul Ricoeur. Su fenomenología establece que lo más originario de la religión la experiencia del mal fue simbolizado primero en los rituales de expiación, incluso antes que el mito. En palabras de Grondin: “la religión más arcaica es con toda evidencia más ritual, mientras que las religiones modernas y conscientes de sí mismas como religiones se considerarán sobre todo creencias”.¹⁹⁵ Jámblico comienza a la inversa: ¿por qué hay males? Porque se están desatendiendo los ritos dados por los dioses *illo tempore*. Así, véase que la sustancia de las reflexiones del neoplatónico no son la fe (invención judeocristiana), ni el mito, ni el arte, sino los actos que reordenan el cosmos. El culto creyente, como centro del *De Mysteriis*, conforman la base de sus contestaciones a Porfirio.

Sea, pues, el culto creyente la definición de religión grecorromana. Queda preguntarse por una posible definición de “filosofía de la religión”, la cual de ninguna manera puede ignorar lo que otros campos y autores han elaborado al respecto. En primer lugar, según Manuel Fraijó,¹⁹⁶ lo que la distingue esencialmente es la *fenomenología del hecho religioso*, porque antes de comprender la *religio*, es necesario estudiarla desde sus diversas manifestaciones y hacer, a partir de ellas, una ascética descriptiva. No obstante, resulta una tarea titánica tener en cuenta todas las expresiones religiosas del pasado y del presente. Recordemos que, en voces como la de Mircea Eliade, todo lo grandioso, lo nuevo y lo extraordinario fue revestido de un halo religioso, y que casi todo aspecto de nuestra vida (animales, plantas, objetos, juegos) ha sido considerado manifestación de lo sagrado. Por eso toda filosofía de la religión debe ser interdisciplinar, pues la religión no se reduce a una sola función, sea ética (Kant), psicológica (Freud) o sociológica (Durkheim). Así, para Fraijó, lo que distinguiría a la filosofía de la religión es tanto la fenomenología como la interdisciplina.

En cuanto a su objeto de estudio, dice Grondin que esta filosofía de la religión, en su sentido más esencial, es una reflexión sobre el hecho religioso, su sentido y sus razones, así como de considerarlo como una forma de filosofía o hasta de racionalidad, es decir, una vía que lleva a la sabiduría.¹⁹⁷ Más adelante precisa un poco más y dice que la filosofía de la religión, amén de lo anterior: focaliza la atención en una cuestión concreta (la esencia de la religión, Dios, la inmortalidad); se entiende como un análisis y hasta como justificación de

¹⁹⁵ Grondin, *Filosofía*, 51.

¹⁹⁶ Manuel Fraijó, “Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad,” en *Filosofía de la religión: estudios y textos*, ed. Manuel Fraijó (Madrid: Trotta, 1994), 31-40.

¹⁹⁷ Grondin, *Filosofía*, 33.

los fundamentos “filosóficos de la religión” en general (lo que la tradición anglosajona llama “teología natural”; Y se interesa por todas las religiones y todas las formas de lo religioso o, mejor dicho, en los *cultos creyentes*. Retengamos esto por un momento.

Vimos que nuestro autor distingue tres tipos de lenguajes: el filosófico, el teológico y el teúrgico, lo que implica que, a diferencia de Platón, concibe a la filosofía como una vía no separada, pero sí distinta, de la teología y de la teúrgia. Por eso cree que Porfirio comete errores al plantear sus preguntas porque no distingue apropiadamente estos tres modos de hablar. ¿Que los mitos son falsos? Lo son para la filosofía, que no puede admitir que los dioses sean malos ni rencorosos; en contraparte el mito revela algún carácter de los dioses pero que debe ser reinterpretado, como de hecho Platón ya lo hacía al criticar a la poesía homérica y hesiódica; si el mito puede ser falso o, cuando menos, engañoso para la mayoría de los practicantes de los cultos del Imperio, ¿entonces por qué seguir realizando rituales obscenos, como ocurría en los realizados en honor de Cibele? Porque el lenguaje teúrgico, diría Jámblico, revela que esos rituales ancestrales contienen dentro de sí “contraseñas” (*συνθήματα*) que resultan incomprensibles para nosotros, no así para los dioses bondadosos que actúan sobre el alma cuando éstos se han llevado a cabo correctamente. La novedad respecto a los filósofos anteriores no es el estudio filosófico sobre los dioses, sino el esfuerzo por explicar el sentido y fundamentar el uso de los rituales de la religión tradicional, es decir, el uso del lenguaje teúrgico.

