

La herencia neoplatónica en occidente. Apuntes sobre la relación entre Jámblico y el cristianismo

José MOLINA

RESUMEN: Este artículo examina algunas coincidencias que existen entre el cristianismo y el pensamiento del filósofo neoplatónico Jámblico, en el marco de las implicaciones políticas, filosóficas y religiosas que tuvo la adopción del cristianismo como religión oficial del imperio romano.

* * *

ABSTRACT: This paper examines certain coincidences that exist between Christianity and the thought of the neoplatonic philosopher Iamblichus, within the frame of the political, philosophical and religious implications of the rise of Christianity as official religion of the Roman Empire.

La herencia neoplatónica en occidente. Apuntes sobre la relación entre Jámblico y el cristianismo

José MOLINA

Consideraciones preliminares

a. Aclaraciones

Este artículo pretende mencionar algunos temas en que el pensamiento de Jámblico parece coincidir con el cristianismo; sin embargo, antes de comenzar, me parece oportuno hacer algunas aclaraciones en torno a las dificultades que implica este asunto.

Si bien es cierto que la antigüedad tardía ha comenzado a comprenderse mejor,¹ no es menos cierto que la valoración crítica de la emergencia del cristianismo en la sociedad imperial es un problema que está lejos de resolverse. Los problemas que plantean el origen, el desarrollo y las consecuencias del cristianismo en aquella época y aun en nuestros días, son motivo de discusiones filosóficas, políticas y religiosas.²

* Agradezco a Pedro C. Tapia Zúñiga su asesoría y la gran cantidad de correcciones a este trabajo.

¹ A propósito de revaloración de la antigüedad tardía, considerada por Gibbon como de ruina y decadencia, pueden verse las obras de Dihle, de Brown, de Momigliano (1989) y de Marrou (1977). También es muy interesante "SO Debate. The World of Late Antiquity Revisited", un debate a propósito del libro de Peter Brown, *The World of Late Antiquity*.

² Como muestra, puede recordarse el Simposio Internacional "La genealogía del cristianismo, ¿origen de Occidente?", llevado a cabo del 17 al 21 de febrero de 1997, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en la ciudad de México.

Como se verá en seguida, la evidencia de las fuentes no permite afirmar categóricamente ninguna mutua dependencia entre el cristianismo y Jámblico; sin embargo, es difícil excluir algunas coincidencias temáticas, quizá porque la vida de este filósofo transcurrió durante el proceso histórico en que el cristianismo, a pesar de las persecuciones de los emperadores Decio y Diocleciano, consiguió ser no sólo tolerado, sino incluso privilegiado por el gobierno de Constantino.³

Es válido, pues, preguntarse acerca de la relación entre este filósofo neoplatónico y el cristianismo del siglo tercero,⁴ pero es difícil resolver todos los cuestionamientos implicados en esa relación, y explicar la manera en que la influencia de Jámblico ha pervivido en el cristianismo, si ése fuera el caso. Por esta razón, debo advertir, antes de continuar, que muchas de las afirmaciones hechas en el presente artículo no son sino la expresión de una mera conjetura o de una inquietud en torno a determinado tema. Sé que las generalizaciones vagas se relativizan muy fácilmente o se demuestran falsas mediante un estudio más detallado; a pesar de ello, pretendo traer a discusión un tema cuyas implicaciones parecen ir más allá de la simple semejanza o coincidencia entre los evangelios y el tratado *Acerca de la vida pitagórica*, escrito por Jámblico.

Estoy muy lejos de pretender una evaluación global de lo que representó el cristianismo en la antigüedad tardía, pero quiero partir del hecho de que su transformación en la religión oficial del imperio implicó aspectos que no sólo tuvieron motivaciones y consecuencias religiosas, sino también políticas y filosóficas. Dicho de otra manera, la religión, la filosofía y la política son factores estrechamente vinculados, difícilmente separables en el surgimiento del cristianismo como la religión hegemónica. Habida cuenta de estas aclaraciones, quisiera mencionar algunas coincidencias que hay entre Jámblico, el maestro de Apamea y el cristianismo.

³ Cfr., infra, nota 5.

⁴ Todas las fechas, a menos que se indique lo contrario, son después de Cristo.

b. El cristianismo en la vida y la obra del “divino” Jámblico⁵

Si es cierto, como parece, que la formación de Jámblico, el filósofo de Calcis, tuvo lugar predominantemente en Alejandría,⁶ es casi imposible pensar que se mantuviera al margen de la influencia, aunque sea remota, del judío Filón y de grandes figuras del cristianismo, como Orígenes y Clemente de Alejandría. Está fuera de duda que, antes de su contacto con Porfirio, el más destacado discípulo de Plotino, Jámblico fue alumno de Anatolio,⁷ el filósofo peripatético que después, en el 270, sería nombrado obispo de Laodicea. Aunque se discute la identidad de este Anatolio, hay que recordar que la asistencia de cristianos a una escuela pagana, o viceversa, era un hecho más bien corriente en la Alejandría de entonces.⁸

Posteriormente, Jámblico entraría en contacto con Porfirio. Éste había mantenido una posición abiertamente antagónica contra el cristianismo; su *Contra los cristianos* sirvió de apoyo ideológico a la persecución de Diocleciano.⁹ También Jámblico ha sido

⁵ Jámblico nació aproximadamente en el 240 y murió hacia el 326. Este apartado no pretende ser una biografía, sino mencionar aquellos datos que lo relacionan con el cristianismo. A propósito de la vida y de las obras de Jámblico, cfr. Dalsgaard Larsen, 1972, pp. 33-65; Dillon, 1973, pp. 3-25; Vandespoel, 1988a y b. La importancia de este filósofo en su tiempo está confirmada, entre otras cosas, por los epítetos que le atribuyeron sus seguidores; el emperador Juliano, Proclo, Simplicio, Siriano, Juan Filopono, entre otros, lo llamaron: *grande, genio, admirable, el hombre que es el mejor exégeta de los asuntos intelectuales y demás hechos divinos, el sirio inspirado, el muy sabio Fénix, el famoso héroe, el gran benefactor del imperio, ilustre curador de las almas, el guardián genuino de la virtud y el divinísimo*, cfr. E. Zeller, p. 4, n. 4 y p. 5, n. 6; Bidez, p. 34, n. 1. Conviene destacar que el emperador Juliano lo comparó con el mismo Platón y con Pitágoras, cfr. Jul., *Ep.* 12; *Or.*, IV, 146a. A tal punto era grande su fama, que ésta ha servido para identificar con Jámblico a algunos retratos semejantes de la época, dispersos en varios puntos del imperio romano, cfr. L'Orange.

⁶ Cfr. Dalsgaard Larsen, 1972, pp. 38-42; Dillon, 1973, 8-9.

⁷ Cfr. Eun., VS, 457. Sobre la identidad de Anatolio, cfr. Zeller, p. 2, n. 2.

⁸ Dillon, 1973, p. 9.

⁹ Cfr. Filosi, p. 91, n. 62.

considerado a menudo como un enemigo del cristianismo,¹⁰ pues su figura y su pensamiento han estado, supuestamente, en la base de acciones y doctrinas abiertamente anticristianas como, por ejemplo, la persecución de Máximo Daia¹¹ y la obra renovadora del paganismo, emprendida por Juliano el Apóstata.¹² Sin embargo, tomando en cuenta la formación alejandrina de este sirio helenizado y dejando de adjudicarle gratuitamente la misma posición de Porfirio frente al cristianismo,¹³ puede suponerse que él, Jámblico, autor del tratado *Acerca de los misterios*, no estuvo nunca en una confrontación directa con el cristianismo, a la manera de Celso o de Porfirio.¹⁴ A lo anterior puede agregarse que, en sus obras conservadas, Jámblico jamás hace alusión a los cristianos, ni los critica explícitamente,¹⁵ y que los mismos autores cristianos, contemporáneos y posteriores, hacen caso omiso de él; es decir, no lo consideran un abierto enemigo.¹⁶

Sin embargo, aparte de que en su obra hay rasgos que apuntan a un conocimiento directo, incluso en el terreno léxico y estilísti-

¹⁰ Cfr. *RE*, IX, 649, 30-40.

¹¹ Cfr. *Filosi*, pp. 87-91.

¹² Cfr. Witt.

¹³ La relación entre Porfirio y Jámblico era más propia de colegas que de maestro y alumno, cfr. Dalsgaard Larsen, 1975, p. 3; Dillon, 1973, p. 10. Marrou señala (1989, p. 152, n. 32), tal vez exagerando, que "cuando Eunapio nos cuenta que, después de abandonar a su maestro Anatolio, Jámblico se volvió hacia Porfirio, no debemos concluir necesariamente que asistiera en persona a las clases de este último; podría significar simplemente que estudió sus libros".

¹⁴ Cfr. Dalsgaard Larsen, 1972, p. 41; véase también allí mismo la nota 47.

¹⁵ Cfr. Shaw, 1995, p. 3. Des Places afirma que, cuando Jámblico menciona a los "ateos" en *Myst.*, III, 31, no necesariamente debe entenderse de los cristianos (véase la nota al respecto en su edición). Sin embargo, Witt (p. 37, n. 2) afirma que "the tone of *Protr.* 8 (p. 48, 29 Pistelli), may also reflect the Neoplatonist's view of Christianity". Si se toma en cuenta que Jámblico buscó evitar la devastación de los templos, por parte de los cristianos, enviando una embajada de la causa del helenismo ante Constantino (Gorman, 1988, p. 61), se podría pensar que la predilección de éste hacia los cristianos fuera el motivo de su posición poco polémica.

¹⁶ Sin embargo, entre los cristianos, Eusebio y Teodoreto debieron de leerlo (cfr. Athanassiadi, 1993a, p. 130) y quizá San Agustín conoció, al menos indirectamente, su pensamiento (cfr. O'Brien).

co,¹⁷ del *Antiguo* y del *Nuevo Testamento*,¹⁸ la figura de Pitágoras, tal como aparece en su *Acerca de la vida pitagórica*, da la impresión de un personaje que el filósofo de Calcis quiere oponer a la figura de Jesucristo. Pitágoras era un hombre virtuoso, capaz de obras portentosas, filántropo y revelador de la verdad que libera mediante la filosofía, “de manera que, en todo, *se anunciaba* que él sería, por encima de todos los hombres, más divino y más sabio”.¹⁹ Por lo demás, el origen griego de Pitágoras y su antigüedad lo hacían más digno de consideración y crédito que el advenedizo carpintero de Nazareth.²⁰

Entendido así, como abierta polémica contra el cristianismo, el tratado *Acerca de la vida pitagórica* se podría considerar como una velada crítica a las doctrinas y prácticas cristianas, en cuanto que éstas, de alguna manera, ya habían sido enseñadas y practicadas por los pitagóricos. Exagerando incluso la lectura anticristiana de esta obra, el pasaje donde se rechaza que Apolo sea el padre de Pitágoras²¹ se puede entender como un ataque al cristia-

¹⁷ Cfr. S. Samboursky, p. 18.

¹⁸ Cfr. Des Places, 1975, p. 101: “Las referencias a Mateo (9, 35 y 10,1) dadas en nota a *Myst.*, III, 31 (véase su edición, p. 144, n. 2) suponen en Jámblico un cierto conocimiento del *Nuevo Testamento*; otro pasaje (III, 29) incita a creer que él se inspiraba también en el *Antiguo* (*Deuteronomio* y *Salmos*; véase su edición, p. 142, n. 1)”.

¹⁹ Jambl., *VP*, 12: ὥστε ἐκ παντὸς εὐηγγελίζετο... θειότατον αὐτὸν καὶ σοφώτατον ὑπὲρ ἅπαντας ἔσεσθαι ἀνθρώπους (hay que notar que el verbo utilizado por Jámblico deja suponer una relación con los evangelios).

²⁰ Cfr. Edwards, pp. 168-170.

²¹ Cfr. Jambl., *VP*, 7: ἐν Σιδόνι τῆς Φοινίκης ἀποτεκούσης αὐτῆς τὸν γενομένον υἱὸν Πυθαγόραν προσηγόρευσεν, ὅτι ἄρα ὑπὸ τοῦ Πυθίου προηγορεύθη αὐτῷ. παραιτητέοι γὰρ ἐνταῦθα Ἐπιμενίδης καὶ Εὐδοξος καὶ Ξενοκράτης, ὑπονοοῦντες τῇ Παρθενίδι τότε μιγῆναι τὸν Ἀπόλλωνα καὶ κύουσαν αὐτὴν ἐκ μὴ οὕτως ἐχούσης καταστήσαι τε καὶ προαγγεῖλαι διὰ τῆς προφήτιδος. τοῦτο μὲν οὖν οὐδαμῶς δεῖ προσίεσθαι. “Cuando Parténide dio a luz, en Sidón, de Fenicia, al hijo que nació, Anceo lo llamó Pitágoras, porque le había sido anunciado por el dios Pityo; sin duda, en este punto deben ser rechazados Epiménides, Eudoxo y Jenócrates, cuando suponen que Apolo se unió entonces a Parténide, y que ella, quedando encinta, después de que no lo estaba, se presentó y lo declaró, a través de la profetisa. Es preciso, ciertamente, que esto no se acepte de ninguna manera”.

nismo, según el cual, creía que Jesús era el hijo único de Dios, encarnado en la Virgen María. Probablemente con la misma intención, Jámblico cuenta más arriba que también se decía que Anceo, el padre de Pitágoras, había nacido de Zeus, pero aclara: “llevando esta fama, o por su virtud o por cierta grandeza del alma”;²² es decir, que la supuesta paternidad divina no implica necesariamente un vínculo “genético”.

Aunque no se confirmara una relación directa del tratado *Acerca de la vida pitagórica* con los evangelios, y sus semejanzas se debieran al género de la obra o a una ideología compartida²³ por el contexto en que el filósofo de Calcis publicó su obra (finales del siglo tercero o principios del cuarto), parece que sus intenciones son las mismas que las de los evangelios o las de las biografías de los santos: proponer a una comunidad un género de vida, basado en el modelo de una persona.

En efecto, tal como se presenta el género de vida de los pitagóricos, éste comparte algunos rasgos con las comunidades cristianas; por ejemplo, el régimen comunitario de vida y la posesión común de los bienes:

lo común e igual y tener todos las mismas experiencias, muy semejantes a las de un solo cuerpo y de una sola alma, y llamar por igual a lo mío y a lo ajeno, es principio de justicia, como también Platón confiesa haberlo aprendido de los pitagóricos. Pitágoras, pues, hizo esto mejor que los hombres, desterrando de las costumbres todo lo propio, y acrecentando lo común hasta en las últimas posesiones, que son culpables de sedición y de desorden; en efecto, todos tenían todo en común y las mismas cosas, y ninguno poseía nada propio.²⁴

²² Cfr. *ib.*, 3: λέγεται δὴ οὖν Ἀγκαῖον... γεγενῆσθαι μὲν ἀπὸ Διός, εἶτε δι' ἀρετὴν εἶτε διὰ ψυχῆς τι μέγεθος ταύτην τὴν φήμην αὐτοῦ ἀπενεγκαμένου. Hay que recordar que la doble naturaleza y la única persona de Jesucristo fueron el motivo de una larga discusión teológica durante los primeros siglos del cristianismo y el origen de varias herejías.

²³ Es la opinión de Brisson y de Segonds, p. XIX. Respecto a este tema, también pueden verse los artículos de Meredith y de Fauth.

²⁴ Jambl., VP, 167-168: ἀρχὴ τοῖνυν ἐστὶ δικαιοσύνης μὲν τὸ κοινὸν καὶ ἴσον καὶ

En los *Hechos de los apóstoles* puede leerse:

todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes, y repartían el precio entre todos, según necesidad de cada uno... La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era común entre ellos.²⁵

Aunque la semejanza fuera una mera coincidencia, está claro que el pitagorismo y el cristianismo tenían ideales análogos; más aún, en el pitagorismo existen ciertas normas, como la de guardar en secreto las enseñanzas,²⁶ o la de dividir a los discípulos de acuerdo con su nivel de progreso en el aprendizaje o en el grado de iniciación,²⁷ que hacen pensar en ciertas prácticas eclesiales,

τὸ ἐγγυτάτω ἐνὸς σώματος καὶ μιᾶς ψυχῆς ὁμοπαθεῖν πάντας, καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὸ ἐμὸν φθέγγεσθαι καὶ τὸ ἀλλότριον... τοῦτο τοίνυν ἄριστα ἂν ἀνδρῶν κατεσκευάσεν, ἐν τοῖς ἤθεσι τὸ ἴδιον πᾶν ἐξορίσας, τὸ δὲ κοινὸν αὐξήσας μέχρι τῶν ἐσχάτων κτημάτων καὶ στάσεως αἰτίων ὄντων καὶ ταραχῆς· κοινὰ γὰρ πᾶσι πάντα καὶ ταῦτ' ἦν, ἴδιον δὲ οὐδεὶς οὐδὲν ἐκέκτετο. En relación con las posesiones, se verá (infra, pp. 95-99) que el tema de la economía también es un punto de contacto entre Jámblico y el cristianismo. Como dato curioso, conviene señalar que, así como se dice que varias mujeres seguían a Jesús sirviéndolo *con sus bienes* (*Lc.*, 8, 1-3), de la misma manera, Porfirio (*Plot.*, 9) cuenta que algunas mujeres encomendaban a Plotino la educación de sus hijos junto con *sus fortunas* (el subrayado es mío).

²⁵ *Hch.*, 2, 44 y 4, 32: πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶχον ἅπαντα κοινὰ καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν καθότι ἂν τις χρεῖαν εἶχεν... τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν καρδία καὶ ψυχὴ μία, καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινὰ (he querido poner aquí el pasaje en griego, para hacer notar la similitud que guardan las anteriores expresiones jambliqueanas con éstas de los *Hechos de los apóstoles*. Todas las traducciones de pasajes bíblicos son de la *Biblia de Jerusalén*).

