

JÁMBLICO Y LA MISTAGOGÍA DE LA MIRADA: HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LA IMAGEN

*IAMBlichus AND THE MYSTAGOGY OF THE GAZE:
TOWARDS AN ONTOLOGY OF THE IMAGE*

Jorge Benito Torres
10.26754/ojs_arif/arif.202216420

RESUMEN

La recepción del neoplatonismo en la filosofía contemporánea ha abierto diversas sendas del pensar que, a su modo, han llegado a los núcleos duros de esta corriente. Así, mientras la hermenéutica ha señalado el hito filosófico que supone la metafísica neoplatónica de la imagen, otros autores han considerado que los máximos exponentes de esta metafísica beben, directamente, de la fuente del irracionalismo. La exégesis de la obra de Jámblico se encuentra en esta misma encrucijada. En el *De Mysteriis*, la noción de imagen (*εἰκῶν*) hilvana toda una red de conceptos que configuran un *cosmos* indudablemente original. Tomando esta noción como guía, indagaremos en la ontología propuesta por Jámblico para contemplar el quehacer filosófico como una suerte de mistagogía racional o una iniciación filosófica en los misterios de lo divino. Vinculada a esta ontología encontraremos una exégesis de las potencias del alma y de sus modos de comprensión y conocimientos, que sin duda alguna puede ser comprendida como una determinada hermenéutica de sí. Esta lectura, a su vez, hará viable conectar los puntos cardinales de la filosofía de Jámblico con la tradición platónica, lo que nos permitirá mostrar el fuerte criticismo del racionalismo neoplatónico.

PABLARAS CLAVE: Jámblico, ontología de la imagen, tradición platónica, hermenéutica, *logos*.

ABSTRACT

The contemporary philosophy reception of Neoplatonism has opened numerous new ways of thinking, which in their own manner have reached the hard cores of this current. Thusly, whilst hermeneutics have noted the milestone that the Neoplatonic metaphysics of the image is, some other authors consider that the highest exponents

Recibido: 14/02/2022. Aceptado: 09/05/2022

Análisis. Revista de investigación filosófica, vol. 9, n.º 1 (2022): 29-49

ISSNe: 2386-8066

Copyright: Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Reconocimiento No-Comercial Sin-Obra-Derivada 4.0 Internacional" (CC BY NC ND 4.0)

of aforesaid metaphysics are heavily influenced by irrationalism. At this very same crossroads is where the exegesis of Iamblichus' work lays. In *De Mysteriis*, the notion of image (*εἰκῶν*) gathers a whole net of concepts, which compose an undoubtedly original *cosmos*. Taking such notion as a guiding principle, we will investigate the ontology suggested by Iamblichus to contemplate the philosophical task as a certain sort of rational mystagogy. i.e., a philosophical initiation on the mysteries of the divine. Linked to this ontology, we will find an exegesis about the powers of the soul and their understandings. This can be understood without the shadow of a doubt as a particular hermeneutics by itself. Finally, such reading will enable us, firstly, to connect the cardinal points of Iamblichus' philosophy with the Platonic tradition and, secondly, to display the harsh criticism against the Neoplatonic rationalism.

KEYWORDS: Iamblichus, ontology of the image, platonic tradition, hermeneutics, *logos*.

1. INTRODUCCIÓN

El cuestionamiento por el ser y su sentido ha sido, al menos desde su apertura en la obra platónica, el gran problema de la ontología. La historia de la ontología ha sido, pues, su propio desarrollo como problema, albergando en su seno la indagación filosófica sobre los límites de la comprensión racional del mundo. El sentido de esta pregunta incide en la caracterización de los diferentes modos de conocimiento de lo real. Si bien Platón ya se cuestionó la posibilidad de un conocimiento ontológico, será el neoplatonismo el que, vinculándose a otras formas del pensamiento antiguo, desarrollará una potente hermenéutica del *logos*. La pregunta ontológica, así pues, invitará a un cuestionamiento radical sobre los modos de comprensión del alma y llevará a cabo una suerte de exégesis y dilucidación de los mismos. Su viabilidad estará vinculada, entonces, a la posibilidad humana de comprender los principios que rigen a la realidad.