Pero hay más que esto. Fenomenología religiosa, historia comparada de las religiones y estudios sobre los fundamentos de la religión son todos elementos que Grondin y Fraijó exigen de la filosofía de la religión, y los encontramos sin dificultades en Jámblico. Hay un esfuerzo interdisciplinario, no sólo entre teología, filosofía y teúrgia, sino que da explicaciones que hoy llamaríamos sociológicas, psicológicas y hasta históricas. Por ejemplo, de la teúrgia enfatiza su aspecto social, porque sus efectos, dice, aplican a todo el conjunto estatal y son inseparables de él; sus reflexiones también le permiten distinguir las alucinaciones que son producto de estados alterados de consciencia de las verdaderas *epoptías*; en el sentido histórico, apela al estudio de la tradición y a la comparación de diversas religiones de su tiempo para extraer de ellas una fenomenología religiosa. Esta discusión quedará más clara si recordamos que el sirio menciona que hay diversas teologías

que han examinado los problemas expuestos por Porfirio. Transcribo una cita larga, pero que bien vale la pena recuperar para demostrar lo que aquí sostengo:

Unas [de tus preguntas] en efecto, nos inducen a detenernos en lo que los sabios caldeos nos han legado, otras plantean objeciones a partir de lo que enseñan los profetas egipcios, mientras que algunas, incluso pertenecientes al ámbito de la especulación filosófica, plantean cuestiones correspondientes. Además, algunas, surgidas de otras opiniones sin valor, entrañan una discusión indecorosa [¿se referirá a los cristianos?], mientras que otras surgen de las concepciones comunes entre los hombres. *Ellas, por tanto, cada una por separado, revisten formas variopintas y están conectadas entre sí de múltiples formas, de ahí que, por todas estas razones, estén precisadas de una discusión que las enfoque convenientemente.* Nosotros, pues, de acuerdo con las ancestrales doctrinas de los asirios, te transmitiremos en verdad nuestra opinión u te develaremos nuestras doctrinas con claridad, *unas deduciéndolas mediante el entendimiento a partir de los innumerables escritos antiguos, otras a partir de los escritos en que más tarde, en un número limitado de libros, reunieron los antiguos todo el saber teológico (Myst. I. 1; 4. 10 – I. 2; 5. 11).*

Hay, entonces, una ardua labor de hermenéutica, de historia comparada de las religiones y una reducción fenomenológica de los mismos.

En los capítulos precedentes, he explicado algunos puntos que podrían conformar una aproximación a la filosofía de la religión de Jámblico: 1) los dioses no son culpables del mal, sino que la encarnación del alma en el cuerpo nos coloca en una situación de obcecación que nos hace olvidar las causas y la naturaleza divinas; 2) los dioses, sin embargo, se comunican constantemente a través de hierofanías, para 3) incitarnos a abrazar la materia teúrgicamente y así ascender junto a ellos y acceder a la totalidad; esto implica que abandonar los cultos es renunciar al benéfico uso de ellos y a la buena voluntad de los dioses, que habían unido a tantos pueblos bajo una sola entidad política, soñada desde la ecúmene estoica y casi materializada por Alejandro de Macedonia.

La presente tesis buscó explicar estos tres puntos en cada uno de los tres capítulos que la integran. En el capítulo 1 estudié la experiencia del mal como punto de partida del ritual, algo que es perceptible en Jámblico: sus esfuerzos por defender la inocencia divina y de la materia tenía como objetivo demostrar que es el mal uso de los rituales, o su olvido, el que hace ingresar al mal en el cosmos. En el capítulo 2, recurrí a la noción de hierofanía de Eliade para comprender los símbolos como manifestaciones de lo sagrado, además de recordar que,

en la práctica, cualquier cosa podía convertirse en receptáculo de lo divino; al mismo tiempo, fue indispensable distinguir entre divino y sagrado, como hace Zambrano, para mostrar que el neoplatónico reconoce una parte histórica y contingente (los nombres de los dioses, por ejemplo), frente a una metafísica que siempre se mantiene inescrutable en el ritual, lo sagrado. Por último, en el capítulo tres, abordé el tema de la teúrgia como tal, cómo funciona, su sentido y quiénes están capacitados para realizarla; para comprender mejor este problema recurrí a Eugenio Trías, quien encuentra en el proceso de simbolización la parte más importante de la religión en general, y que nuestro neoplatónico aceptaría sin problemas. Todo ello me lleva a sostener con seguridad que, si bien parece anacrónico considerar a Jámblico el primer filósofo de la religión, su tratado, no obstante, da elementos suficientes para leerlo como una filosofía de la religión.