²⁶ *Jambl.*, *VP*, 226: τὰ κυριώτατα καὶ συνεκτικώτατα τῶν ἑαυτῶν δογμάτων καὶ ἀπόρρητα ἐν ἑαυτοῖς διεφύλαττον ἅπαντες αἰεὶ, μετὰ ἀκριβοῦς ἐχεμυθίας πρὸς τοὺς ἐξωτερικοὺς ἀνέκφορα διατηροῦντες ἀγράφως ἐν μνήμῃ, τοῖς διαδόχοις ἅπερ μυστήρια θεῶν μεταπαραδιδόντες. "Incluso, lo más importante y esencial de sus propias doctrinas, todos lo guardaban siempre en sí mismos, como algo inefable, con cuidadosa reserva con respecto a los de fuera, sin escribirlos, conservándolos en la memoria, sin sacarlos a la luz, transmitiendo personalmente a los sucesores lo que tenían como misterios de los dioses"; pueden verse también los párrafos 105 y 247. A propósito de la práctica del secreto, véase Brisson, pp. XLIII-L.

²⁷ Cfr. *Jambl.*, *VP*, 71-74. 94-95.

por ejemplo, en la disciplina del arcano²⁸ o en la institución del catecumenado.²⁹ Otros detalles, como la semejanza que hay entre la expulsión de los miembros de la secta pitagórica y la excomunión de la iglesia³⁰ también reflejan cierta similitud entre la comunidad pitagórica y la cristiana.

Con todo, la semejanza entre el tratado *Acerca de la vida pitagórica* y los pasajes del Nuevo Testamento parece ser solamente externa y no justifica ninguna mutua dependencia; no hay que olvidar que Jámblico pretende renovar el régimen comunitario,

²⁸ Recuérdese aquel pasaje del evangelio: “no deis a los perros lo que es santo, ni echéis vuestras perlas delante de los puercos” (*Mt.*, 7, 6). La nota del pie de página de la *Biblia de Jerusalén* explica: “tampoco se ha de proponer una doctrina preciosa y santa a gente incapaz de recibirla bien, y que podría abusar de ella”.

²⁹ Compárese el siguiente fragmento de Orígenes (cfr. *Orig.*, *Cels.*, III, 51): “Los filósofos que hablan en público no hacen discriminación de sus oyentes, sino que todo el que quiere se para a oírlos. Pero los cristianos, en cuanto pueden, examinan de antemano las almas de los que quieren oírles, probándoles individualmente; y cuando antes de entrar en la comunidad los oyentes parecen haber demostrado suficientemente que están dispuestos a llevar una buena vida, entonces los admiten, formando una clase particular de los principiantes o recién admitidos que todavía no han recibido el símbolo de la purificación, y otra clase de los que, en cuanto pueden, se han determinado ya en el propósito de no admitir nada que no sea según la doctrina cristiana” (trad. Luis Vives, p. 328), y el siguiente pasaje de Jámblico (*VP*, 71-72): προσιόντων τῶν νεωτέρων καὶ βουλομένων συνδιατρίβειν οὐκ εὐθὺς συνεχῶρει, μέχρις ἂν αὐτῶν τὴν δοκιμασίαν καὶ τὴν κρίσιν ποιήσεται... καὶ ὄντινα δοκιμάσειεν οὕτως, ἐφίει τριῶν ἐτῶν ὑπερορᾶσθαι, δοκιμάζων πῶς ἔχει βεβαιότατος καὶ ἀληθινῆς φιλομαθείας, καὶ εἰ πρὸς δόξαν ἰκανῶς παρασκευάσται ὥστε καταφρονεῖν τιμῆς. “Cuando los jóvenes se acercaban y querían oír sus lecciones, no los recibía inmediatamente, hasta que había llevado a cabo la prueba y la evaluación... también, a quien había examinado de esta forma, le imponía ser despreciado durante tres años, examinando cómo estaba más firme y de verdadero deseo de aprender, y si se preparaba suficientemente con respecto a la opinión pública, de manera que despreciara el honor”. La semejanza con el catecumenado aparece incluso en el tiempo que duraba, pues también éste duraba tres años, y en él estaban incluidos los discípulos elegidos (*electi*) para recibir el bautismo y los meros solicitantes (*competentes*) (cfr. B. Brügge, 346, n. 1).

³⁰ Esta semejanza ya la había notado Orígenes, cfr. *Cels.* III, 51: “La venerable escuela de los pitagóricos construía cenotafios a los que se apartaban de su filosofía, pues los consideraba como muertos. Pero los cristianos lloran como muertos a los que han sido vencidos por el desenfreno o por cualquier monstruosidad, pues han muerto para Dios” (trad. Luis Vives, p. 328). Véase también Jambl., *VP*, 73.

pero con fundamento en la tradición helenística en que fue educado, y su punto de referencia no es necesariamente la iglesia cristiana, pues las fuentes de su obra son otras.³¹ Se puede afirmar que la relación entre Jámblico y el cristianismo es un problema que permanece abierto.

Hacia la hegemonía política

a. El cristianismo y el imperio

Parece ser que, al principio, el cristianismo estaba alejado del aspecto político, y que sus creyentes no tenían ninguna obligación de buscar la transformación del orden social establecido; al contrario, debían someterse voluntariamente a la autoridad.³² Sin embargo, el imperio se vio obligado a tomar una postura antagonica contra el cristianismo, merced a su régimen comunitario de vida, a sus actividades proselitistas, a sus transformaciones de las prácticas sociales de la comunidad y a su monoteísmo excluyente, entre otros factores.

La razón de este antagonismo radica principalmente en el hecho de que el imperio romano se había perfilado, sobre todo a partir de Heliogábalo, como una teocracia. En este tipo de gobierno, los emperadores organizan los grupos sociales, y los toleran en la medida en que son meras extensiones de su propia autoridad. Ahora bien, frente a este poder absoluto, cuyo fundamento pretende ser divino, el individualismo tiene pocas oportunidades de resistirse a las arbitrariedades, aunque sean muchas las normas que protegen a los individuos; al contrario, las agrupaciones de cualquier índole, sobre todo las religiosas, son miradas con recelo, en la medida en

³¹ A propósito de las fuentes en el tratado *Acerca de la vida pitagórica*, cfr. Gorman, 1985; Brisson, pp. LXI-LXXVII.

³² Cfr. *Rm.*, 13, 1-7; *Mt.*, 22, 16-21.

que no aceptan representar a la autoridad del emperador.³³ Por esta razón, es fácil comprender que el imperialismo romano viera a un oponente en los cristianos, sobre todo, a causa de su monoteísmo excluyente; por eso mismo, tampoco es difícil creer que las conversiones al cristianismo tuvieran como motivación de fondo el deseo de sustraerse a la autoridad del imperio. Sin embargo, la formación creciente de comunidades cristianas puede deberse, sencillamente, a la necesidad de crear lazos sociales eficaces, unos que ya ni la ciudad ni la lejana autoridad del emperador podían darle a los individuos.³⁴ Cualesquiera que hayan sido las causas de la propagación del cristianismo, el que sus partidarios se negaran a hacer sacrificios a los dioses de los gentiles y, concretamente, al numen del emperador, puso en la mesa de la discusión el tema de la libertad religiosa frente al Estado.³⁵

En el siglo tercero, la iglesia cristiana ya tenía no sólo una organización más sólida, sino que contaba con miembros económica y políticamente influyentes, lo cual conllevaba necesariamente una presión social para el Estado; eventualmente, éste se sintió amenazado u obligado a modificar su postura frente a los cristianos. Cuando el cristianismo dejó de ser una minoría y se convirtió en una religión favorecida por el gobierno, resultó difícil que la comunidad cristiana se mantuviera al margen de la vida política y aceptara voluntariamente la autoridad del emperador. Tras la relativa estabilidad que Diocleciano y Constantino trajeron al imperio, la tendencia del cristianismo fue la de ganar para su causa al emperador mismo; prueba de ello es que Eusebio de Cesarea, cuya vida y obra coinciden con las de Jámblico, consideró al gobierno de Constantino como una realización temporal de la escatología; en cierta forma, su pensamiento tendía al milenarismo.³⁶

³³ Cfr. Ellul, p. 365-366.

³⁴ Cfr. Brown, 1989a, pp. 50-54.

³⁵ A propósito de la relación entre el cristianismo y el imperio, cfr. Ferro Gay y Momigliano, 1986.

³⁶ Cfr. V. Campenhausen, pp. 85-86. También es pertinente señalar que tras los grandes disturbios sociales del siglo III, los magnicidios, las guerras civiles y los

b. Jámblico y la filosofía política

A diferencia del cristianismo, el platonismo tuvo en la política una de sus principales motivaciones. Toda la ontología platónica puede interpretarse como la justificación metafísica de determinadas ideas políticas; dicho de otra manera, la cosmovisión platónica pretendía fundamentar un orden político y, en ese sentido, transformar toda situación social que no estuviera justificada con esa visión del mundo. Para los platonistas, una transformación de las realidades sociales sólo es concebible en el entendido de que dicho cambio permitiría alcanzar el modelo social trazado por las reflexiones intelectuales.

Así, estos filósofos no transformaban el mundo, sino que lo interpretaban; pero tenían claro que el concepto más abstracto, por mínimo que fuera, determinaba de fondo cualquiera de las prácticas sociales; por ello, sus reflexiones altas y elevadas apuntaban siempre a mantener o a modificar determinada praxis concreta de la sociedad. Por esta razón, se puede decir que las reflexiones filosóficas del neoplatonismo no eran indiferentes para el imperio romano: en las reflexiones en torno al Uno puede entreverse una justificación ideológica de la monarquía teocrática,³⁷ y, en el terreno práctico, no deben olvidarse las tentativas de Plotino, bajo el gobierno de Galieno, de edificar la “platonópolis”, esa ciudad ideal gobernada por filósofos.³⁸

Por lo que atañe al caso de Jámblico,³⁹ se puede decir que sus preocupaciones políticas estaban estrechamente vinculadas con su visión filosófica. Para Jámblico, la filosofía política era una ciencia práctica que debía de ordenarse de acuerdo con los prin-

ataques continuos en las fronteras del imperio, el arraigo en la sociedad de una concepción política teocrática, junto con el crecimiento de las comunidades cristianas, le dieron pie a Eusebio para su interpretación de la historia. Todavía están por juzgarse las consecuencias de su pensamiento para el cristianismo.

³⁷ Cfr. Lloyd, p. 274.

³⁸ Cfr. Porph., *Plot.*, 12.

³⁹ Respecto al pensamiento político de Jámblico, cfr. O'Meara, 1993.

cipios de la ciencia teórica: de la matemática, en general, y de la astronómica, en particular. Además, la administración de la sociedad debía hacerse de tal manera que le permitiera al hombre conseguir el fin de la vida humana; este fin, en tiempos de Jámblico, era su asimilación con dios, su divinización; el hombre encarnado era, si conseguía su bien supremo, el miembro de una sociedad en una ciudad divinizada.⁴⁰

Si se supone que los políticos gobiernen de manera que la ciudad terrestre consiga esa divinización de sus miembros, resulta verosímil que Jámblico y sus allegados, quienes pertenecían a las clases nobles y terratenientes de entonces,⁴¹ consideraran sus territorios como el lugar propicio para hacer encarnar sus ideales políticos. Aunque un modelo platónico de gobierno era inoperante para todo el imperio, Jámblico consideró a los pitagóricos, contando a Platón y al Estagirita entre ellos, un modelo seguro para los filósofos del siglo cuarto.

c. Convergencias y divergencias de filosofía política entre neoplatónicos y cristianos.

Se puede decir que el cristianismo concuerda, en cierta manera, con el platonismo, en el hecho de que el ser humano, en su dimensión política, no está regido por modelos inmanentes; así lo dejan ver las siguientes frases del *Nuevo Testamento* que, curiosamente, suenan muy platónicas: “nosotros somos ciudadanos del cielo”;⁴² “la Jerusalén de arriba es libre; ésa es nuestra madre”;⁴³

⁴⁰ En el pensamiento político de Jámblico, “the human good, as assimilation to god or divinisation, is achieved, to the extent that man is a member of society (i. e. man as embodied), in a divinised city”, cfr. *ib.*, p. 70.

⁴¹ Cfr. Bréhier, p. XI: “Todos los conservadores del helenismo, al final de la antigüedad, parecen haber pertenecido a una burguesía rica y viajera, y orgullosa de una cultura que la distinguía”.

⁴² *Flp.*, 3, 20.

⁴³ *Gal.*, 4, 26.

“no tenemos aquí ciudad permanente, sino que andamos buscando la del futuro”;⁴⁴ filosóficamente hablando, se puede decir que ambos, cristianismo y platonismo, se oponen al estoicismo, toda vez que éste afirmaba que el *lógos* ordenador gobernaba el mundo y era una realidad interna del mismo, mientras que, para aquéllos, el paradigma político debía buscarse fuera de las dimensiones terrenales.

La comunidad cristiana y la comunidad pitagórica debían vivir, en el aquí y en el ahora, conforme a las doctrinas de su respectivo fundador; su modo de vida les permitía vivir una realidad que no pertenece de suyo a este mundo, pero que había sido concedida como un especial favor a los miembros de la respectiva comunidad; ambas comunidades reflejan inmanentemente el modelo de su respectiva trascendencia. Sin embargo, la comunidad pitagórica, tal como la vemos en el libro *Acerca de la vida pitagórica*, era la aplicación de un orden siempre actual en el mundo inteligible, que reflejaba a su vez el orden del cosmos y las leyes de la matemática; si la comunidad pitagórica era capaz de vivir conforme a las disposiciones de su fundador, era porque éste les había enseñado las disciplinas y las ciencias necesarias para conseguirlo. En cambio, para el cristianismo paulino, el modelo comunitario de vida no era fruto del conocimiento del orden cósmico, su ideal de comunidad no era una realidad actual, como lo era el universo para los platónicos; es decir, su realización política está todavía por llevarse a cabo, de manera que esa actualidad sólo está referida a la forma inmanente de su existencia: la comunidad cristiana. En otras palabras, la comunidad cristiana era el prototipo de una sociedad ideal que todavía no existe, que está al final de los tiempos, en la parusía; de allí, el carácter escatológico de la comunidad cristiana, siempre referida al futuro.

Estas diferencias teóricas entre cristianismo y platonismo se atenúan paulatinamente, si se consideran la sociedad y la historia; de alguna manera, los ideales políticos del cristianismo

⁴⁴ *Hb.*, 13, 14.

y del neoplatonismo se hicieron semejantes, cuando, en el terreno de los hechos, ambos entraron en pugna por la hegemonía.

La idea de considerar el orden político como realización de la trascendencia, que en el orden intelegible está actualmente en vigor, se infiltró en la perspectiva histórica del cristianismo, sobre todo, a partir de Constantino; la Iglesia, como aquellos filósofos neoplatónicos, pretendió regular el orden terrenal, y no sólo a las comunidades cristianas, sino a todos los habitantes del imperio que, supuestamente, ya eran cristianos o deberían serlo. A pesar de que no se puede afirmar que esta infiltración en el cristianismo se haya debido a la influencia directa de Jámblico, es difícil no ver en la política eclesiástica de toda la edad media, iniciada precisamente con Constantino, resabios del pensamiento político del neoplatonismo, y no hay que olvidar que el *gran benefactor del imperio*⁴⁵ fue quizá la figura más destacada en su época.

Si, pues, la sociedad buscó que todas sus instituciones reflejaran el orden jerárquico del mundo trascendental, es pertinente señalar una diferencia entre Porfirio y su supuesto discípulo. El primero tendía a la asimilación entre los diferentes órdenes intelegibles y entre las diferentes hipóstasis del Uno, mientras que Jámblico hacía una clara distinción y una distribución netamente jerárquica de dichos órdenes e hipóstasis.⁴⁶ A pesar de que la idea de la sociedad, como reflejo de un orden trascendente, fuera tan abstracta, tuvo repercusiones más concretas en el orden social: es probable que haya sido el pensamiento de Jámblico, aunque tal vez no directamente, el que influyó en la filosofía política de la edad media; pues, entonces, de acuerdo con lo dicho, las clases sociales debían de estar claramente diferenciadas y separadas, de manera que la movilidad social fuera prácticamente imposible.

⁴⁵ Véase supra, n. 5.

⁴⁶ Cfr. Lloyd, pp. 287-301.

d. La economía, una preocupación común

Los magnicidios, las guerras civiles, la crisis económica y otros conflictos del imperio romano durante el siglo tercero, se debieron, según Rostovtzeff, al problema agrario.⁴⁷ La milicia fue uno de los pocos medios, junto con la burocracia, para ascender en el orden social; el ejército estaba formado en su mayoría por la población rural, sobre la cual había recaído la fuerte carga de los impuestos y el derroche de los recursos que hacían las ciudades. Sin embargo, el nivel de vida en muchos centros urbanos experimentó un enorme atraso, y la inseguridad se convirtió en una preocupación permanente; las clases nobles, a las cuales favorecieron la situación agraria y los altos impuestos, haciéndose terratenientes,⁴⁸ se refugiaron en sus villas.⁴⁹ Por otra parte, hubo una gran movilidad

⁴⁷ Rostovtzeff (cfr. pp. 371ss.) consideró la anarquía militar posterior a la muerte de Alejandro Severo como una confrontación entre la burguesía urbana y el régimen militar autárquico, cuyo ejército estaba formado por las clases menos privilegiadas, particularmente los campesinos. Sin embargo, el desarrollo de la situación deshizo toda esperanza del antiguo régimen de restablecerse y permitió que el nuevo grupo en el poder, salido básicamente de las fuerzas militares, también buscara la estabilización. Poco a poco la conformación del ejército prescindió de la población del imperio y fue conformado mayoritariamente por extranjeros. Aunque Rostovtzeff concibe el periodo de anarquía del siglo III como la confrontación entre la ciudad y el campo (cfr. ib., pp. 421-429), sin embargo debe tenerse en cuenta que el antagonismo entre los militares y la población civil no se suscitó tan pronto ni fue tan generalizado como Rostovtzeff pensaba, cfr. Gagé, p. 247.

⁴⁸ Los pequeños propietarios preferían anexas su parcela a un territorio más extenso, cuyo dueño se hacía responsable de enfrentar las requisiciones fiscales. Este fenómeno provocó, en tiempos de Diocleciano, el llamado colonato y posteriormente los feudos de la edad media. La *annona*, como se llamaba el impuesto, se tasaba de acuerdo a la superficie y calidad de las posesiones, por la producción del suelo y por el número de colonos, de esclavos y de ganado doméstico. Cfr. Maier, p. 35; Rostovtzeff, pp. 463-466.

⁴⁹ Cfr. Cary, p. 543: "La sociabilidad y la *humanitas* que una vez habían distinguido la vida de los pueblos romanos, se refugiaron ahora en las villas de los grandes terratenientes. Aquí, Plinio, o incluso un Cicerón, todavía podría haber sido capaz de hacer él mismo su hogar. Pero la aristocracia del país ahora raramente venía al pueblo y, en su reclusión rural, gradualmente se volcó a pasatiempos rústicos". Cabe decir que, por esta misma razón, en la arquitectura y en el arte de la época, el ámbito público

social que, sin ser general ni indiscriminada, permitió a muchos campesinos enriquecerse, y a varios soldados ascender en sus cargos políticos; incluso hubo algunos que llegaron a ser la máxima autoridad del imperio.

Los emperadores fracasaron en sus constantes intentos de restaurar el orden, hasta que el caos y la anarquía social encontraron una relativa estabilización bajo los gobiernos teocráticos de Diocleciano y de Constantino, cuyas reformas pretendían fijar las clases sociales.⁵⁰ Rostovtzeff se ocupa en conjunto de las reformas de ambos emperadores, destacando las realizadas al poder imperial, en el sentido de realzar el carácter religioso de la persona del emperador; al ejército, al crear una guardia pretoriana más profesional; a la administración, separándola de la injerencia militar y haciéndola más especializada, por lo cual se hizo más amplia y centralista; al sistema tributario, buscando sanear los ingresos, estabilizar los precios, cobrar en especie, congelar los impuestos según las divisiones de tierra cultivable, y fijar a los campesinos a la tierra. Se intentaron todas estas reformas, pero sin mucho éxito, pues quizá no era posible tener en cuenta las distintas situaciones de las provincias.⁵¹

Considerando esta situación del imperio romano, no es raro que la economía se haya vuelto un tema que tuvo particular importancia; fue necesario que las distintas agrupaciones filosóficas o religiosas buscaran dar respuesta también a los problemas económicos y sociales. Consecuentemente, también Jámblico y el cristianismo parecen haberse acercado en este aspecto. En el caso del cristianismo, baste señalar que no son pocas las reconvenciones de los Padres de la Iglesia en contra de la acumulación de bienes, ni son raras sus exhortaciones a la limosna.⁵² Por lo demás, la

cedió terreno al espacio privado y en las artes gráficas, el naturalismo al arte simbólico y abstracto. A propósito de la opulencia de estas villas, Cfr. Brown, 1989a, p. 51.

⁵⁰ Cfr. Rostovtzeff, p. 473; Brown, 1989a, p. 37.

⁵¹ Cfr. Rostovtzeff, pp. 452-468; véase también Ellul, pp. 377-385; Maier, pp. 30-36.

⁵² Cfr. Tertul., *De fuga in persecutione*, 2; (Clemente de Alejandría) *PG*, 9, 603-

acumulación de riqueza, como obstáculo para alcanzar la salvación, ya había sido un tema recurrente en el *Nuevo Testamento*.⁵³

Por lo que toca a Jámblico, no se puede saber exactamente qué papel desempeñó en la situación económica de su tiempo; es posible que, habiendo vivido en Siria y perteneciendo a la clase aristócrata, no haya estado al margen de ella, pues pertenecer a la región oriental del imperio implicaba, sobre todo, vivir en una región próspera, productiva, capaz de hacer frente a la inflación de la época, a los altos impuestos requeridos por un aparato estatal altamente militarizado y burocratizado.⁵⁴ En otras palabras, su posición acomodada podía haberle dado la posibilidad de tener una influencia notable en la situación económica de su entorno. “Jámblico”, según Eunapio, “era famoso por su estirpe y pertenecía a una familia opulenta y próspera”.⁵⁵ Focio, por su parte, indica que Jámblico hacía derivar su linaje de Sempsigéramo y de Mónimo, de los cuales el primero era el fundador de la dinastía de los reyes-sacerdotes de Emesa.⁵⁶ Aprovechando el conflicto entre Roma y Persia, algunos de estos reyes-sacerdotes pretendieron el poder imperial, como Jotapiano, en tiempos del emperador Filippo, y Ucranio Antonino, en el 253, probablemente sólo con el objeti-

651; (Agustín de Hipona) *PL*, 38, 111-116, 215-221, 247-252, 684; (Juan Crisóstomo) *PG*, 48, 974-992; 55, 512-5187; 58, 603-610; 61, 292-296; (Gregorio Nacianceno) *PG*, 35, 858-910; (Gregorio de Nisa) *PG*, 46, 434-452, 454-469, 472-489; (Basilio de Cesarea) *PG*, 31, 262-304; (Ambrosio de Milán) *PL*, 14, 731-756.

⁵³ Cfr. *Lc.*, 6, 24; 12, 13-21; *St.*, 4, 13-5, 6.

⁵⁴ Cfr. Brown, 1989a, p. 56.

⁵⁵ Cfr. Eun. *VS*, Ἰάμβλικος, ὃς ἦν καὶ κατὰ γένος μὲν ἐπιφανῆς καὶ τῶν ἀβρῶν καὶ τῶν εὐδαμόνων.

⁵⁶ Vanderspoel (1988b, pp. 126-127) cita como fuentes a Focio (*Bibl.*, Cod. 181) y a Estrabón (16.2.10), y afirma que “el linaje de Jámblico parece así derivar de los fundadores de dos líneas reales, en Calcis, en Líbano y en Emesa, las cuales probablemente gobernaron grupos separados de pueblos árabes. En efecto, Jámblico pudo haber hecho derivar a sus antecesores de Sempsigéramo, precisamente porque este gobernador de Emesa fue el primero de su casa en gobernar después de la eliminación de los seléucidas por Pompeyo, que resultó en una serie de reinados legítimos y reconocidos, una estatura que Emesa quizá no había tenido antes”. De esta familia provenía el emperador Marco Aurelio Antonino Basiano, o Heliogábalo, que gober-

vo de incrementar su injerencia local.⁵⁷ Tal vez Jámblico no era ajeno a estos intereses ligados a las clases gobernantes de su próspera región y despertó entre la gente de sus tierras un sentimiento de pertenencia y lealtad.

Aunque Jámblico era un filósofo, no parece haber renunciado a las comodidades de su clase. Se tiene noticia, gracias a Eunapio, de que él también tenía varias villas de descanso y asistía a los refinados baños de Gadara.⁵⁸ Probablemente no era bien visto entonces que un filósofo ostentara su riqueza, ni sabemos si Jámblico lo haya hecho, pero, al respecto, es significativo que Eunapio cuente que, durante una lección, Alipio le preguntara irónicamente a Jámblico si el rico es injusto o heredero de lo injusto, sin aceptar términos medios en la respuesta; Jámblico, disgustado, le contestó que los cuestionamientos que se hacían en sus lecciones no eran sobre la riqueza, sino sobre la virtud.⁵⁹ Años después, el emperador Juliano le escribe a Prisco: “te suplico que no te aturdan tus oídos los seguidores de Teodoro”, los cuales dicen que “Jámblico, el verdaderamente divino y el tercero después de Pitágoras y de Platón, fue un ambicioso”.⁶⁰

nó del 228-222. Uno de estos reyes, llamado Abgar, sostuvo supuestamente correspondencia con Jesucristo, cfr. Stoneman, p. 22.

⁵⁷ Cfr. Stoneman, pp. 101-103.

⁵⁸ Cfr. Eun. VS, 459: Eunapio cuenta que Jámblico, mientras el sacrificio de una festividad solar se llevaba a cabo “en una de sus villas” (ἡ δὲ εὐτρέπιστο ἐν τινὶ τῶν ἐκείνου (sc. Jámblico) προαστείων), tuvo la premonición, confirmada posteriormente, de encontrarse en el camino un muerto, por lo que él y sus compañeros tuvieron que desviarse. Posteriormente, en los Baños de Gadara, “unas aguas termales de Siria, que ocupan el segundo lugar, respecto a las de Bayas en la Campania romana” (θέρμα δὲ ἐστὶ λουτρὰ τῆς Συρίας, τῶν γε κατὰ τὴν Ῥωμαϊκὴν ἐν Βαΐαις δεύτερα), Jámblico hizo salir prodigiosamente de las piscinas a dos jóvenes de origen divino, llamados Eros y Anteros.

⁵⁹ Cfr. Eun., VS, 460: “Εἰπέ μοι, φιλόσοφε”, πρὸς αὐτὸν ἔφη “ὁ πλούσιος ἢ ἄδικος ἢ ἄδικου κληρονόμος, ναὶ ἢ οὐ; τούτων γὰρ μέσον οὐδέν.” ὁ δὲ τὴν πληγὴν τοῦ λόγου μισήσας, “ἄλλ’ εἴ τί τι περιττόν ἐστι κατὰ τὰ ἐκτός, ἄλλ’ εἴ τι πλεονάζει κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν φιλοσόφῳ καὶ πρέπουσαν.” ταῦτα εἰπὼν ἀπεχώρησε, καί, διαναστάντος, οὐκ ἦν σύλλογος. Nótese la ironía de los vocativos.

⁶⁰ Cfr. Jul. Ep., 12: Ἰκετεύω σε, μὴ διαθρυλλεῖταισαν οἱ Θεοδωρεῖοι καὶ τὰς σὰς

Al margen de estas anécdotas, el capítulo veinte del *Protréptico* es un ejemplo de que el tema de la economía también era una preocupación del *gran benefactor del imperio*;⁶¹ allí,

después de haber exaltado los beneficios del orden público, propios para crear un clima de confianza, denuncia el marasmo provocado por el atesoramiento individual, los capitales congelados o fuera de circulación. Haría falta esperar a un Adam Smith, para encontrar una rigurosa denuncia de los daños causados por la capitalización improductiva.⁶²

Algunos aspectos filosóficos comunes

a. La fe y la razón

Una de las características filosóficas más sobresalientes de la antigüedad tardía es su impronta religiosa, tan marcada, que es difícil establecer un límite entre la filosofía y la religión, pues ambas aparecen indisolublemente unidas. Sin embargo, se puede señalar que, mientras en los filósofos neoplatónicos se nota un movimiento que avanza desde la razón hacia la religión (piénsese en las diferencias entre Plotino y Proclo), en el cristianismo se presenta una tendencia inversa, de acuerdo con los postulados de Tertuliano y de san Agustín. Evidentemente, no hay una oposición tajante entre fe y razón, ni entre los personajes citados, pero *grosso modo* podemos considerar que Jámblico y Clemente de Alejandría están en un punto intermedio de este proceso.

Los esfuerzos intelectuales de los pensadores cristianos se concentraron en traducir las doctrinas implicadas en los aconteci-

ἀκόως ὅτι ἄρα φιλότιμος ὁ θεῖος ἀληθῶς καὶ μετὰ Πυθαγόραν καὶ Πλάτωνα τρίτος Ἰάμβλιχος.

⁶¹ Véase *supra*, n. 5.

⁶² Cfr. Dumont, p. 208-209. Es importante mencionar que Juliano, con el ánimo de contrarrestar el avance del cristianismo y de renovar la religión pagana, copió expresamente de aquél algunas de las prácticas de ayuda social. Cfr. Chuvín, pp. 52-53.

mientos bíblicos, concretos y particulares, a las categorías abstractas y universales del helenismo.⁶³ En todo lo posible, el cristianismo aprovechó ideológicamente cuanto pudo tomar de la filosofía helénica en su conjunto, sobre todo, la ética estoica y la metafísica platónica: no podía negar a la divinidad los atributos platónicos de unidad, de belleza o de bondad; tampoco podía borrar las especulaciones estoicas acerca de la providencia o de la necesidad ética de seguir el orden del mundo. En suma, el cristianismo hizo de toda la tradición filosófica griega un arsenal de sus propias especulaciones en torno a la divinidad. Este esfuerzo significó, simultánea y necesariamente, una adaptación de dichos conceptos, a fin de hacerlos más asequibles a la mayoría de los miembros de las comunidades cristianas. Ya se ha dicho que los predicadores cristianos tomaron a su cargo esta popularización de la filosofía;⁶⁴ Orígenes, por ejemplo, parecía considerar al cristianismo como una especie de “platonismo para las masas”.⁶⁵ Evidentemente, el cristianismo no excluyó de su predicación a las clases nobles e intelectuales;⁶⁶ un ejemplo claro es el *Protréptico* de Clemente de Alejandría, que, mediante citas de autores clásicos y un estilo refinado, se dirigía a los paganos cultos, a quienes pretendía convencer de la superioridad del cristianismo frente a las religiones paganas.

Para la perfección cristiana, a pesar de que Clemente propugnara por una mayor penetración intelectual en los misterios cristianos, no era requisito indispensable haber llevado un régimen filosófico de vida, ni estar acostumbrado a altas especulaciones

⁶³ Cfr. Armstrong, 1983, pp. 362-365. Sobre el debate entre el paganismo en general y el cristianismo, véase Dodds, 1968, pp. 102-138; más específicamente con el neoplatonismo, Wallis, pp. 100-105; Armstrong, 1937; véase también la obra de Gigon.

⁶⁴ Cfr. Brown, 1989b, p. 244-245.

⁶⁵ Cfr. Dodds, 1968, p. 20.

⁶⁶ Gigon (pp. 7ss.) insiste en el hecho de que quienes le dieron al cristianismo su fuerza histórica no fueron propiamente hablando los cristianos comunes y corrientes sino los intelectuales y los teóricos del cristianismo, que obviamente provenían de las clases altas.

sobre los misterios; la fe, aun en el caso de que no fuera siempre algo superior al conocimiento, podía en muchas ocasiones prescindir de dichos regímenes y especulaciones. Por ello, los destinatarios del cristianismo podían ser de todos los niveles sociales. No obstante, el cristianismo desarrolló mecanismos para promover, dentro de la organización eclesial, a los mejor dotados intelectualmente. No faltaron los obispos, como el mismo san Agustín, provenientes de esta nobleza formada en el helenismo, y a estos intelectuales se debe en gran parte el auge del cristianismo.

Por su parte, Jámblico se dedicó a la exégesis de Platón y de Aristóteles, y a la elaboración de ensayos sobre el alma, sobre el libre albedrío y el destino, sobre los dioses, etcétera. Puesto que consideraba reveladas las obras de Homero, de Hesíodo, de Platón, de Aristóteles, etcétera, buscó someter sus escritos a una interpretación filosófica –contrariamente a Porfirio, cuya exégesis era básicamente alegórica– que pudiera dar unidad a la mayor parte de toda la tradición clásica.

Con respecto al elemento religioso de su pensamiento, según Mau, en el *sirio inspirado*,⁶⁷

destaca mucho más fuerte que en Porfirio la tendencia a resaltar la especulación religiosa en lugar de la fundamentación filosófica. El neoplatonismo es convertido por él en una religión en contra del cristianismo.⁶⁸

Para Zeller, Jámblico había puesto el neoplatonismo al servicio de la religión, y representaba, en el esquema de la dialéctica hegeliana, la antítesis irracional del racionalismo de Plotino.⁶⁹

⁶⁷ Véase, supra, n. 5.

⁶⁸ Cfr. *RE*, IX, 649, 30-40. Halfwassen (p. 53) afirma que Jámblico es “der den Neuplatonismus zu einer mit dem Christentum konkurrierenden Philosophen-Religion umformte”.

⁶⁹ Cfr. Zeller, p. 44; Alsina, 1989, p. 79 (Zeller tiene el mérito de ser el primero en ocuparse de Jámblico seriamente; a partir de entonces, el estudio del filósofo neoplatónico ha oscilado, por sus tendencias hacia lo religioso, entre el elogio y la censura).

Evidentemente, estas opiniones son exageradas y es necesario quitarles cualquier connotación peyorativa; sin embargo, que Jámblico considera como revelada a la filosofía se deduce de sus palabras:

al emprender cualquier filosofía, es una costumbre, al menos para los hombres sensatos, invocar a un dios; sin duda, conviene mucho más hacer esto respecto a la que justamente se considera que recibe el nombre del divino Pitágoras, porque, habiendo sido transmitida por los dioses, no es posible aprenderla de otra manera, desde sus inicios, más que por mediación de los dioses. Pues, aparte de esto, también su belleza y su grandeza sobrepasan la capacidad humana como para examinarla súbitamente; pero, si alguno se acerca a ella, poco a poco, con tranquilidad, conducido de manera benévola por alguno de los dioses, ése podría entresacar algo de ella.⁷⁰

Es cierto, pues, que Jámblico reconoce el carácter revelado de la filosofía; sin embargo, hay que considerar el programa de formación propuesto por él a sus discípulos. Dicho programa, incluía una formación matemática, propedeútica a la filosofía, contenida en su *Colección de las doctrinas pitagóricas*; posteriormente, la lectura ordenada y sistemática de los diálogos de Platón, la cual conseguiría que el discípulo pudiera entregarse a la meditación de los *Oráculos caldeos*; finalmente, por encima de la filosofía, la teúrgia, que conseguiría la liberación de la fatalidad, la virtud perfecta y la asimilación con los dioses. Jámblico, pues, no hizo de la filosofía una religión, sino una etapa en la vida religiosa, cuyo verdadero objetivo estaba por encima de eso que la filosofía podía ofrecer, pero no se podía conseguir sin filosofar.⁷¹

⁷⁰ Jambl., *VP*, 1: 'Ἐπὶ πάσης μὲν φιλοσοφίας ὀρμῇ θεὸν παρακαλεῖν ἔθος ἅπασιν τοῖς γε σώφροσιν, ἐπὶ δὲ τῇ τοῦ θεοῦ Πυθαγόρου δικαίως ἐπωνύμῳ νομιζομένη πολὺ δῆπου μᾶλλον ἀρμόττει τοῦτο ποιεῖν· ἐκ θεῶν γὰρ αὐτῆς παραδοθείσης τὸ κατ' ἀρχάς οὐκ ἔνεστιν ἄλλως ἢ διὰ τῶν θεῶν ἀντιλαμβάνεσθαι. πρὸς γὰρ τούτῳ καὶ τὸ κάλλος αὐτῆς καὶ τὸ μέγεθος ὑπεραίρει τὴν ἀνθρωπίνην δύναμιν ὥστε ἐξαίφνης αὐτὴν κατιδεῖν, ἀλλὰ μόνως ἂν τίς τοῦ τῶν θεῶν εὐμενοῦς ἐξηγουμένου κατὰ βραχὺ προσιῶν ἡμέρα ἂν αὐτῆς παρασπάσασθαι τι δυναθῆι.