En suma, el *De Mysteriis* es más que un programa de recuperación de las antiguas tradiciones. No es un esfuerzo panfletario que busque hacer atrayente la religión tradicional ante al gradual avance de los cristianismos de su tiempo. Si la entendemos, en cambio, como un estudio de todo lo que conforma la religión antigua (ritos, mitos, símbolos, imágenes), entonces hablaremos de una primera filosofía de la religión y no de metafísica o teología al modo de Platón y Aristóteles. No sólo sigue las minuciosas recomendaciones de Fraijó, sino que, además, busca ser una solución específica para lo que el percibe como pernicioso: el abrazo de la contingencia y la novedad frente a la antigüedad y las funciones de todo sistema religioso. Así, Jámblico es sustancialmente diferente a sus antecesores puesto que sus disertaciones son conscientemente interdisciplinarias (teología, filosofía, teúrgia) y porque, aunque no conoce los nombres de hierofanía o de “experiencia de lo sagrado”, todos ellos aparecen en el *Sobre los misterios* como síntomas que pedían ser definidos, pero que sólo pudieron serlo hasta muchos siglos después la muerte de su autor. En todo caso, mis reflexiones se han limitado a preparar una hermenéutica del tratado, dejando en el tintero la posibilidad de definir una filosofía de la religión desde el propio Abamón. Marqué el camino de ida; queda pendiente el camino de regreso.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- Agustín. *La Ciudad de Dios; Posidio: Vida de San Agustín*, introducción, traducción y notas de Santos Santamarta del Río, Miguel Fuertes Lanero, Victorino Capánaga y Teodoro Calvo Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.
- Apuleyo. *Apología o discurso sobre la magia en defensa propia*, introducción, traducción y notas de Roberto Heredia Correa. Ciudad de México: UNAM, 2003.
- . *Tratados filosóficos*, introducción, traducción y notas de Antonio Camarero. Ciudad de México: UNAM, 1968.
- Aristóteles. *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- . *Poética; Magna moralia*, introducción, traducción y notas de Teresa Martínez Manzano y Leonardo Rodríguez Duplá. Madrid: Gredos, 2011.
- Arriano. *Anábasis de Alejandro Magno, I-III*, introducción de Antonio Bravo García, traducción y notas de Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Gredos, 2014.
- Aulo Gelio. *Noches áticas, XI-XVI*, traducción, notas e índice onomástico de Amparo Gaos Schmidt. Ciudad de México: UNAM, 2006.
- Celso. *El discurso verdadero contra los cristianos*, introducción, traducción y notas de Serafín Bodelón. Madrid: Alianza, 2009.
- Cicerón. *De la adivinación*, introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. Ciudad de México: UNAM, 1988.
- Clemente de Alejandría. *Protréptico*. Introducción, traducción y notas de Ma. Consolación Isart Hernández. Madrid: Gredos, 2008.
- Enuma Elish. Poema babilónico de la Creación* introducción, traducción y notas de Federico Lara Peinado. Madrid: Trotta, 1994.
- Esquilo. *Tragedias*, introducción, traducción y notas de Bernardo Perea Morales. Madrid: Gredos, 1993.
- Estrabón. *Geografía, XI-XIV*, introducción, traducción y notas de Ma. Paz de Hoz García-Bellido. Madrid: Gredos, 2003.
- Filóstrato. *Vida de Apolonio de Tiana*, introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1992.