⁷¹ A propósito de la relación entre filosofía y religión en Jámblico, cfr.: Brisson, pp. L-LVIII, y Smith.

En cuanto a los objetivos de sus enseñanzas, baste mencionar que Jámblico procuraba darle a la clase noble la posibilidad de una religión ilustrada, acorde con su linaje, con fundamentos tradicionales y desarrollos metafísicos sutiles: era requisito indispensable llevar un régimen filosófico de vida y estar acostumbrado a altas especulaciones sobre los misterios. Por ello, provocaba que los destinatarios del neoplatonismo se vieran reducidos a aquellos que estaban dispuestos a emprender una preparación matemática, primero; filosófica, después, y, finalmente, teúrgica. Con estos requerimientos y objetivos, sólo la nobleza estaba dispuesta a emprender el itinerario neoplatónico de formación; quizá se pensaba que los contenidos de sus doctrinas paulatinamente afectarían a las demás esferas sociales.

b. Legitimidad, sincretismo y eclecticismo

Estructurar la idea de la universalidad del cristianismo fue también otro de los grandes retos de los primeros pensadores cristianos. Para ello, tuvieron que justificar su reciente aparición, apelando al hecho de considerarse a sí mismos como la continuación legítima de la revelación judía: Cristo, de acuerdo a la tipología de los Padres de la Iglesia, era el cumplimiento de toda la revelación precedente; todos los personajes bíblicos no eran sino figura de lo que iba a cumplirse en Cristo. De allí que Marción fuera considerado hereje; afirmaba que el *Antiguo Testamento* era una revelación distinta de la del *Nuevo*, revelada incluso por otro dios. Sin embargo, que los cristianos se considerasen herederos de la revelación judía no fue suficiente para evitar los ataques de Celso; éste los tenía como ateos, por no venerar a los dioses revelados en tiempos mucho más ancestrales; por considerar a su dios como el único, y por pensar presuntuosamente que su revelación era más reciente y definitiva.

La veneración del pasado,⁷² pues, representaba obviamente uno de los principales obstáculos para el nuevo culto. Los argumentos que los autores cristianos esgrimieron para hacer valer sus opiniones dentro de los círculos de pensamiento de su tiempo, enseñando el carácter primigenio de su religión con respecto a las otras, resultan excesivamente ingenuos y a la vez sorprendentes. Eusebio de Cesarea, por ejemplo, en su *Preparación evangélica*, argumentaba que el judaísmo incluso representaba ciertos retrocesos con respecto al cristianismo.⁷³ A su vez, san Clemente decía:

el error es viejo, mas la verdad aparece como algo nuevo. Sea que las cabras míticas enseñen que los frigios son antiguos; sea que los poetas, por su parte, refieran que los arcadios existen antes que la luna; sea que, a su vez, quienes tienen sueños enseñen que los dioses y hombres egipcios mostraron esta tierra como la primera; sin embargo, ninguno de ellos existe antes de este mundo; nosotros sí somos anteriores a la fundación del mundo; los que necesariamente estaríamos en él, hemos sido engendrados antes por Dios; nosotros somos imágenes racionales de la Razón de Dios, por la cual fuimos hechos desde el principio, porque “en el principio existía el Verbo”.⁷⁴

El cristianismo, como hemos visto, buscó comunicar su mensaje, valiéndose de múltiples argumentos, sacándolos de la tradición clásica, e, incluso, de sus mismos opositores. Pero, ¿cómo se explicaban las otras religiones? El cristianismo, al menos en la tendencia que representa Justino, no excluyó que el único Dios se

⁷² A propósito del clasicismo, como tendencia general de esta época, cfr. A. Dihle, pp. 22-61.

⁷³ Cfr. Daniélou, p. 171.

⁷⁴ *Protr.*, I, 6, 4: Παλαιὰ δὲ ἡ πλάνη, καινὸν δὲ ἡ ἀλήθεια φαίνεται. Εἴτ' οὖν ἀρχαίους τοὺς Φρύγας διδάσκουσιν αἶγες μυθικαί, εἴτε αὐ τοὺς Ἀρκάδας οἱ προσελήνους ἀναγράφοντες ποιηταί, εἴτε μὴν αὐ τοὺς Αἰγυπτίους οἱ καὶ πρώτην ταύτην ἀναφῆναι τὴν γῆν θεοῦς τε καὶ ἀνθρώπους ὄνειρώσσοντες· ἀλλ' οὐ πρό γε τοῦ κόσμου τοῦδε τούτων οὐδὲ εἷς, πρὸ δὲ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς ἡμεῖς, οἱ τῶ δεῖν ἔσονται ἐν αὐτῶ πρότερον γεγεννημένοι τῶ θεῶ, τοῦ θεοῦ λόγου τὰ λογικὰ πλάσματα ἡμεῖς δι' ὃν ἀρχαίζομεν, ὅτι “ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος ἦν”.

hubiera revelado un poco en todas las culturas, mediante lo que él llamó las “semillas del Verbo”.

Esta postura del cristianismo frente a la filosofía condujo a lo que podríamos considerar un movimiento sincrético. Clemente de Alejandría, por ejemplo, afirmaba:

cuando hablo de filosofía, no me refiero a la estoica, o a la platónica, o a la de Epicuro o a la de Aristóteles, sino que me refiero a todo lo que cada una de estas escuelas ha dicho rectamente enseñando la justicia con actitud científica y religiosa. Este conjunto ecléctico es lo que yo llamo filosofía.⁷⁵

Según esta doctrina, la verdad, dondequiera que se encontrara era cristiana; entonces, lo mismo que para el pueblo judío, Cristo vendría a ser la plenitud de esa revelación parcial que los griegos habían recibido mediante la filosofía; ésta, en efecto, “había sido dada a los griegos como su propio testamento”.⁷⁶ Así, el cristianismo ejercía lo que podríamos llamar un movimiento centrípeto; respecto a la religiosidad y a la filosofía paganas, se consideró a sí mismo como la superación de todas ellas, haciendo suyo todo lo que no se opusiese frontalmente a su predicación.⁷⁷

También Jámblico buscó una figura que le diera legitimidad a su pensamiento, y la encontró en Pitágoras. Éste, el sabio, matemático, filósofo y divino personaje de Samos, fue la figura que le permitió contrarrestar los cultos orientales y dar a su sistema la legitimidad y raigambre que necesitaba.⁷⁸ Por sus orígenes, su vida y su obra, Pitágoras era la piedra angular de su proyecto filosófico y religioso; sobre la base de esta figura antigua y netamente helénica, la legitimidad estaba garantizada. Además, Jámblico también persigue atribuir a Pitágoras sus propias tendencias

⁷⁵ Clem., *Strom.*, I, 7, 37, 6 (trad. José Vives, p. 209).

⁷⁶ *Ib.*, VI, 8, 67 (trad. José Vives, p. 209).

⁷⁷ Esta tendencia al aglutinamiento que se da en el terreno filosófico, no es exclusiva del cristianismo; coincide con una tendencia ecléctica de las diferentes escuelas filosóficas. Cfr. Michel, pp. 43-94.

⁷⁸ Cfr. P. Gorman, 1988, p. 18.

eclecticistas y sincretistas. En efecto, según su *Acerca de la vida pitagórica*,

Pitágoras transmitió muy claramente la amistad de todos con todos: de los dioses con los hombres, mediante la piedad; de las doctrinas entre sí, y, en general, del alma con el cuerpo; mediante la filosofía y también mediante la contemplación en sí misma, transmitió la amistad de las formas de lo racional con las de lo irracional; (...) más aún, dicen —continúa Jámblico— que Pitágoras consideró como algo unido la filosofía divina y el culto.⁷⁹

En este afán sincretista y eclecticista, Jámblico llevó más allá de Plotino la trascendencia de la unidad fundamental, postulando la existencia de dos Unos, de los cuales, el primero era totalmente inefable, y el segundo equivalía a la primera hipótesis del *Parménides*.⁸⁰ Desarrolló la doctrina de la emanación, que le permitía justificar tanto la unidad del universo (puesto que toda realidad estaba íntimamente unida a una realidad superior, de la cual procedía), como la jerarquía ontológica, que establecía preeminencia de algunos seres frente a otros. La multiplicación y la jerarquización de las hipóstasis le permitieron integrar el amplio número de los dioses del politeísmo; así, los seres divinos, dentro del proceso de emanación, guardaban el siguiente orden: los dioses, los arcángeles, los ángeles, los demonios, los héroes, los arcontes sublunares, los arcontes hílcos y, por último, las almas.

El mérito principal del amplio sistema de Jámblico estriba en la coherencia con que había incluido elementos tan diversos de las distintas tradiciones, antiguas y nuevas, filosóficas y religiosas, que habían confluído en su época hacia Alejandría, donde se

⁷⁹ Jambl., *VP*, 229: φιλιάν δὲ διαφανέστατα πάντων πρὸς ἅπαντας Πυθαγόρας παρέδωκε, θεῶν μὲν πρὸς ἀνθρώπους δι' εὐσεβείας καὶ ἐπιστημονικῆς θεραπείας, δογμάτων δὲ πρὸς ἄλληλα καὶ καθόλου ψυχῆς πρὸς σῶμα λογιστικοῦ τε πρὸς τὰ τοῦ ἀλόγου εἶδη διὰ φιλοσοφίας καὶ τῆς κατ' αὐτὴν θεωρίας. *Ib.*, 151: ἔτι δέ φασι καὶ σύνθετον αὐτὸν ποιῆσαι τὴν θεϊὰν φιλοσοφίαν καὶ θεραπείαν.

⁸⁰ Para información más específica sobre el Uno inefable, cfr. Linguitti, y sobre el Uno que equivale a la primera hipótesis del *Parménides*, cfr. Saffrey y Westerink, 1978, pp. XVII-XL (véase también, *infra*, n. 96).

había formado.⁸¹ Él fue quien determinó la dirección que debía tomar el neoplatonismo,⁸² y fue el primero en iniciar un proceso de elaboración escolástica de la tradición filosófica;⁸³ por estas razones, ha sido considerado como el “segundo fundador, el Crisipo de la escuela”.⁸⁴

A partir de lo que se ha visto, se puede aseverar que el cristianismo se asemeja al pensamiento de Jámblico, en primer lugar, en la tendencia a justificar sus doctrinas por su carácter primigenio y ancestral; en segundo lugar, por su carácter eclectista y sincrético, y en tercer lugar, en que ambos se consideran a sí mismos como fruto de una revelación. Empero, es preciso anotar que el carácter de la revelación divina del cristianismo era de naturaleza distinta de la del filósofo de Calcis. Para el cristianismo, se trataba de una intervención extraordinaria del Único Dios verdadero; en cambio, para Jámblico, la filosofía era una sola e ininterrumpida revelación, pues para un filósofo pagano era inaceptable que el orden racional del mundo, máxima prueba de la divinidad, pudiera ser alterado caprichosamente por ella misma.⁸⁵

c. El monoteísmo: fuente de legitimidad y hegemonía

Un conflicto que se originó a consecuencia de las tendencias sincréticas y eclectistas, tanto del cristianismo como del neoplatonismo, fue el de decidir quién era el legítimo heredero de la verdad de las diferentes doctrinas que había que aglutinar. Para afirmar la propia legitimidad y para detentar la hegemonía del pensamiento, el argumento sobresaliente estribaba, sobre todo, en

⁸¹ Cfr. Dalsgaard Larsen, 1975, p. 24.

⁸² Incluso a pesar de que tradicionalmente Plotino pasa por ser el fundador del neoplatonismo, cfr. Armstrong, “Plotinus”, en Armstrong, 1967, p. 215.

⁸³ Véase la nota de Martano, en Zeller, p. 5, n. 6. Dalsgaard Larsen (1975, p. 25) afirma que “se le puede considerar como el primer escolástico”.

⁸⁴ Cfr. Lloyd, p. 273.

⁸⁵ Cfr. P. Athanassiadi, 1993b, pp. 3-4. Ver también, supra, n. 63.

el carácter revelado de las propias doctrinas. El resultado de este conflicto fue un creciente dogmatismo, íntimamente ligado a una tendencia general de la época: el monoteísmo.

En efecto, el monoteísmo, originario tal vez de tradiciones orientales, era, en cierta forma, una tendencia muy extendida por el imperio.⁸⁶ Incluso la dominación romana había dado motivaciones políticas para criticar la tradición religiosa de las ciudades, y buscaba superar el carácter étnico de las distintas religiones que se practicaban a lo ancho y largo de sus territorios. Hacia el siglo tercero, tanto el mitraísmo, la religión solar tan propugnada por Heliogábalo o por Aureliano, como el mismo cristianismo, heredero del monoteísmo judío, ponen de manifiesto que la necesidad de una sola religión ganaba terreno en el ánimo religioso de las conciencias.

La tradición filosófica del Uno de Jámblico se remonta hasta el Uno de Parménides⁸⁷ y pasa, evidentemente, por la idea platónica del Bien, por el motor inmóvil de Aristóteles, hasta llegar al Uno plotiniano. Aunque la crítica filosófica también había hecho del politeísmo tradicional el objeto de sus ataques (basta recordar a personajes como Jenófanes, Protágoras, Epicuro, etcétera), Jámblico acepta, evidentemente, la existencia de otros dioses, pero todos ellos tienen un carácter completamente subordinado; el Uno totalmente inefable, por encima del Uno postulado por Plotino, se encuentra entre las características principales del sistema jamblico; por eso, se le puede considerar monoteísta.⁸⁸

Frente a las tendencias sincretistas, Jámblico optó por un monoteísmo inclusivo, que consideraba a los dioses tradicionales como una vía necesaria para llegar al nivel más alto en la relación con la divinidad; su pensamiento, como rector de la cultura, sólo conoció un efímero apogeo bajo el gobierno de Juliano el apóstata.

⁸⁶ Incluso en una visión dualista, como la del zoroastrismo o como la del maniqueísmo, el triunfo del dios bueno prefiguraba un poco un tipo de monoteísmo. A propósito del monoteísmo, cfr. Nilsson, pp. 132-141; Des Places, 1969, pp. 324-326.

⁸⁷ Cfr. Des Places, 1975, pp. 71-77.

⁸⁸ Cfr. Dalsgaard Larsen, 1972, pp. 185, 188-189.

tata. En cambio, el cristianismo se perfilaba como un monoteísmo excluyente. Cualquier otro dios, fuera del Dios de Jesucristo, era considerado un oponente, un dios falso, y la Iglesia no dio concesión alguna a los otros dioses, en el sentido de reconocerles la misma divinidad que al Padre de Jesucristo. El cristianismo subordinó todas las divinidades paganas catalogándolas como ángeles o demonios, cuando no de santos, y, en ese sentido, también el Uno de los neoplatónicos estaba en oposición al Dios cristiano.⁸⁹

Según parece, casi era una necesidad ontológica, debida en parte al pensamiento platónico, creer que, si una doctrina era verdadera, debía serlo para todos los hombres. Se explica, entonces, por qué la doctrina ortodoxa de la Iglesia fue acogida favorablemente por la población en general. Es más, su férrea convicción de que su Dios era el único *Kyrios*, seguramente le concedió mayor credibilidad. En el fondo, la tendencia de los distintos monoteísmos a presentarse como la única opción viable, de carácter ecuménico y universal, libre de todo condicionamiento temporal o espacial, dentro de las múltiples corrientes religiosas del imperio romano, reflejaba también una pugna por la hegemonía cultural y política.

d. Algunas herencias de Jámblico

A pesar de haber sido el cristianismo quien a la postre tomó a su cargo la tradición filosófica, el programa educativo del *ilustre curador de las almas*⁹⁰ pervivió, y tuvo una repercusión importante en el modelo educativo desarrollado durante la edad media.

⁸⁹ Debe recordarse que la Academia fue clausurada por Justiniano en el 529, básicamente por motivos religiosos. Algunos de sus miembros se fueron entonces a Persia; eso explica por qué el pensamiento de Jámblico ha tenido influencia, sobre todo, en el misticismo islámico. Cfr. Athanassiadi, 1993a, p. 130, y a propósito de la pervivencia del paganismo, cfr. Chuvin, Mac Mullen y O' Donell.

⁹⁰ Véase, supra, n. 5.

En esta época, las virtudes intelectuales estaban por debajo de las virtudes teologales; la filosofía era *ancilla theologiae*, y la formación previa a los estudios filosóficos estaba igualmente constituida por el *quadrivium* matemático.⁹¹ En una palabra, la influencia del programa educativo de Jámblico difícilmente se oculta en la forma en que fue organizada la educación medieval; sobre todo, en la concepción y en la función que debían tener la filosofía y la instrucción básica.

Además de buscar la reconciliación entre Platón y Aristóteles, los neoplatonistas tuvieron que enfrentar el reto de encontrar la coherencia interna de la endemoniada inspiración platónica. En este sentido, *el mejor exégeta de los asuntos intelectuales y demás hechos divinos*⁹² representó un punto de partida importante, porque estableció el orden que debía seguirse en la lectura de los diálogos platónicos: *Primer Alcibíades, Gorgias, Fedón, Cratilo, Teeteto, Sofista, Político, Fedro, Banquete, Filebo, Parménides y Timeo*. Los primeros cinco diálogos se ocupaban del orden físico, y los cinco siguientes, del orden teológico; los dos últimos eran la recapitulación de los anteriores. Este ordenamiento de los diálogos determinó la lectura de Platón durante los siglos siguientes.⁹³

Otro aspecto importante del método de sus comentarios fue su teoría del *skopos*, según la cual, para cada diálogo, debía determinarse un objetivo que comprendiera en sí todos los aspectos involucrados en un diálogo. Este método tenía un carácter más filosófico y representaba un avance sustancial respecto al método alegórico que estaba en boga; en relación al tipo de comentario que hacía Porfirio, que consideraba los textos parcialmente, el de Jámblico tenía no sólo una visión más global, sino también más profunda del texto comentado;⁹⁴ hay que añadir que sus métodos exegéticos influyeron, entre otros, en Gregorio de Nisa.⁹⁵

⁹¹ Cfr. Merlan, 1953, pp. 78-85; Marrou, 1983, p. 201.

⁹² Véase, supra, n. 5.

⁹³ Cfr. Dillon, 1973, pp. 54-66; Festugière, 1969, pp. 283-285.

⁹⁴ Cfr. Pépin, 1974.

⁹⁵ Cfr. Rondeau.

Además, la doctrina de Jámblico que postula la organización de las hipóstasis mediante tríadas también fue utilizada por el cristianismo para sus especulaciones en torno a la trinidad: en el siglo décimo segundo, el bizantino Miguel Pselo, en franca referencia a un escrito de Jámblico, habló del Dios, unidad y trinidad, para reforzar su enseñanza de la trinidad cristiana.⁹⁶ Según Halfwassen, el pensamiento de Jámblico sobre la Trinidad tenía la misma función que el del platonismo cristiano, desde Victorino hasta el Cusano.⁹⁷

e. El mundo y el hombre

Para justipreciar el pensamiento de Jámblico, se debe considerar que perteneció a una época en que imperaba una visión escindida del universo; según ésta, el mundo infralunar, compuesto de elementos que están sujetos al devenir y a las leyes del destino, a la corrupción y a lo perecedero, se opone al hiperuranio, que era el mundo de lo perfecto, eterno y divino.⁹⁸ Consecuentemente, vivir en nuestro mundo, el material mundo infralunar, provocaba un sentimiento pesimista con respecto a la vida terrena, y dicho pesimismo era llevado hasta el extremo por algunas religiones como el gnosticismo, impugnado por Plotino,⁹⁹ o el maniqueísmo. La filosofía y la religión pretendían dar a los hombres la posibilidad de trascender este mundo y de unirse con la divinidad.

⁹⁶ Cfr. Jambl., *De eth. theol. arithm.*, 70-71, en O'Meara, p. 39: ἔστιν οὖν τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἓν, ὃ δὴ φαίημεν ἂν ἡμεῖς ὁ θεός, ἑνὰς καὶ τριάς. "Existe ciertamente el primero y legítimo Uno, al que ya nosotros podríamos afirmar, dios, unidad y trinidad". Este es Uno que está por debajo del Uno totalmente inefable. A propósito del sentido que tiene esta doctrina jambliqueana de la Trinidad, cfr. Halfwassen, pp. 60-77.

⁹⁷ *Ib.*, p. 68-69.

⁹⁸ Para una exposición detallada de esta visión del universo, véase Dodds, 1968, pp. 5-36; Nilsson, pp. 111-118; Jiménez Espinoza, pp. 89-118; Alsina, 1973, pp. 15-17.

⁹⁹ Cfr. Plot., *Enn.*, II, 9.

Para la filosofía, esta preocupación de trascendencia fomentó la especulación metafísica, puesto que se debía dar razón de las posibilidades y de las condiciones necesarias para que la unión del hombre con la divinidad fuera posible. En términos generales, esta posibilidad se abría mediante una visión teísta del hombre: lo divino es algo connatural a la esencia humana.¹⁰⁰ Por supuesto, Platón y sus seguidores habrían estado de acuerdo, ya que, para ellos, el hombre se identifica con su alma; sin embargo, la realidad contingente del hombre concreto, del hombre de carne y hueso, constituía la piedra de toque del platonismo; había que encontrar un argumento que explicara por qué, si el verdadero ser del alma humana era connatural a la divinidad, el hombre debía de pasar por la experiencia dolorosa de la vida terrena.

Este problema, en cierto sentido, no existía en la concepción de Plotino; para él, el alma no desciende totalmente, no se encarna del todo, por decirlo de una manera, sino que está en contacto continuo e ininterrumpido con las realidades inteligibles; el alma humana no era sino una parte del alma universal.¹⁰¹ La labor filosófica, entonces, nos hace conscientes de esta realidad profunda del hombre; somos felices, y la filosofía consiste en darnos cuenta de que lo somos. La unión con la divinidad, que era la búsqueda fundamental de la actividad humana, debía conseguirse mediante el esfuerzo del intelecto por desprenderse de la realidad inmanente. La pregunta sobre la esencia del hombre se resolvió identificando a éste con el ser primigenio de quien era la última

¹⁰⁰ Respecto a este tema, pueden verse las obras de Des Places (1964) y de Pépin (1971).

¹⁰¹ A esta doctrina se le conoce como monopsiquismo; de acuerdo con ella, también puede hablarse de mononoísmo, es decir, todos compartimos una parte del intelecto universal; ahora bien, la actividad del alma y del intelecto nunca se detiene, y más que ser inconsciente es "supraconsciente"; por eso, gran parte del trabajo filosófico es participar conscientemente de esta actividad permanente. Estas nociones están explicadas en Merlan, 1969, pp. 4-84; en la p. 55 dice: "Ahora, en nuestro siglo, podemos apreciar estas doctrinas de Plotino mucho mejor de lo que hubieran podido otros siglos, porque el nuestro nos proveyó con un concepto que enlaza los conceptos de unicidad del intelecto y/o del alma con el concepto del inconsciente. Por supuesto es el concepto de Jung del inconsciente colectivo".

emanación, y a quien debía regresar; ese ser primigenio también era dios; por lo tanto, ontología, antropología y teología formaban una unidad que se distendía o contraía según el alma se alejara o se acercara al Uno.¹⁰²

A pesar de que las visiones dualistas del gnosticismo y del maniqueísmo interpretaron la materia como mala, los platonistas, de acuerdo con el *Timeo*, tenían la convicción de que la divinidad se deja conocer a través del cosmos, del orden impuesto a los elementos por los dioses o por el demiurgo. En la práctica, la filosofía de la época se veía obligada a escoger entre una visión dualista, donde la materia era mala, y una visión monista del mundo, que, en el caso de Plotino, prácticamente se resolvía en un panteísmo.

Para el cristianismo, la unión con la divinidad no era posible ontológicamente, puesto que la naturaleza humana es esencial y radicalmente distinta de la naturaleza divina; sin embargo, la divinidad misma se había encarnado, haciendo posible, de una manera totalmente nueva e inimaginable, la unión de Dios y del hombre. Para el paganismo ni siquiera entraba en cuestión la idea de que la divinidad misma se hubiera encarnado y, menos, que hubiera padecido la muerte. Por su parte, el cristianismo ortodoxo no podía aceptar la eternidad del mundo, la preexistencia de las almas, la metempsicosis o el monopsiquismo plotiniano.¹⁰³

Por estas razones, es fácil comprender que uno de los temas filosóficos más polémicos entre el cristianismo y el neoplatonismo fuera la antropología. Para el cristianismo, como herencia de la antropología bíblica, el hombre era considerado una unidad, donde está descartada la división platónica entre el cuerpo y el alma. En cierto sentido, la resurrección de la carne era una consecuencia lógica de la redención del hombre llevada a cabo por

¹⁰² Evidentemente, esta es una generalización excesiva de la doctrina plotiniana; una exposición completa puede verse en: Trouillard, 1990, 98-114; Armstrong, 1989, pp. 302-313; id., "Plotinus", en Armstrong, 1967, pp. 193-268; *Le néoplatonism*, pp. 37-150; Wallis, pp. 37-93.

¹⁰³ Véase, supra, n. 63.

Cristo, pues la redención no podía estar completa, si no involucraba la corporalidad humana.¹⁰⁴ A pesar de esta antropología, en el cristianismo se fueron infiltrando concepciones dualistas del hombre, como en el gnosticismo; incluso san Agustín conserva rasgos de la antropología dualista del maniqueísmo.

El cristianismo, deudor del pensamiento bíblico, también afirmaba la bondad del mundo y, por ende, de la materia, pero ciertamente no aceptaba su divinidad ni nada semejante. Aunque el monoteísmo cristiano se opuso a la multitud de presencias divinas que habitaban el cosmos, aceptaba que se podía conocer a Dios por sus obras, pero, su presencia no se realizaba en ningún lugar específico, sino, más bien, en una comunidad; la auténtica teofanía había sido Jesucristo mismo, y su presencia se prolongaba en la Iglesia, sobre todo en la celebración de los sacramentos. A la postre, el cristianismo tuvo que hacer varias concesiones a la filosofía pagana y transformar su pensamiento teológico prácticamente en una cosmología.

Jámblico, por su parte, se decidió por un monismo¹⁰⁵ y, consecuentemente, tuvo una visión optimista del mundo material y del cuerpo;¹⁰⁶ por ello, dentro de su sistema, el mundo infralunar no era ontológicamente malo. Esto es importante, si se considera

¹⁰⁴ A propósito de la concepción bíblica de la carne, véase la nota de la *Biblia de Jerusalén* a Gn., 2, 21; entre sus varias acepciones, se encuentra también la del cuerpo entero; sin embargo, es significativo que el hebreo no posee una palabra para designar al cuerpo propiamente dicho.

¹⁰⁵ Cfr. Athanassiadi, 1993a, p. 119; Shaw, 1995, p. 29.

¹⁰⁶ Las obras de Dalsgaard Larsen (1972) y de Dillon (1973) son las que, después de la de Zeller, se han ocupado del pensamiento de Jámblico de una manera más seria y más amplia, buscando recobrar sus virtudes filosóficas. Después de ellos, la obra de Gregory Shaw es, en mi opinión, la que ha alcanzado una mejor comprensión del papel que la teúrgia jugaba en su pensamiento (principalmente el libro *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*; esta obra de Shaw está precedida de tres artículos sobre la teúrgia: cfr. 1985, 1988 y 1993). Deben destacarse sobre todo la visión optimista del mundo y de la materia, y la necesidad ontológica de la teúrgia dentro de su sistema. La exposición del pensamiento de Jámblico a lo largo de este artículo, está básicamente fundada en estas obras, obviamente de una manera demasiado sucinta.

que incluso Plotino habló de la materia como del “mal en sí mismo”.¹⁰⁷ En oposición a Plotino, Jámblico declaraba abiertamente la bondad del mundo. También, en este punto, se acerca al cristianismo. Evidentemente, la bondad del mundo, según Jámblico, no obedecía a las mismas razones de los cristianos, pues era difícil conceder al cristianismo una creación *ex nihilo*. Esta visión optimista del mundo material, aunada a una antropología que acepta que el alma se encarna totalmente en un cuerpo, determinará la filosofía jambliqueana, que asume estos dos presupuestos sin cortapisas y los lleva a sus últimas consecuencias: el hombre, como alma encarnada, deberá valerse de este mundo en su camino de asimilación a lo divino; he aquí la necesidad de la teúrgia. Aunque esta visión está muy lejos de ser una *fuga mundi*, en que el hombre debe liberarse de la perversa materia para alcanzar su fin último, tampoco trata de reducir al hombre a simple materia, pues su realidad más profunda es trascendente, superior a los elementos del mundo y, por lo tanto, no sujeta a las leyes del destino.¹⁰⁸

También en su postura frente al destino, Jámblico se acerca a la visión cristiana: lo rechaza. Para el cristiano, el destino podía ser alterado por Dios para bien de su criatura, pues no podía estar sometido a los elementos del mundo. Para Jámblico, el hombre era superior ontológicamente a los elementos del mundo, y puesto que es imposible que un orden inferior determine a un orden superior,¹⁰⁹ el destino está por debajo de la realidad humana. Sin embargo, el hombre está encarnado y debe, mediante la teúrgia, llegar a su verdadera estatura, la que le permite estar por encima de los elementos del mundo.

La condición existencial del hombre, inmerso en el devenir del mundo, representaba una experiencia dolorosa y estaba en franca oposición con la naturaleza divina atribuida a su alma; sin em-

¹⁰⁷ Cfr. Plot., *Enn.*, I, 8, 3. καθ' αὐτὸ κακόν.

¹⁰⁸ Cfr. P. Athanassiadi, 1993a, pp. 121-124, 130.

¹⁰⁹ Cfr. Jambl., *Myst.*, III, 20.

bargo, en opinión de Jámblico, la solución de este problema escapa a los límites de la razón, porque se trata de un asunto que implica el orden de todo el cosmos y la totalidad de la existencia humana; es decir, es un problema existencial, pues, por una parte, la encarnación del alma humana debe tener una función específica dentro del orden y de la unidad del cosmos, y, por otra, el ser humano necesita una forma de unirse a la divinidad, que implique tanto al alma como al cuerpo.¹¹⁰

El tema del alma individual patentiza, quizá más que ningún otro, la diferencia del pensamiento de Jámblico frente a las posturas de Plotino y de Porfirio. Éstos afirmaban que el alma está en una relación directa e ininterrumpida con las realidades superiores; aquél se preguntaba por qué —dada esa relación directa e ininterrumpida— no se sentían los efectos de una vida intelectual continua. Puesto que no se experimentan estos efectos, es necesario, pensaba Jámblico, que el alma humana sea una entidad que separada del alma universal y perteneciente a un rango subordinado en la jerarquía del ser, y, contrariamente a la opinión de Plotino, que ninguna parte del alma permanezca impassible ni se encuentre en actividad intelectual permanente.¹¹¹ Para Jámblico, pues, el alma humana está separada de los niveles inferiores y superiores de vida, y, al mismo tiempo, también tiene una condición que podríamos considerar “humilde”, en comparación con el optimismo plotiniano. Sin embargo, la experiencia de la encarnación del alma, que sólo era un conflicto en el ámbito individual,¹¹² estaba en perfecta armonía con el orden total del cosmos, ya que, por naturaleza, toda alma humana estaba dispuesta y ordenada a encarnarse en un cuerpo.

En efecto, lo que hacía que las almas de los dioses, de los héroes, de los demonios, de los hombres, de los animales, fueran distintas entre sí, era su actividad; al alma humana le compete

¹¹⁰ Cfr. Jambl., *Myst.*, V, 15-17.

¹¹¹ Cfr. Festugière, 1990, III, pp. 184-185, 252-253; C. J. de Vogel.

¹¹² Cfr. Jambl., *Myst.*, I, 18; IV, 8.

proyectarse más allá de su propia esencia,¹¹³ en dos direcciones: por una parte, se orientaba hacia la materia, a la cual, en una actividad análoga a la del demiurgo platónico, debía organizar, contribuyendo a la unidad del cosmos, y por la otra, debía emprender el proceso de regresión hacia el Uno.

Muchas de las diferencias entre Plotino y Jámblico se explican por el hecho de que para éste, Aristóteles tiene un papel determinante en su filosofía.¹¹⁴ Es posible que el peripatético Anatolio haya influido para que Jámblico, en comparación con Plotino, diera una mayor importancia a Aristóteles y tratara de poner de acuerdo en todo a Platón y al Estagirita. Es posible también que el hilemorfismo de Aristóteles haya obligado a Jámblico a tener una concepción menos negativa del cuerpo, y una más positiva de la materia. ¿No sería posible que Anatolio, el futuro obispo, haya puesto a Jámblico en contacto directo con el cristianismo? En otras palabras, es lícito preguntarse si, en el caso de Jámblico, la relación con el cristianismo es, más bien, una relación con Aristóteles.

Sin duda, la concepción del hombre en su dimensión terrena hace de Jámblico el platonista más cercano a la antropología cristiana, porque, salvo los matices que se han señalado, ambos ven la materia, tanto la del cuerpo como la del mundo, de una manera positiva. Es probable que, si los nexos entre la filosofía de Jámblico y el cristianismo se hubieran estrechado más, la filosofía cristiana no hubiera recurrido al dualismo platónico, ni hubiera tenido que esperar a Alberto Magno o a Tomás de Aquino, para descubrir que Aristóteles podía proporcionar, debido a su hilemorfismo, un fundamento filosófico más cercano a su antropología.

¹¹³ Cfr. Dillon, 1973, p. 44.

¹¹⁴ Cfr. Shaw, 1995, p. 95.

El culto: la teúrgia y los sacramentos

a. Semblanza del papel de la teúrgia en el pensamiento de Jámblico

En el círculo de los filósofos neoplatónicos, la mística filosófica los acercaba cada vez más al culto; la relación entre la filosofía y la religión (ese “puente inacabable”, como el célebre teólogo von Balthasar la llama) se estrecha a tal grado, que se elabora un culto muy cercano al del cristianismo y, curiosamente, muy ajeno a él, totalmente diverso.¹¹⁵ En efecto, para el mismo von Balthasar,

es artificiosa la renovada mitización (*sic*) de la filosofía plotínica a cargo de Porfirio y Jámblico: se personifican las fuerzas del todo único y mítico para tener acceso a lo cúlctico, lo que produce (sobre todo en Egipto) un formidable impacto mágico.¹¹⁶

Aunque no se han estudiado suficientemente los vínculos que hay entre la visión neoplatónica del culto y la teología sacramental de los cristianos, sin duda existe una estrecha relación de la teúrgia con la teología sacramental de los Padres Griegos.¹¹⁷ Ahora bien, dentro de los mismos filósofos neoplatónicos se ha querido hacer una distinción entre los que tienen una visión más escéptica o más racionalista y los que consideran a la teúrgia como una actividad superior incluso al intelecto; según esta distinción, Plotino y Porfirio serían los paradigmas de la primera actitud, y Jámblico y Proclo los representantes de la segunda.¹¹⁸ Ahora bien, si se considera al neoplatonismo como una religión antagónica del cristianismo, es importante recordar que

alejarse de Jámblico (y en un punto tan importante como la teúrgia) y volverse hacia Porfirio era dar la espalda al paganismo contemporáneo y salir al encuentro del cristianismo.¹¹⁹

¹¹⁵ Cfr. Von Balthasar, 1986, pp. 219-222.

¹¹⁶ Von Balthasar, 1977, p. 36.

¹¹⁷ Cfr. Dillon, 1973, p. 29.

¹¹⁸ A propósito de esta distinción dentro del neoplatonismo, cfr. Armstrong, 1987, pp. 524-526.

¹¹⁹ Cfr. Marrou, 1989, p. 158-159.

Sin embargo, según Gregory Shaw,

la Iglesia, con su encarnación eclesiástica de la divina jerarquía, sus iniciaciones, y su creencia en la salvación mediante actos sacramentales, pudo haber satisfecho el programa de Jámblico como jamás lo hicieron los platonistas. En un sentido que aún no ha sido examinado, la iglesia pudo haberse convertido en el relicario de la visión hierática y de las prácticas de los últimos platonistas.¹²⁰

Conviene, pues, tratar acerca de la teúrgia y de lo que representaba en el pensamiento de Jámblico.