- Heródoto. *Historias, I-III*, introducción, traducción y notas de Arturo Ramírez Trejo. Ciudad de México: UNAM, 2008.
- Hesíodo. *Obras y fragmentos*, introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid, Gredos, 1970.
- Homero. *Ilíada*, traducción, prólogo y notas de Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1996.
- . *Odisea*, introducción de Manuel Fernández Galiano y traducción de José Manuel Pabón. Madrid: Gredos, 1993.
- Ireneo de Lyon. *Contra las herejías*. en *Los gnósticos, I*, introducción, traducción y notas de José Montserrat Torrents. Madrid: Gredos, 1983.
- Jámblico. *De Anima*, introducción, traducción al inglés y comentario de John F. Finamore y John M. Dillon. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.
- . *Iamblichus Calchidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, introducción, traducción al inglés y notas de John M. Dillon. Leiden: Brill, 1973.
- . *On the Mysteries*, introducción, traducción al inglés y notas de Emma C. Clarke, John M. Dillon y Jackson P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- . *Sobre los misterios egipcios*, introducción, traducción y notas de Antonio Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 1997.
- . *Theology of Arithmetic*, prefacio de Keith Citchlow y traducción al inglés de Robin Waterfield. Michigan: Phanes Press, 1988.
- . *Vida pitagórica; Protréptico*, introducción, traducción y notas de Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 2003.
- Juliano. *Contra los galileos; Cartas; Leyes*, introducción de José M. Candau Morón, traducción y notas de J. García Blanco y P. Jiménez Gazapó. Madrid: Gredos 2002.
- . *Discursos, VI-XII*, introducción, traducción y notas de José García Blanco. Madrid: Gredos, 1982.
- Julio César. *Comentarios sobre la guerra de la Galia*, introducción, traducción y notas de Nicolás Gerlomini. Buenos Aires: Losada, 2004.
- Juvenal. *Sátiras*, introducción, traducción y notas de Roberto Heredia. Ciudad de México: UNAM, 1984.

- Horacio. *Sátiras*, introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. Ciudad de México: UNAM 1993.
- Minucio Félix. *Octavio*, introducción, traducción y notas de Víctor Sanz Santacruz. Madrid: Ciudad Nueva, 2000.
- Oráculos caldeos, con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico; Numenio de Apamea: fragmentos y testimonios*, introducción, traducción y notas de Francisco García Bazán. Madrid: Gredos, 1991.
- Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, introducción, traducción y notas de Daniel Ruíz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- Píndaro. *Odas y fragmentos*, introducciones, traducciones y notas de Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984.
- Platón. *Diálogos, I*, introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó Íñigo y Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 2008.
- *Diálogos, II*, introducción, traducción y notas de Julio Calonge, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 2008.
- *Diálogos, III*, introducción, traducción y notas de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 2008.
- *Diálogos, IV*, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 2008.
- *Diálogos, V*, introducción, traducción y notas de Julio Calonge, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 2008.
- *Diálogos, VI*, introducción, traducción y notas de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 2008.
- *Diálogos, VIII*, introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- *Diálogos, IX*, introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- Plotino. 2015. *Enéadas I-III*. Madrid: Gredos/RBA, 2015.
- 2015. *Enéadas IV-VI*. Madrid: Gredos/RBA, 2015.
- Plutarco. *Obras morales y de costumbres VI: Isis y Osiris, Diálogos Píticos*, introducciones, traducciones y notas de Francisca Pordomingo Pardo y José Antonio Fernández Delgado. Madrid: Gredos, 1995.