Los orígenes de la teúrgia se remontan al siglo segundo, a los tiempos en que Juliano, llamado el “teúrgo”, escribió lo que había sido revelado por el mismo Platón en una sesión espiritista.¹²¹ Dicha revelación ha llegado hasta nosotros bajo el nombre de *Oráculos caldeos*, un trabajo redactado en hexámetros dactílicos. Según parece, Juliano acuñó la palabra “teúrgia” para distinguir su propia actividad, de la de los teólogos, que sólo hablaban de los dioses; el teúrgo, en cambio, actuaba sobre ellos o incluso los creaba.¹²²

La palabra “teúrgia” se ha malinterpretado como “fabricación de dioses”; por ello, la producción de estatuas y su consagración a una divinidad, la creencia en que el dios mismo habitaba en ellas y en que se les podía solicitar oráculos o milagros, fueron consideradas, junto con las sesiones espiritistas donde una persona era el receptáculo de la fuerza divina, las notas características de esta disciplina. La teúrgia, entendida como aquellos ritos que pueden hacer que una divinidad manifieste su presencia en una estatua, o bien, en una persona, tenía dos justificaciones: la primera era el “principio de correspondencia”, según el cual cada parte del universo refleja a todas las demás, y la segunda era la concepción del

¹²⁰ Cfr. Shaw, 1995, pp. 241-242 (véase también allí mismo la nota 6). Esta influencia de Jámblico en la liturgia cristiana es patente en la obra del Pseudo-Dionisio el Areopagita. Cfr. Rorem.

¹²¹ Cfr. Saffrey, 1986, p. 253.

¹²² Cfr. Des Places, 1975, pp. 78ss.

mundo material como el espejo de las fuerzas invisibles y divinas.¹²³ El conocimiento y la manipulación del mundo material y de sus elementos permitían al teúrgo ponerse en contacto con las divinidades. Así entendida, no era difícil juzgar la teúrgia como fruto de la superstición de la época. Dodds afirmaba:

como la magia vulgar suele ser el último recurso de los personalmente desesperados, o de aquellos a quienes les han fallado por igual Dios y el hombre, la teúrgia se convirtió en el refugio de una intelectualidad desesperada que ya sentía la *fascination de l'abîme*.¹²⁴

En reacción contra la valoración negativa de Dodds, algunos estudiosos buscaron justificar la teúrgia; sin embargo, aplicaron criterios ajenos a la tradición neoplatónica, y consideraron las prácticas rituales de la teúrgia como opuestas o inferiores a las actividades puramente intelectuales.¹²⁵ Sin embargo, Trouillard ha visto la teúrgia como la conciencia que los neoplatonistas tenían de los límites de la razón, y como la disciplina que, según ellos, era capaz de llevar al hombre más allá de esos límites.¹²⁶ Últimamente, la teúrgia ha recibido más atención de los estudiosos, porque los ritos y los símbolos que se usan en ella, han demostrado su eficacia en el plano psicológico, para responder a ciertas necesidades enraizadas profundamente dentro del alma humana.¹²⁷

Aunque Jámblico integró las doctrinas de los *Oráculos caldeos* en el nivel más alto de su sistema, es difícil saber a ciencia cierta qué papel daba a la teúrgia, porque su *Teología caldaica*, que era un comentario a la obra de Juliano “el teúrgo”, está perdida. Este comentario debió de ser la obra más importante del último periodo de su vida, y en ella se fundamentaba la interpretación

¹²³ Cfr. Wallis, p. 107.

¹²⁴ Cfr. Dodds, 1985, p. 270. Un panorama general de la diferencia entre magia, goecia y teúrgia, puede verse en Tapia Zúñiga, pp. 42-52.

¹²⁵ Puede verse una semblanza general del debate en torno a la teúrgia en Shaw, 1985, pp. 2-13.

¹²⁶ *Ib.*, p. 6.

¹²⁷ Cfr. Wallis, p. 107.

neoplatónica de las doctrinas caldaicas, que floreció posteriormente en el pensamiento de Proclo y de Damascio.¹²⁸ Sólo su obra *Acerca de los misterios de Egipto*, que es, entre otras cosas, la justificación racional de la teúrgia, puede servir para comprender el papel que Jámblico concedía a las disciplinas teúrgicas; sin embargo, debe considerarse que en dicha obra él responde a las preguntas que Porfirio había formulado en su *Carta a Anebón*;¹²⁹ por ello, su exposición no es tan sistemática como se hubiera querido. Es más, al hablar de la teúrgia, muchas veces se extiende a lo que no es la teúrgia;¹³⁰ de allí que puede recurrirse a Jámblico para fundamentar lo que precisamente él pretendía evitar, la magia, la hechicería, la superstición; pero Jámblico no sólo rechazaba la adivinación mediante estatuas, sino también la astrología, el destino, y la magia en general.¹³¹

La teúrgia era entendida por Jámblico como “obras divinas” (θεῖα ἔργα) o como “obras de los dioses” (θεῶν ἔργα), es decir, como obras llevadas a cabo por los dioses, y no como “fabricación de dioses”. Esta concepción de la teúrgia significa que, mediante los ritos practicados en ella, no se actuaba sobre los dioses, ni se les obligaba a nada, como en la magia o en la taumaturgia, sino que los hombres se subordinaban a la voluntad divina.¹³² No obstante,

¹²⁸ Cfr. Dillon, 1973, p. 24.

¹²⁹ Las preguntas que Porfirio había formulado eran: “¿Ya que los dioses y los demonios están localizados topográficamente en el universo, cómo es que en la teúrgia los dioses son invocados como si habitaran áreas que no les pertenecen? ¿Cuáles son las cualidades características de los distintos tipos de divinidad? ¿Los dioses son benefactores o nocivos, o no es ésta la cuestión que debe plantearse respecto a ellos? ¿Cuáles son los tipos de las apariciones divinas? ¿Qué es lo que pasa exactamente en los actos de adivinación? ¿En qué difieren las formas tradicionales de adivinación de otros tipos más privados de profecía? ¿Cómo es que los dioses se prestan a servir a los que hacen sus prácticas adivinatorias a través de flores? ¿Quién revela a los hombres el futuro, un dios, un demonio o un ángel? ¿Acaso no es la adivinación sólo un fenómeno psicológico, originado por la combinación de disturbios internos y externos?” Cfr. Athanassiadi, 1993a, p. 118.

¹³⁰ Cfr. Shaw, 1985, p. 25.

¹³¹ Cfr. Athanassiadi, pp. 121-124, 130.

¹³² Cfr. Shaw, 1985, p. 1

los esfuerzos que Jámblico hizo para separar la magia y la teúrgia dejan pensar que las prácticas de los teúrgos y de los magos, en ocasiones, no eran muy diferentes entre sí,¹³³ sobre todo si los teúrgos no eran de la escuela de Jámblico. Aunque el análisis del *Acerca de los misterios* rebasa con mucho los límites de estos apuntes, es necesario decir, aunque sea brevemente, hacia dónde se dirigen las investigaciones en torno a la concepción que Jámblico tenía de la teúrgia, porque de ello depende en gran parte su importancia en la historia del pensamiento y de la religión.¹³⁴

Al hablar del lugar que tiene la teúrgia para Jámblico, debe tenerse en cuenta que él tiene particular interés en que los distintos temas reciban un tratamiento adecuado;¹³⁵ por eso, reprocha a Porfirio que haya entendido el problema de la teúrgia como un problema filosófico.¹³⁶ En el *Acerca de los misterios*, Jámblico se vale de argumentos filosóficos, pero sólo con fines pedagógicos;¹³⁷ dicho de otro modo, explica filosóficamente lo que, según él, la filosofía no puede proporcionar: la unión del hombre con lo divino.

¹³³ Cfr. Armstrong, 1987, p. 529.

¹³⁴ Véase, supra, n. 107.

¹³⁵ Cfr. Jambl., *De scient. math. comm.*, c. XVII (86, 6-22): οὐ πανταχοῦ δὲ τὰς αὐτὰς ἀνάγκας δεῖ ζητεῖν οὐδ' ὁμοίως τὴν αὐτὴν ἀκριβειαν ἐν ἅπασιν, ἀλλ' ὡσπερ τὰ κατὰ τὰς τέχνας ταῖς ὑποκειμέναις ὕλαις διαιροῦμεν, οὐχ ὁμοίως ἐν χρυσοῦ καὶ καττιτέρῳ καὶ χαλκῷ ζητοῦντες τὸ ἀκριβές, οὐδὲ ἐν φελλῷ καὶ πύξῳ καὶ λωπῷ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐν ταῖς θεωρητικαῖς... οὐ γὰρ οἶόν τε τὰς αὐτὰς οὐδὲ τὰς ὁμοίας αἰτίας περὶ τῶν τοιούτων (sc. τὰ... ἀπλούστερα... τὰ ἐν συνθέσει μᾶλλον... τὰ ἀκίνητα... τὰ κινούμενα, τὰ ἐν ἀριθμοῖς καὶ ἐν ἁρμονίᾳ, κτλ.) φέρειν, ἀλλ' ὅσον αἱ ἀρχαὶ διαφέρουσι, τοσοῦτον καὶ τὰς ἀποδείξεις διαφέρειν. "No es preciso que se investiguen en todas partes las mismas causas, así como tampoco es necesario buscar la misma precisión en todo; sino que, así como dividimos lo que se refiere a las artes por los materiales subyacentes, puesto que no buscamos que lo perfecto esté de la misma manera en el oro, en el estaño o en el bronce, y tampoco en el corcho, en el boj o en el loto, del mismo modo hay que proceder en las actividades teóricas... En efecto, no es posible que ellas impliquen las mismas causas, tratando diferentes asuntos, sino que, como difieren los principios, así también pueden diferir las demostraciones". En este aspecto, Jámblico seguía de cerca a Aristóteles.

¹³⁶ Cfr. Jambl., *Myst.*, I, 2.

¹³⁷ Cfr. Athanassiadi, 1993a, p. 119.

Según Jámblico, a fin de que el alma llevara a cabo perfectamente su actividad, los dioses habían revelado en los ritos de iniciación (de los caldeos y de los egipcios) el orden que el Uno había seguido en su procesión hacia la materia; de esta manera, la teúrgia permitía a los hombres emprender el camino inverso de esa procesión.

Ahora bien, el proceso que un individuo debía emprender para la unión mística con el Uno exigía una purificación moral y una disciplina intelectual, antes de tener acceso a las prácticas que permitían al alma humana trascenderse a sí misma, al estar ética y filosóficamente preparada para unirse con los dioses. Por eso, en el aspecto individual, la teúrgia puede entenderse como

la manifestación, frecuentemente involuntaria, de un estado interior de santidad que deriva de la combinación de bondad y conocimiento, en donde el primer elemento prevalece.¹³⁸

Esta manifestación estaba lejos de las prácticas mágicas (basadas en la simpatía de los elementos), y de la filosofía, porque, en dicha manifestación, los dioses estaban en un nivel ontológico superior a los elementos e, incluso, al intelecto. La teúrgia, pues, proporcionaba a los hombres el medio adecuado para remontarse más allá de lo que podía hacerlo el intelecto. Jámblico, en su afán de distinguir la teúrgia de la magia, afirma que el poder que tienen los símbolos utilizados por los teúrgos no se debe a la acción del hombre; ni siquiera debe atribuirse a la probada virtud o al perfecto intelecto del teúrgo, aunque estos elementos sean condiciones necesarias.¹³⁹

En la teúrgia, las prácticas son el medio que los dioses han prescrito a los hombres para permitirles ascender de su estado y unirse con ellos, y la eficacia de los ritos teúrgicos radica en los dioses mismos, siempre y cuando sean realizados correctamente.¹⁴⁰

¹³⁸ Cfr. *Athanassiadi*, 1993a, p. 116.

¹³⁹ Cfr. Jambl., *Myst.*, II, 11; III, 18; V, 25; VP, 216.

¹⁴⁰ Cfr. id., *Myst.*, V, 21.

El poder de los símbolos debe atribuirse a la actividad divina que en modo alguno es obligada por la acción del hombre. La divinidad misma, por amor a los hombres, ha dispuesto los ritos, mediante los cuales el hombre puede remontarse por encima de los elementos y superar la fatalidad, unirse a los dioses o incluso llegar más arriba de ellos; sin embargo, la unión con el Uno totalmente inefable está del todo descartada. En el *Acerca de los misterios*, Jámblico dice:

ni siquiera la inteligencia junta a los teúrgos con los dioses, pues ¿qué impediría a quienes filosofan teóricamente tener la unión teúrgica con los dioses? Pues bien, lo verdadero no es así, sino que la perfecta realización de obras inefables, hechas más allá de toda inteligencia, como conviene a los dioses, y la potencia de los símbolos inenarrables, comprendidos sólo por los dioses, provocan la unión teúrgica. Por eso, precisamente, no las realizamos con el intelecto; porque, siendo así, la actividad de ellos sería intelectual y producida por nosotros; mas ninguna de estas dos opciones es verdadera. También los mismos símbolos, no comprendiéndolos nosotros, realizan, por sí mismos, su propia función; y la potencia inefable de los dioses, hacia los cuales éstos nos acercan, reconoce por sí misma sus propias imágenes, pero no porque se despierten por nuestras reflexiones.¹⁴¹

El ritual teúrgico no está del todo detallado en el *Acerca de los misterios*, pero se puede suponer que el conocimiento de los elementos del mundo, sus propiedades, sus afinidades o incompatibilidades, contribuyen a la acción ordenadora de los dioses.

¹⁴¹ Cfr. Jambl., *Myst.*, II, 11: οὐδὲ γὰρ ἡ ἔννοια συνάπτει τοῖς θεοῖς τοὺς θεουργοὺς· ἐπεὶ τί ἐκάλυε τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας ἔχειν τὴν θεουργικὴν ἔνωσιν πρὸς τοὺς θεοὺς; νῦν δ' οὐκ ἔχει τό γε ἀληθές οὕτως· ἀλλ' ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία ἢ τε τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνον συμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεουργικὴν ἔνωσιν. Διόπερ οὐδὲ τῷ νοεῖν αὐτὰ ἐνεργοῦμεν· ἔσται γὰρ οὕτω νοερά αὐτῶν ἢ ἐνέργεια καὶ ἀφ' ἡμῶν ἐνδιδομένη· τὸ δ' οὐδέτερόν ἐστιν ἀληθές. Καὶ γὰρ μὴ νοούντων ἡμῶν αὐτὰ τὰ συνθήματα ἀφ' ἑαυτῶν δρᾷ τὸ οἰκτεῖον ἔργον, καὶ ἡ τῶν θεῶν, πρὸς οὓς ἀνήκει ταῦτα, ἀρρητος δύναμις αὐτῇ ἀφ' ἑαυτῆς ἐπιγιγνώσκει τὰς οἰκειάς εἰκόνας, ἀλλ' οὐ τῷ διεγείρεσθαι ὑπὸ τῆς ἡμετέρας νοήσεως.

Esta contribución en el orden del mundo, obra de los dioses, le permite al teúrgo, dada su condición de alma encarnada, valerse de la misma materia para cumplir su asimilación con lo divino; es más, su situación terrenal le exige que, mediante la teúrgia, utilice su misma materialidad para unirse a los dioses. Para Jámblico, pues, la teúrgia era tanto una solución metafísica al problema de que el alma estuviera en un cuerpo, como el medio eficaz y coherente de que dispone el hombre para vivir, en su realidad concreta de la existencia terrena, una vida humana, es decir, una vida unificada con las realidades superiores, a cuyo ámbito pertenece por naturaleza y con quienes colabora, a la manera del Demiurgo, con el orden y la unidad del cosmos.

b. La teología sacramental cristiana¹⁴²

Al hablar de los sacramentos en la Iglesia primitiva, hay que tener en cuenta que no existe algo así como la justificación teórica de su eficacia; en cierto sentido, era ridículo preguntarse si Cristo estaba presente en la eucaristía o en el bautismo, que eran las acciones rituales básicas de la comunidad cristiana. No obstante, hay buenos testimonios de cómo era comprendida la acción divina dentro del ritual.

La celebración de los sacramentos no tenía que ver exclusivamente con cuestiones de eficacia, ni siquiera, como enseñó posteriormente el Concilio de Trento, con las sustancias, sino que, en la Iglesia primitiva, los sacramentos estaban íntimamente ligados con la visión hebrea de la divinidad: Dios interviene en la historia y esa intervención suscita una exultación de parte de la comunidad, porque han sido testigos de la acción de Dios, de los *mira-*

¹⁴² No pretendo hacer una exposición exhaustiva, ni un tratado sobre los sacramentos; pero he creído necesario hacer algunas consideraciones, con el fin de hacer más comprensible el punto de contacto entre Jámblico y el cristianismo, en relación a los sacramentos y a la teúrgia. Para elaborar este apartado, me he basado fundamentalmente en las obras de Daniélou y de Bouyer.

bilis Dei. La obra del pueblo, la liturgia, era celebrar esa intervención divina, a menudo mediante rituales, cuyo origen se vinculaba con los fenómenos de la naturaleza, pero que siempre están cargados de una significación histórica. Ahora bien, esta celebración no implicaba un mero asentimiento intelectual a una verdad dada, sino una adhesión en la fe a un hecho realizado por la eficacia de la palabra divina; es decir, para el creyente, su participación en el ritual lo hacía protagonista del hecho que se celebra, y el acontecimiento celebrado se re-presentaba, se volvía a hacer actual. El fiel no sólo comprendía el sentido de la celebración, sino que vivía y participaba de esa intervención divina en su propia historia.