- Polibio. *Historias V-XV*, introducción, traducción y notas de Manuel Balasch Recort. Madrid: Gredos, 1981.
- Porfirio. *Contra los cristianos*, introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado, Joaquín Ritoré Ponce, Antonia Carmona Vázquez, Inmaculada Rodríguez Moreno, Francisco Javier Ortolá Salas y José María Zamora Calvo. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2006.
- . *El antro de las ninfas en la Odisea; Puntos de partida hacia los inteligibles*, introducción, traducción y notas de Pablo Maurette. Buenos Aires: Losada, 2007.
- . *Vida de Pitágoras; Argonáuticas órficas; Himnos órficos*, introducción, traducción y notas de Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 1987.
- Proclo. *Elementos de teología; Sobre la providencia, el destino y el mal*, introducción traducción y notas de José Manuel García Valverde. Madrid: Trotta, 2017.
- . *Teología platónica*, introducción, traducción y notas de José María Nieva. Buenos Aires: Losada, 2016.
- Quintiliano. *Sobre la enseñanza de la oratoria*, introducción, traducción y notas de Carlos Gerhard Hortet. Ciudad de México: UNAM, 2006.
- Sófocles. *Tragedias*, introducción de José S. Lasso De la Vega y traducción y notas de Assela Alamillo. Madrid: Gredos, 1981.
- Tácito. *Germania*, introducción, traducción y notas de Nicolás Gelormini Buenos Aires: Losada, 2007.
- Tertuliano. *El apologético*, introducción, traducción y notas de Julio Andiön Marán. Madrid: Ciudad Nueva, 1997.
- . *De idololatria*, introducción, traducción al inglés y notas de J.H. Waszink y J.C.M. van Winden. Leiden: Brill, 1987.
- Tratados filosóficos y cosmológicos*. En: *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*. vol. 1, introducción, traducción y notas de Antonio Piñero y José Montserrat Torrents. Madrid: Trotta, 2007.
- Textos herméticos: Corpus Hermeticum; Extractos de Estobeo; Asclepio; Fragmentos diversos; Definiciones herméticas armenias*, introducción, traducción y notas de Xavier Renau Nebot. Madrid: Gredos, 1999.

Tito Livio. *Historia de Roma desde su fundación, IV-VII*, introducción, traducción y notas de José Antonio Villar Vidal. Madrid: Gredos, 2001.

Fuentes secundarias

Addey, Crystal. 2014. *Divination and Theurgy in Neoplatonism. Oracles of the Gods*. Farnham: Ashgate.

Alsina Clota, José. 1989. *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona: Anthropos.

Athanassiadi, Polymnia, "Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus." *The Journal of Roman Studies*, año 83 (noviembre 1993), 115-130.

Bayet, Jean. 1984. *La religión romana*. Madrid: Cristiandad.

Bernabé, Alberto. 2011. *Platón y el orfismo. Diálogos entre filosofía y religión*. Madrid: Abada.

Bloch, Raymond. *La adivinación en la antigüedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Burkert, Walter. 2005. *Cultos místéricos antiguos*. Madrid: Trotta.

Butler, Edward. "Offering to the Gods: A Neoplatonic Perspective." *Magic, Ritual and Witchcraft*, núm. 1, año 2 (verano de 2007): 1-20, <https://henadology.files.wordpress.com/2009/03/offering.pdf> Fecha de consulta: 2 de marzo de 2020.

Caillois, Roger. 1984. *El hombre y lo sagrado*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Clark, Dennis. "Iamblichus' Egyptian Neoplatonic Theology in *De Mysteriis*." *The International Journal of the Platonic Tradition*, núm 2, año 2 (enero 2008): 164-205.

-----, 2010. "The Gods as Henads in Iamblichus." *The International Journal of Platonism*, núm 2, año 4 (abril 2010): 54-74.

Constante, Alberto. "Lejanas verdades: cuidado y conocimiento de sí." En *Apropiaciones contemporáneas de filosofía antigua*, coordinado por Leticia Flores Farfán y Rafael A. Gómez Choreño, 21-38. Ciudad de México: UNAM, 2014.

Cumont, Franz. 1987. *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Madrid: Akal.

- Dillon, John. "Iamblichus' Defence of Theurgy: Some Reflections." *The International Journal of Platonism*, núm 1, año 1 (abril 2007): 30-41.
- Duch, Lluís. 2002. *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder.
- Dodds, E.R. 2000. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Nueva York: Cambridge University Press.
- , 2010. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- Durkheim, Émile. 2012. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, Mircea. 2008. *Mefistófeles y el andrógino*. Barcelona: Kairós.
- , 2010. *Tratado de la Historia de las religiones*. Ciudad de México: Era.
- , 2018. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- Finamore, John. 1985. *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. Chico: The American Philological Association.
- Fraijó, Manuel. "Filosofía de la religion, una azarosa búsqueda de identidad." En *Filosofía de la religion*, editado por Manuel Fraijó, 13-43. Madrid: Trotta.
- Freud, Sigmund. 2011. *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza.
- Gigon, Olof. 1970. *La cultura antigua y el cristianismo*. Madrid: Gredos.
- Grondin, Jean. 2010. *Filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.
- Habermas, Jürgen. 2015. *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta.
- Hermoso Félix, María. "El filósofo y el teúrgo en el pensamiento de Jámblico: una metafísica del símbolo." *Éndoxa*, núm. 35 (2015): 27-48.
- Herrero de Jáuregui. 2007. *Tradición órfica y cristianismo antiguo*. Madrid: Trotta.
- Hoffmann, Albert, R. Gordon Wasson y Carl A.P. Ruck. 1994. *El camino a Eleusis*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Hopkins, Keith. "La romanización: asimilación, cambio y resistencia". En *La Romanización en Occidente*, coordinado por José María Blázquez y Jaime Alvar, 15-44. Madrid: Actas 1996.
- Jiménez Yáñez, Daniel. "Exitiabilis superstitio: la identificación del cristiano a través de la identidad ritual romana, siglos I-III d.C." Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.

- Kirk, G.S. 1990. *El mito: su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona: Paidós.
- Lavaniegos, Manuel. 2016. *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*. Ciudad de México: UNAM.
- Lewy, Hans. 1978. *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. París: Études Agustiniennes.
- Lizaola, Julieta. “Las categorías de lo sagrado y lo divino en María Zambrano.” *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, núm. 18 (noviembre 2017): 86-95.
- Loraux, Nicole. 2008. *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid: Akal.
- Lossau, Manfred. “¿Platón enemigo del arte?” *Minerva, Revista de Filología Clásica*, núm. 6 (diciembre 1992): 117-139,
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=119151> Fecha de consulta: 2 de marzo de 2020.
- Molina, José. “Jámblico, Epístola a Macedonio acerca del destino.” *Noua Tellus, Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, núm. 2, año 23 (julio-diciembre 2005): 163-218.
- , “Teúrgia: camino de Jámblico a lo inefable,” *Diánoia*, núm. 63, año 55 (noviembre 2010): 125-149.
- , 2012. *Racionalidad y religión en la antigüedad tardía. Una introducción a Jámblico y su tratado Acerca de los misterios de Egipto*. Ciudad de México: UNAM.
- Otto, Rudolf. 2009. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Peacock, David. “El período romano.” En *Historia del Antiguo Egipto*, editado por Ian Shaw (Madrid: La Esfera de los Libros, 2007), 541-570.
- Piñero, Antonio. *Los cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?* Madrid: EDAF.
- Ramírez, Mario Teodoro. 2013. *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Ramírez Batalla, Miguel Ángel. “La actitud romana ante el pasado”, *Noua Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, núm. 2, año 25 (noviembre 2007): 231-272.
- Ricoeur, Paul. 2011. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- , 2014. *Freud: una interpretación de la cultura*. Ciudad de México: Siglo XXI.

- Santacruz, María Isabel. 2004. "Plotino y el neoplatonismo", en *Historia de la Filosofía Antigua*, editado por Carlos García Gual. Madrid: Trotta 2004.
- Smith, Andrew. "Iamblichus, The First Philosopher of Religion?" *Habis*, núm. 31 (2000): 345-353.
- Shaw, Gregory. "Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus." *Traditio*, año 41 (1985): 1-28.
- , 2014. *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania: Angelico Press/Sophia Perennis.
- Tanaseanu-Döbler, Ilinca. 2013. *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- , "Synesius and the Pneumatic Vehicle of the Soul in Early Neoplatonism," en *On Prophecy, Dreams and Human Imagination*, editado por Donald A. Russell y Heinz-Günther Nesselrath, 125-156. Tübingen: Mohr Siebeck 2014.
- Tatarkiewicz, Wladislaw. "La estética antigua". En *Historia de la estética*. vol. 1. Madrid: Akal, 2000.
- Trías, Eugenio. 1994. *La edad del espíritu*. Barcelona: Destino.
- Uždavinys, Algis. 2014. *Philosophy and Theurgy in Late Antiquity*. Ohio: Angelico Press/Sophia Perennis.
- Van Andringa, William. "Religions and the Integration of Cities in the Empire in the Second Century AD: The Creation of a Common Religious Language." En *A Companion to Roman Religion*, editado por Jörg Rüpke, 83-95. Victoria: Blackwell Publishing 2007.
- Zambrano, María. 2016. *El hombre y lo divino*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Zeller, Eduard. 1920. *Grundriss der Griechischen Philosophie*. Leipzig: Pierersche Hofbuchdruckerei.