La liturgia cristiana, pues, era la continuación de esos *mirabilia Dei* del *Antiguo Testamento* que, llevados a su plenitud en Cristo, esperan su plenitud el día de la parusía. Su eficacia estaba fuera de duda, pues el mismo Cristo se había valido de las liturgias judías, transformando su significado, y había encargado a sus discípulos continuar la celebración de su obra. En estas liturgias se insistía en los símbolos que llevaban al individuo a participar en el misterio que se celebraba, de manera que un sacramento realiza lo que significa y significa lo que realiza. Por ejemplo, para celebrar la pascua, un judío tiene ante sus ojos panes ácidos, que le hacen presente la prisa con que salió de Egipto; una mezcla de almendras y manzanas, con canela y vino, que le hacen presente los ladrillos de Egipto; unas yerbas amargas, que, bañadas en agua salada, le hacen presente las lágrimas y lo amargo de la esclavitud; las copas de vino le hacen presente a un judío la tierra prometida, donde, por fin, pudo plantar y cosechar la vid, etcétera. Todos estos elementos hacen que el que celebra la pascua se transporte simbólicamente a aquella noche en que el pueblo salió de Egipto; más aún, aquella noche de la pascua es la que viene en el momento de la celebración, de manera que pueden decir:

¡que vengan y coman todos los que tienen hambre; que vengan y celebren con nosotros el *Pésaj* todos los necesitados! Ahora estamos aquí. Pero séanos dado poder celebrar *Pésaj* el año entrante

en la tierra de Israel. Este año muchos son aún siervos. ¡Seamos todos libres el año entrante!¹⁴³

Muchos de los elementos de la liturgia judía son asumidos dentro de la liturgia cristiana; otros se transforman, por ejemplo, la intervención divina que se celebra, pues el motivo esencial de la celebración de los sacramentos cristianos es la muerte y la resurrección de Jesucristo. Antropológicamente, los símbolos de la liturgia no sólo instruyen más efectivamente que la simple lectura de las intervenciones divinas –lo cual también se hace, atendiendo a la eficacia que la visión judía concede a la palabra de las escrituras proclamadas–, sino que también involucran al individuo en una dimensión que excede al solo intelecto. En una palabra, la liturgia cristiana abraza existencialmente al individuo que participa en ella.

Aunque las formas rituales cambiaban de acuerdo con las diversas comunidades cristianas que se extendían por toda la cuenca del Mediterráneo, el acontecimiento que se celebraba en los sacramentos cristianos es el mismo; sin embargo, cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial, las disciplinas para hacerse cristiano entraron en crisis, y la liturgia cristiana se vio influida por la visión religiosa de los pueblos que pretendía evangelizar. Poco a poco, una visión mágica de los sacramentos permeó muchos de los rituales eclesíásticos, y, por ejemplo, la eucaristía adquirió muchos ropajes que la hacían parecer un ritual mágico, una devoción particular, un remedio para necesidades intrascendentes, un rito meramente expiatorio, una ceremonia de carácter ofertorial mediante la cual se conseguían a cambio favores divinos, etcétera.

¹⁴³ Cfr. *Hagada*, p. 7 (este ritual de la pascua judía es muy importante para comprender la actualidad sacramental de la realización de la liturgia).

c. La teúrgia y los sacramentos

Dada su importancia para comprender la relación entre los sacramentos cristianos y la teúrgia, hay que señalar un punto de contacto entre Jámblico y el cristianismo, que va a determinar la naturaleza de ambos cultos: la posibilidad de una relación entre el hombre y la divinidad deja de ser una relación que podría establecerse, digamos, bilateralmente, como una *re-ligio*; tal posibilidad se debe, más bien, a una iniciativa divina. Claro está que esta iniciativa no se ha dado de la misma manera. En Jámblico se debe aceptar una relación *a priori* entre el hombre y los dioses, consecuente con la visión monista del universo y con la preexistencia de las almas; aquí, sigue siendo indispensable un movimiento intrínseco al hombre que, aunque pasando por la materia, tiende hacia la divinidad, mediante los ritos teúrgicos procurados por los dioses. En el cristianismo, esa iniciativa es radicalmente divina, totalmente gratuita; no implica ningún esfuerzo humano, ni moral ni intelectual, aunque deba ser aceptada consciente y voluntariamente por el hombre; por lo demás, es el mismo Dios, el ser totalmente trascendente, quien lleva a cabo esta unión con su divinidad; aquí no están de por medio seres de nivel inferior.

Así, la justificación del culto es aparentemente la misma, y la finalidad, también, puesto que ni la teúrgia ni los sacramentos pretenden el sometimiento de los dioses a la voluntad humana, como la magia. En efecto, en ambos cultos existe la preocupación por una religiosidad más elevada, alejada de toda pretensión de manipular a la divinidad. Ya antes se habló de la teúrgia, como oposición a la magia;¹⁴⁴ por lo que toca a los evangelios, son varios los lugares donde el Cristo previene contra esta actitud, que pretende manipular a la divinidad, llamando a la gente “generación malvada y perversa”.¹⁴⁵ La crítica de las institucio-

¹⁴⁴ Véase, supra, pp. 119-125.

¹⁴⁵ Cfr. *Mt.*, 12, 38-42, y 17, 14-20, y también los pasajes paralelos. También el pasaje de los *Hechos de los apóstoles* (8, 9-25), donde el mago Simón pide a los

nes judías, como eran el sábado y el templo,¹⁴⁶ van precisamente contra la pretensión judía de tener la seguridad de que Dios está incondicionalmente de su parte, por el simple hecho de ser la raza de Abraham.¹⁴⁷

Como la eficacia de los ritos de la teúrgia pertenece a una actividad divina, aunque los ritos sean llevados a cabo por los hombres, de la misma manera el Concilio de Trento estableció que los sacramentos eclesiales eran eficaces *ex opere operato*, donde el ministro actúa *in persona Christi*.¹⁴⁸ Por eso no se equivocaba Jean Trouillard al considerar que, en el pensamiento de Jámblico en torno a la teúrgia, se vislumbra ya la teología de la eficacia de los sacramentos.¹⁴⁹

Los sacramentos cristianos, en contraste con la teúrgia, nunca suponen ritos ininteligibles; al contrario, se afirma que todo signo es eficaz en virtud de lo que significa. Sin embargo, en algunas prácticas, no son totalmente distintos; por ejemplo, en el uso de palabras de otros idiomas o en el carácter estático e inamovible de ciertos ritos. Que la Iglesia haya tardado tanto en cambiar la liturgia del latín a las lenguas vernáculas, aunque también haya otros motivos, refleja remotamente la influencia de una mentalidad religiosa que, por lo que se ve, encontraba su justificación en el pensamiento de Jámblico, que postulaba que las palabras utilizadas en el rito no conservaban su potencia si eran traducidas.¹⁵⁰ No debe olvidarse que el último cisma de la Iglesia Católica se

apóstoles que le vendan el poder del Espíritu Santo, es ilustrativo de esta postura del cristianismo en contra de la pretensión de manipular a la divinidad.

¹⁴⁶ Cfr. *Mt.*, 12, 1-14; *Jn.*, 2, 13-22; 4, 21-24.

¹⁴⁷ Cfr. *Jn.*, 8, 31-59.

¹⁴⁸ Cfr. *Catecismo de la Iglesia católica*, No. 1128 (p. 264ss): "(cf. Cc. de Trento: DS 1608): los sacramentos obran *ex opere operato* (según las palabras mismas del Concilio: «por el hecho mismo de que la acción es realizada»), es decir, en virtud de la obra salvífica de Cristo, realizada de una vez por todas. De ahí se sigue que «el sacramento no actúa en virtud de la justicia del hombre que lo da o que lo recibe, sino por el poder de Dios» (S. Tomás de A., s. th. 3. 68. 8)".

¹⁴⁹ Cfr. Trouillard, 1972, p. 175.

¹⁵⁰ Cfr. Jambl., *Myst.*, VII, 4-5.

ha debido, entre otras causas, a las reformas litúrgicas impulsadas por el Concilio Vaticano II.

Otro punto de contacto en la visión de ambos cultos, de la teúrgia y de los sacramentos, se encuentra en las prácticas rituales de los ministros. El *Nuevo Testamento* tiende a reservar para Cristo¹⁵¹ el título de “sacerdote”, aunque la comunidad cristiana tenía una función sacerdotal con respecto al mundo, pues la celebración de los sacramentos era esencialmente siempre un acto comunitario; como ya se dijo, la celebración era una liturgia. Hay que reconocer que se perdió mucho de la dimensión comunitaria en la celebración de los sacramentos; la eucaristía, por ejemplo, se había convertido, sobre todo en la edad media, en un mero acto de piedad, en fuente del “perfeccionamiento personal” del sacerdote que, de espaldas al pueblo, pronunciaba la oración eucarística. Fueron muchas las liturgias donde el pueblo no participaba, cosa que era inconcebible en el cristianismo primitivo. Las causas pueden ser muchas, ¿no podría ser Jámblico una de ellas? Él afirmaba que el arte hierático no se consigue fácilmente y le ocurre sólo a unos cuantos.¹⁵²

Una diferencia básica entre los sacramentos cristianos y la teúrgia estriba en su fundamento; el de los sacramentos, como se ha visto, es básicamente histórico, y el de la teúrgia es cósmico. Jámblico no se ocupa de describir los ritos teúrgicos; sin embargo, hay indicios de que muchos elementos naturales utilizados en la liturgia cristiana (como el agua, el fuego, el aceite, la ceniza, el incienso, el pan, el vino, etcétera, que en cierta forma ya habían sido transportados de su mera significación natural a una significación histórica por la liturgia judía) fueron exacerbados en sus poderes, por la mentalidad mágica de los pueblos, y, justificados de alguna manera, dieron lugar a exageraciones en la veneración de imágenes o reliquias. Considerada esta situación, puede pensarse que, en muchos sentidos, un neoplatonismo como el de Jámblico estaba

¹⁵¹ Véase sobre todo la *Epístola a los hebreos*.

¹⁵² Cfr. Jambl., *Myst.*, V, 22.

más cerca del cristianismo católico; y que los protestantes, son más deudores de las especulaciones puramente intelectuales de Plotino.

Se puede ver con más claridad por qué la teúrgia puede parecer una religión alternativa al cristianismo, si se piensa en la liturgia cristiana del siglo tercero, es decir, en los ritos de iniciación, los exorcismos, los escrutinios, los bautismos por inmersión, la participación de la eucaristía de toda la comunidad con las dos especies, comiendo pan ácimo y no una pequeña oblea, etcétera. En este sentido se explica que Armstrong afirme: “espiritualmente, no me siento muy alejado de Jámblico, mientras enciendo mi cirio en Chartres o en Einsiedeln”.¹⁵³ Sin embargo, cabe señalar que, siglos después, el Concilio de Trento, en frontal polémica con el protestantismo, acentuó el significado y no el significante; al enfatizar las sustancias, motivó que las formas se olvidaran, a pesar de considerar los sacramentos como signos sensibles eficaces, que realizan lo que significan. Por eso, la visión intelectualista de Plotino, aunque parezca más inocua para el catolicismo, se acerca más a un cristianismo protestante, alejado de las representaciones, de las imágenes, de los sacramentos.

Por todo lo anterior, puede comprenderse que un cristiano católico contemporáneo no está lejos de Plotino, y, a menudo, es un protestante sin saberlo.

Íntimamente ligado con la naturaleza del culto, el de la virtud fue otro tema que surgió con particular interés en la polémica neoplatónico-cristiana. La unión con la divinidad necesitaba su correlato ético, pero, mientras para los paganos, en general, la virtud era una cuestión de esfuerzo personal, para los cristianos era efecto de la gracia concedida por Dios, precisamente mediante los sacramentos. Tanto para Jámblico, como para el cristianismo, es necesaria la virtud en la vida de los hombres, pero, mientras para éste era una consecuencia, para aquél era un requisito. Esta es la razón por la cual *el genuino guardián de la virtud*¹⁵⁴ hace de la probidad del

¹⁵³ Cfr. Armstrong, 1987, p. 529.

¹⁵⁴ Véase, supra, n. 5.

teúrgo una condición indispensable; aunque el teúrgo llegue a tener poderes, eficaces por ser la obra de los dioses, el uso de ese poder siempre estará en perfecto acuerdo con los dioses. En el caso de los sacramentos, la eficacia de la gracia no anula la conciencia y la voluntad de los que participan en los sacramentos, más bien la requieren, pero no son su causa eficiente. Sin embargo, la distinción no es tan tajante ni tan sencilla, y el tema se prestaba a distinciones sutiles, como aquella otra discusión acerca de la fe y las obras. Esta diferencia se ve claramente en la doctrina de los sacramentos cristianos, cuya eficacia, según la doctrina agustiniana de la gracia,¹⁵⁵ no dependía en manera alguna de la virtud del presbítero; en cambio, la eficacia de la teúrgia, independientemente de que fueran los dioses quienes actuaran, requería necesariamente de la virtud del teúrgo. Probablemente, el pelagianismo no sea sino una influencia de la visión pagana de la acción divina en el culto, un intento de los cristianos por hacer compaginar la praxis cristiana con la visión ética del paganismo; pero también es probable que este voluntarismo, exigido al menos en la persona del presbítero, se deba a la influencia de la doctrina jambliqueana.

A modo de conclusión

Las ideas bosquejadas en estos apuntes necesitan un desarrollo más amplio y más profundo; la investigación sobre Jámblico, en muchos sentidos apenas incipiente, no sólo confirmará algunos de los asertos aquí esbozados, sino, así lo espero, refutará y aclarará otros convenientemente. Lo que parece evidente es que la religiosidad tradicional se renovó por el influjo tanto del cristianismo como del pensamiento jambliqueano, entre otros importantes movimientos de renovación que se dieron durante la antigüedad tardía. El mérito de las personas que intervinieron en la polémica

¹⁵⁵ Las principales obras de san Agustín contra el pelagianismo son: *De spiritu et littera*, *De natura et gratia*, *De gratia Christi et de peccato originale*, *De gratia et libero arbitrio* y *De peccatorum meritis et remissione*.

entre el cristianismo y el neoplatonismo, y particularmente de Jámblico, es el hecho de haber buscado una renovación que sintetizara religión, filosofía y moral, y en ese sentido se debe buscar inspiración para nuestro tiempo.

Actualmente, después de que la idea de Dios parecía naufragar bajo las olas del positivismo y del materialismo, el sentimiento religioso de la sociedad despierta con nuevos bríos, y también el cristianismo ha buscado renovarse a la par de otros grupos religiosos. A esta renovación religiosa le conviene mirar hacia la época de Jámblico, ¿en qué sentido? En la conveniencia de apuntalar esa renovación en tres perspectivas: la moral, la filosófica y la religiosa; como dice un proverbio judío: “tres cosas pierden al mundo: la piedad del tonto, la astucia del impío y la hipocresía del fariseo”.

Si se renueva el sentido de lo sagrado, concretamente, la forma externa del culto, y de la relación con la trascendencia (como cada quien la conciba), sin un cambio moral de los individuos y de la sociedad que conlleve transformaciones incluso en el ámbito político, se está muy cerca de darle la razón a Marx cuando consideraba a la religión el opio del pueblo. Si esa renovación religiosa deja de lado el pensamiento (digamos, la teología, la filosofía que la puede justificar racionalmente), podríamos ser presa del fideísmo y de los fundamentalismos. Una renovación exclusivamente moral, sin bases religiosas ni racionales, corre el riesgo de imponerse arbitrariamente, privando al hombre de su libertad; no se olvide, por ejemplo, que el nazismo proclamaba no sólo la pureza de la raza, sino también de las costumbres, y ya vimos a lo que llegó.

Por último, el esfuerzo racional no debe pretender mutilar al hombre de la experiencia religiosa; como Jámblico en su tiempo, debe buscar comprenderla, y, sin salirse de las normas que lo rigen, recoger esta experiencia o sus manifestaciones. Por más alta que sea la reflexión filosófica, esa relación con la trascendencia le es intrínsecamente ajena; al respecto, es interesante y atinada la reflexión del teólogo Karl Barth,

cuando considera que la sutil altura de la mística filosófica se resuelve en un giro inevitable en ateísmo. Lo Absoluto sin contenido se convierte en forma lógica (Hegel), en ley del proceso (Marx) y todo el centro de gravedad recae en el amor interhumano cuasi divino (Feuerbach).¹⁵⁶

Los tiempos parecen repetirse.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

A. JÁMBLICO: ediciones y traducciones

- BRISSON, Luc, et A. Ph. Segonds, *Jamblique, Vie de Pythagore*, Paris, "Les Belles Lettres" (La roue à livres), 1996, LXXXIX + 240 págs.
- DALSGAARD LARSEN, Bent, *Jamblique de Chalcis: Éxégète et philosophe*, 2 vol. (Appendice: *Testimonia et fragmenta exegetica*), Aarhus, Universitetsforlaget, 1972, 510 + 137 págs.
- DES PLACES, Edouard, S. J., *Jamblique, Les Mystères d'Égypte*, Paris, "Les Belles Lettres", 1966, 225 págs.
- , *Jamblique, Protreptique*, Paris, "Les Belles Lettres", 1989, 172 págs.
- DEUBNER, Ludovicus, *Iamblichi De vita pythagorica liber*, editionem addendis et corrigendis adiunctis curavit Udalricus Klein, Stuttgart (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1974 (1937), XLIV + 157 págs.
- DILLON, John, *Iamblichi Chalcidensis. In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Leiden, E. J. Brill (Philosophia Antiqua, XXIII), 1973, VIII + 450 págs.
- FESTA, Nicolaus, *Iamblichi De communi mathematica scientia liber*, supl. de U. Klein, Stuttgart (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1975 (Leipzig, 1891), XXV + 152 págs.
- FESTUGIÈRE, A.-J., O. P. *La révélation d'Hermès Trimégiste. III Les doctrines de l'âme* (suivi de *Jamblique, Traité de l'âme*, pp. III, 177-264, traduction et commentaire. *Porphyre, De l'animation de l'embryon*). IV *Le dieu enconnu et la gnose*. Paris, "Les Belles Lettres" (Collection d'Études anciennes. Serie grecque 77), 1990, (III) XIV + 314 + (IV) XI + 319.

¹⁵⁶ Cfr. Von Balthasar, 1977, p. 35.

- JOHNSON, Thomas Moore, *Iamblichus, The Exhortation to Philosophy. Including the letters of Iamblichus and Proclus' commentary on the Chaldean Oracles*, with a foreword by Joscelyn Godwin, edited by Stephen Neuville, Grand Rapids, Phanes Press, 1988, 128 págs.
- PISTELLI, Hermenegildus, *Protrepticus*, Stuttgart (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1967 (Leipzig, 1888), XIV + 170 págs.
- RAMOS JURADO, *Jámblico, Vida pitagórica*, Etnos, Madrid, 1991, 169 págs.
- SCHÖNBERGER, O, *Iamblichos, Aufruf zur Philosophie* Würzburg, Königshausen - Neumann, 1984, 110 págs.

B. GENERAL

- ALSINA CLOTA, José, *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, Anthropos (Autores, Textos y Temas. Filosofía 27), 1989, 159 págs.
- , “Ponencia sobre la religión y la filosofía griegas en la época romana”, *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, VII, 1, 1973, pp. 11 - 37.
- ARMSTRONG, A. Hilary, “Jamblique et l' Egipte”, *Études philosophiques*, 4, Paris, Presses Universitaires, 1987, pp. 521-532.
- , “Los retos del pensamiento”, en Toynbee, 1989, pp. 302-313.
- (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Presses, 1967, 710 págs.
- , “The Neo-Platonist Attack on Christianity”, *Dublin Review*, CCI, 1937, pp. 51-60.
- , “Plotinos”, en Armstrong, 1967, pp. 193-263.
- ATHANASSIADI, Polymnia, “Dreams, theurgy and freelance divination: the testimony of Iamblichus”, en *The Journal of Roman Studies*, LXXXIII, 1993a, pp. 115-130.
- , “Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius”, *Journal of Hellenic Studies*, CXIII, 1993b, pp. 1-29
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1982, 1836 págs.
- BIDEZ, J., “Le philosophe Jamblique et son école”, *Revue des études grecques*, 32, 1919, pp. 29-40.
- BLUMENTHAL, H. J., et E. G. Clark, *The divine Iamblichus*, London, Bristol Classical Press, 1993, viii + 213 págs.
- BOUYER, Louis, *El rito y el hombre. Sacralidad natural y liturgia*. Barcelona, Estela (Theologia, 11), 1967, 215 págs.

- BOUYER, Louis, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Barcelona, Herder, 1969, 486 págs.
- , *La iniciación cristiana*, Madrid, Ediciones Fax, 1961, 213 págs.
- BRÉHIER, Émile, "Notice", *Plotin*, pp. I-XLV.
- BROWN, Peter, *El mundo en la antigüedad tardía (De Marco Aurelio a Mahoma)*, trad. Antonio Piñero, Madrid, Taurus, 1989a (Ensayistas, 292), 267 págs.
- , "La antigüedad tardía (capítulo 2)", ARIES, Philipp y George Duby (dir.), *Historia de la Vida Privada I. Del Imperio romano al año mil*, dir. Paul Veyne; capítulo 2, trad. Javier Arce, Madrid, Taurus, 1989b (sexta reimpresión), pp. 230-261.
- , *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity AD 200-1000*, Oxford, Blackwell, 1996, xiii + 353 págs.
- BRÜGGE, Bonifatia, "¡Escucha, Satán, tu sentencia!", en *Benedictinas de Herstelle, Nuestra Pascua*, Madrid, Ediciones Guadarrama (Cristianismo y hombre actual, 35), 1962, pp. 71-82 (nts. pp. 346-347).
- CARY, M. and H. H. Scullard, *A History of Rome. Down to the Reign of Constantine*, 3a. ed., 2a. reimpr., New York, St. Martin's Press, 1978 (1975), XXVII + 694 págs.
- Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, Asociación de Editores del Catecismo, 1993³, 702 págs.
- CHUVIN, Pierre, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du regne de Constantin à celui de Justinien*, 2a. ed., Paris, "Les Belles Lettres"-Fayard (Histoire), 1991, 350 págs.
- DALSGAARD LARSEN, Bent, "La Place de Jamblique dans la philosophie antique tardive", *Entretiens Hardt pour l'étude de l'antiquité classique publiés par Olivier Reverdin*, Tome XXI. *De Jamblique à Proclus*, Entretiens préparés et présidés par Heinrich Dörrie. Genève-Vandoeuvres, Fondation Hardt, 1975, pp. 1 - 34.
- DANIÉLOU, Jean, S. J., *Sacramentos y culto según los santos padres*, 2a. ed., Madrid, Ediciones Guadarrama (Cristianismo y hombre actual, 9), 1964, 438 págs.
- DES PLACES, Edouard, "La religion de Jamblique", *Entretiens Hardt pour l'étude de l'antiquité classique publiés par Olivier Reverdin*, Tome XXI. *De Jamblique à Proclus*, Entretiens préparés et présidés par Heinrich Dörrie. Genève - Vandoeuvres, Fondation Hardt, 1975, pp. 69-101.
- , *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris, Éditions A. et J. Picard et Cie., 1969, 400 págs.
- , *Syngeneia. La parenté de l'homme avec dieu, d' Homère à la pa-*

- tristique*, Paris, Librairie C. Klincksieck (Études et Commentaires, LI), 1964, 223 págs.
- DIHLE, Albrecht, *Greek and Latin Literature of the Roman Empire. From Augustus to Justinian*, transl. Manfred Malzahn, London, Routledge, 1994, VII + 647 págs.
- DOODS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, 4a. ed., Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, 268), 1985, 292 págs.
- , *Pagan and christian in an age of anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968 (repr.), XIII + 144 págs.
- , “Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus”, *Journal of Roman Studies*, 50, 1960, pp. 1 - 7.
- DÖRRIE, Heinrich, “La doctrine de l’âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus”, *Revue de Théologie et de philosophie*, 44, 1973, pp. 116-134.
- DUMONT, Jean - Paul, “Jamblique, lecteur des sophistes. Problème du Protreptique”, *Le néoplatonisme*, pp. 203-214.
- EDWARDS, Mark J., “Two Images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry”, en Blumenthal, pp. 159-172.
- ELLUL, Jacques, *Historia de las instituciones de la antigüedad. Instituciones griegas, romanas, bizantinas y francas*, trad. y nts. Tomás y Valiente, Madrid, Aguilar, 1970, 613 págs.
- FAUTH, Wolfgang, “Pythagoras, Jesus von Nazareth und der Helios-Apollon des Julianos-Apostata. Zu einigen Eigentümlichkeiten der spätantiken Pythagoras-Aretalogie im Vergleich mit der thaumasio-logischen Tradition der Evangelien”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, LXVIII, Berlin, de Gruyter, 1987, pp. 26-48.
- FEINER, Johannes, y Magnus Löhrer (dir.), *Misterium Salutis. Manual de teología como historia de salvación*, 2a. ed., II, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977, 933 págs.
- FERRO GAY, Federico, y Jorge Benavides Lee, “El cristianismo y el Imperio”, *Noua tellus*, 3, 1985, pp. 127-148.
- FESTUGIÈRE, A.-J., O. P., “L’ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e/VI^e siècles”, *Museum Helveticum*, 26, 1969, pp. 281-296.
- FILOSI, Silva, “L’ispirazione neoplatonica della persecuzione di Massimino Daia”, *Rivista di storia della chiesa in Italia*, 41, 1987, pp. 79-91.
- FINLEY, Moses I. (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, trad. y adapt. de las seccs. bibliográficas A. P. Moya, Barcelona, Crítica, 1983, 485 págs.
- FOWDEN, Garth, “The Platonist Philosopher and his Circle in Late

- Antiquity”, *Φιλοσοφία Ἐπετηρίς τοῦ Κέντρου ἐρεύνης τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας*, VII, 1977, pp. 359-383.
- GAGÉ, J.-G., “La gran época de la historia. La sociedad y la cultura grecorromanas, 31 a. J. C. -235 d. J. C.”, en Toynbee, pp. 213-250.
- GIBBON, Edward, *Historia de la decadencia y ruina del imperio romano*, VIII vols., trad. J. Mor Fuentes, Madrid, Turner, 1984.
- GIGON, Olof, *La cultura antigua y el cristianismo*, trad. Manuel Carrión Gútiérrez, Madrid, Gredos (Biblioteca Universitaria Gredos, II. Ensayos, 17), 1970, 259 págs.
- GORMAN, Peter, *Pitágoras*, trad. Dámaso Álvarez, Barcelona, Crítica (Serie General. Letras e Ideas, 183), 1988, 224 págs.
- , “The ‘Apollonios’ of the neoplatonic biographies of Pythagoras”, *Mnemosyne*, XXXVII, Leiden, E. J. Brill (Bibliotheca Classica Batava), 1985, pp. 130-144.
- Hagada de Pésaj*, con notas explicativas y textos originales por Rabí Morris Silverman. Diseñada e ilustrada por Ezequiel Schloss. Trad. E. Weinfeld, Prayer Book Press de Media Judaica, 1962, 83 págs.
- HALFWASSEN, Jens, “Das Eine als Einheit und Dreiheit. Zur Prinzipienlehre Jamblichos”, *Rheinisches Museum für Philologie*, 139, Frankfurt, Sauerländer, 1996, pp. 52-83.
- JIMÉNEZ ESPINOSA, Esther Elvira, “El *Somnium Scipionis*, una visión del universo”, *Noua tellus*, 11, 1993, pp. 89-118.
- L’ORANGE, H. P., “Some remarks on late Greek Portraiture. Especially regarding the ‘Jamblichos’ type”, *Acta ad archeologiam et artium historiam pertinentia*, VI, 1975, pp. 59-63.
- “Le Néoplatonisme”, *Actes du Colloque de Royaumont*, 9-13 Juin, 1969, Colloques Internationaux du Centre National de Recherche Scientifique, Paris, Ed. du CNRS (Sciences humaines, 535), 1971, XIV + 496 págs.
- LINGUITI, Alessandro, “Giamblico, Proclo e Damascio sul Principio Anteriore all’ Uno”, *Elenchos*, IX, 1988, pp. 95-106.
- LLOYD, A. C., “The Later Neoplatonist”, en Armstrong, 1967, pp. 270-325.
- MAC MULLEN, Ramsay, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven, Yale University Press, 1981, XV + 241 págs.
- MAIER, Franz Georg, *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII*, 7a. ed., México, Siglo XXI (*Historia Universal*, 9) 1980, 413 págs.
- MARCONE, Arnaldo, “L’ imperatore Giuliano, Giamblico e il neoplatonismo (a proposito di alcuni studi recenti)”, *Rivista storica italiana*, 96, Napoli, Ed. Schientifische Italiane, 1984, pp. 1046-1052.
- MARTANO, Giuseppe, cfr. Zeller.

- MARROU, Henri - Irénée, *Décadence romaine ou antiquité tardive? III^e - VI^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil (Points, Série Histoire, 29), 1977, 179 págs.
- , “Educación y retórica”, en Finley, 1983, pp. 196-212.
- , *Historia de la educación en la antigüedad*, 2a. ed., Buenos Aires, EUDEBA, 1970, XXV + 534 págs.
- , “Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino”, en Momigliano, 1989, pp. 145-170.
- MEREDITH, Anthony, “A Comparison between the *Vita Sanctae Macrinae* of Gregory of Nyssa, the *Vita Plotini* of Porphyry and the *Vita Pythagorica* of Iamblichus”, *Proceedings of the fifth Colloquium on Gregory of Nyssa* (Mainz 6-10 sept. 1982), Cambridge, Mass Philadelphia Patristic Foundation (Patristic Monographies Series, XII), 1984, pp. 181-195.
- MERLAN, Philip, *Monopsychism, mysticism and metaconsciousness. Problems of the soul in the neoaristotelian and neoplatonic tradition*, 2a. ed., The Hague, Martinus Nijhoff (International Archives of the History of Ideas, 2), 1969, XIV + 155 págs.
- , *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1953, XV + 210 págs.
- MICHEL, Alain, “La filosofía en Grecia y Roma desde el 130 a. de C. hasta el 250 d. de C.” en Parain, pp. 43-94.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, y otros, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV* (Alianza Universidad, 614), trad. Marta Hernández Íñiguez. Prefacio y *adendum* bibliográfico de Javier Arce, Madrid, Alianza Editorial (International Archives of the History of Ideas, 2), 1989, 251 págs.
- , “The Disadvantages of Monotheism for a Universal State”, *Classical Philology*, LXXXI, 1986, pp. 285-297.
- NILSSON, Martin P., *Historia de la religión griega*, trad. Martín Sánchez Ruipérez, 2a. ed., Madrid, Gredos (Biblioteca Universitaria Gredos, I. Manuales, 7), 1970, 220 págs.
- O’ BRIEN, D., “San Agustín y Jámblico. *Pondus meum amor meus*”, *Agustinus*, 21 (103-104), 1981, pp. 183*-186*.
- O’DONELL, James J., “The Demise of Paganism”, *Traditio*, 35, 1979, pp. 45-88.
- O’MEARA, Dominic J., “Aspects of Political Philosophy in Iamblichus”, en Blumenthal, 1993, pp. 65-73.
- , “New fragments from Iamblichus’ *Collection of Pythagorean Doctrines*”, *American Journal of Philology*, 102-1, 1981, pp. 26 - 40.
- , *Pithagoras revived, Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*

- (third impression), New York, Oxford University Press, 1992, XII + 251 págs.
- PARAIN, Brice (dir.), *Del mundo romano al islam medieval. Roma - Bizancio - El neoplatonismo - La filosofía judía medieval - La filosofía islámica*, trad. Pilar Muñoz, José Ma. Álvarez y Pilar López Máñez, 10a. ed., México, Siglo XXI (Historia de la filosofía, 3), 1990, X + 406 págs.
- PÉPIN, Jean, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, "Les Belles Lettres", 1971, 402 págs.
- , "Merikôteron - Eoptikôteron (Proclus, *In Tim.*, I, 204, 24-27) Deux attitudes exégétiques dans le néoplatonisme", *Melanges d'histoire des religions offerts à Henri - Charles Puech*, avant - propos Lévy P. & Wolff E., Paris, Presses Universitaires, 1974, pp. 323-330.
- PHILOSTRATUS and Eunapius, *The Lives of the Sophists*, transl. Wilmer Cave Wright, London, William Heinemann Ltd. (Loeb Classical Library, 134), 1968 (third reimpression), XLIII + 596 págs.
- PLOTIN, *Ennéades I*, texte établi et traduit par Émile Bréhier, 4a. ed., Paris, "Les Belles Lettres", 1976, XLV + 133 págs.
- PROCLUS, *Théologie platonicienne III*, Paris, "Les Belles Lettres", 1978, CXIX + 159 págs.
- Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, J. B. Metzlersche, 1894.
- RONDEAU, M.-J., "D'où vient la technique exégétique utilisé par Grégoire de Nysse dans son traité *Sur les titres des Psaumes?*", *Melanges d'histoire des religions offerts à Henri - Charles Puech*, avant - propos Lévy P. & Wolff E., Paris, Presses Universitaires, 1974, pp. 263-287.
- ROREM, P. E., "Iamblichus and the Anagogical Method in Pseudo-Dionysian Liturgical Theology", *Studia Patristica*, XVII, 1, 1982, pp. 453-460.
- ROSTOVITZEFF, M., *Historia social y económica del Imperio Romano*, t. II, trad. Luis López Ballesteros, Madrid, Espasa-Calpe, 1937, 502 págs.
- SAFFREY, Henri Dominique, "From Iamblichus to Proclus and Damascius", en Armstrong, A. H. (ed.), *Classical mediterranean spirituality. Egiptian, Greek, Roman*, London, Routledge & Kegan Paul (World Spirituality, XV), 1986, pp. 250 - 265.
- , y L. G. Westerink, "Notice", en Proclus, 1978, pp. I-CXIX.
- SAMBURSKY, S., *El mundo físico a fines de la antigüedad*, Buenos Aires, EUDEBA, 1970, 265 págs.
- SHAW, Gregory, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iambli-*

- chus, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1995, XI + 268 págs.
- , “The geometry of Grace: A Pythagorean Approach to Theurgy”, en Blumenthal, 1993, pp. 116-137.
- , “Theurgy as demiurgy: Iamblichus’ solution to the problem of embodiment”, *Dyonisius*, 12, 1988, pp. 37-59.
- , “Theurgy: Rituals of unification in the Neoplatonism of Iamblichus”, *Traditio*, 41, 1985, pp. 1-28.
- SMITH, Andrew, “Iamblichus’ Views on the Relationship of Philosophy to Religion in *De Mysteriis*”, en Blumenthal, pp. 74-86.
- “SO Debate. *The World of Late Antiquity Revisited*”, en *Symbolae Osloenses*, 72, 1997, pp. 5-9.
- STONEMAN, Richard, *Palmyra and its Empire. Zenobia’s Revolt against Rome*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992.
- TAPIA ZÚÑIGA, Pedro C., “La hechicera de Teócrito”, *Acta poetica*, 17, 1996, pp. 33-52.
- TOYNBEE, Arnold (dir.), *Historia de las civilizaciones 4. El crisol del cristianismo. Advenimiento de una nueva era*, México, Alianza Editorial-Labor (El libro de bolsillo, 1323), 1989 (1a. reimp.), 530 págs.
- TROUILLARD, Jean, “El neoplatonismo”, en B. Parain, 1990, pp. 98-141.
- , *L’Un et l’âme selon Proclus*, Paris, “Les Belles Lettres”, 1972, X + 194 págs.
- VANDERSPOEL, John, “Iamblichus at Daphne”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 29, 1988a, pp. 83-86.
- VANDERSPOEL, “Themistios and the origin of Iamblichos”, *Hermes*, 116, 1988b, pp. 125-128.
- VIVES, Luis, S. I. (selec. y trad.), *Los Padres de la Iglesia. Textos doctrinales del cristianismo desde los orígenes hasta san Atanasio*, 2a. ed., Barcelona Herder, 1982, VIII + 502 págs.
- VOGEL, C. J. DE, “L’image de l’homme chez Plotin et la critique de Jamblique”, *Diotima*, VIII, 1980, pp. 152-154.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Gloria. Una estética teológica*. Vol. IV: *Metafísica. Edad Antigua*, trad. Gonzalo Gironés, Madrid, Ediciones Encuentro, 1986, 376 págs.
- , “El camino de acceso a la realidad de Dios”, en Feiner, 1977, pp. 29-54.
- VON CAMPENHAUSEN, Hans, *Los Padres de la Iglesia I*, trad. Serafín Fernández, Madrid, Ed. Cristiandad (Epifanía. El libro de bolsillo de la cristiandad, 9), 1974, 229 págs.
- WALLIS, R. T., *Neoplatonism*, Duckworth, London, 1972, XII + 212 págs.

- WITT, Rex E., "Iamblichus as a Forerunner of Julian", *Entretiens Hardt pour l'étude de l'antiquité classique publiés par Olivier Reverdin*. Tome XXI. *De Jamblique à Proclus*, Entretiens préparés et présidés par Heinrich Dörrie. Genève - Vandoeuvres, Fondation Hardt, 1975, pp. 35-67.
- ZELLER, Eduard, - R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. Parte III. *La filosofia post-aristotelica*. Volumen VI. *Giamblico e la scuola di Atene*. A cura di Giuseppe Martano trad. di Ervino Pocar, Firenze, La Nuova Italia, 1968 (1a. ristampa), XVIII + 257 págs.