El *De Mysteriis* de Jámblico, junto con el *Protréptico*, supone un desarrollo claro de estas problemáticas. La hermenéutica del *εἰκῶν*, que se figura en manos de Jámblico, moviliza y quiebra las nociones y conceptos usuales de la racionalidad, permitiendo ver al filósofo como hermeneuta de toda su tradición y experiencia. La pregunta neoplatónica por el sentido de lo real se torna entonces hermenéutica y en ella la realidad, como expresión viva de lo divino, será comprendida como un símbolo de sus principios. Bajo esta perspectiva la filosofía se concibe como una hermenéutica de lo real donde el ente es contemplado como *eikon* y donde este es presupuesto como posibilidad de la comprensión. Jámblico supone así uno de los

mayores exponentes de toda una metafísica de la imagen que, aún hoy día, sigue dándonos qué pensar.

El interés del presente análisis es doble. Por un lado, mostraremos que esta preocupación por los modos de comprensión que se abren a la imagen y al símbolo no es tan solo propia de la filosofía hermenéutica contemporánea. Algunos hermeneutas, como Gadamer, Ricoeur o Grondin, se han insertado en esta problemática, mostrando la centralidad de la imagen y del símbolo para estas reflexiones. Por ello, el primer foco de interés de nuestro trabajo será el de rastrear la ontología del *eikon* en Jámblico y rescatar los aspectos centrales que sustentan su comprensión del *logos*. En segundo lugar sostendremos que esta postura implica necesariamente una hermenéutica del *logos* que puede ser, hoy día, leída como una hermenéutica de la racionalidad. A este respecto, el movimiento neoplatónico hará patente una exhaustiva filosofía de la comprensión. Así, el conocimiento de lo real no sólo se apoyará en el *eikon* como mediador tanto ontológico como epistémico, sino que, además, la imagen apuntará a un saber de sus propios principios constitutivos. Lo divino, entonces, será el foco de interés de esta filosofía, ya que ello se manifestará simbólicamente como un principio inmanente y trascendente a la propia realidad. En esta conjunción encontramos la incógnita central de la metafísica neoplatónica de la imagen, posibilitando interpretar esta postura como una *mistagogía de la mirada*.

2. JÁMBLICO Y LA ONTOLOGÍA DEL *EIKON*

2.1. ¿Un irracionalismo? Jámblico y su filosofía

La recepción del neoplatonismo en el pensamiento posterior ha estado históricamente condicionada por las perspectivas que la sustentaban. La influencia del neoplatonismo en determinadas etapas de la filosofía es clara. No sólo su presencia en el desarrollo de la teología medieval es más que evidente sino, también, el gran influjo que tuvo en las grandes gigantomaquias del idealismo alemán, los panteísmos modernos, la mística y fenomenología de la religión y, lo que aquí nos interesa especialmente, en el movimiento hermenéutico contemporáneo. Los caminos que este pensar ha abierto han sido indudablemente diversos. Todos ellos apuntan, sin embargo, a un foco problemático que todavía hoy día sigue vigente, a saber: la comprensión de la racionalidad que opera en dicho movimiento.

Dodds, por ejemplo, en varias de sus célebres obras, apunta a la idea de que la época cultural en la que acontece y se desarrolla el neoplatonismo es una época de ansiedad, gobernada por impulsos sociales muy contrarios a la filosofía

(1975). Asimismo, algunas variantes del neoplatonismo post-plotiniano serían síntomas de una decadencia del ateniense ideal de la razón, provocando un viraje al irracionalismo. La racionalidad se vería ensombrecida por obras como el *De Mysteriis* de Jámblico, constituyendo un “manifiesto del irracionalismo” (Dodds, 1980: 270). Fue Armstrong quien, siguiendo esta estela y fomentándola, sostuvo que la teúrgia eclipsó a la filosofía¹ y que, por ello, tanto el *De Mysteriis* como el *Protréptico* son, en realidad, obras que rompen con ese ideal filosófico inaugurado por Platón. El intelectualismo platónico y plotiniano, según estos autores, es dejado de lado por Jámblico para dar pie a una perspectiva teúrgica que ensalza a lo sobrenatural y misterioso frente a lo racional y filosófico. Así, dice Armstrong, el espacio de lo divino pasó a ser comunicado solamente por un teúrgo que paulatinamente fue sustituyendo al filósofo no por su rol crítico y pedagógico sino, más bien, por una habilidad comunicativa que dista de las actividades racionales del discernimiento, habilidad que, por ende, es de suyo irracional².

Recientemente esta lectura ha sido puesta en duda por grandes estudiosos y estudiosas del neoplatonismo. Liefferinge ha procurado mostrar la profunda racionalidad que las prácticas teúrgicas implican, volviendo a introducir a Jámblico en la atmósfera intelectualista del neoplatonismo³. Molina Ayala ha ampliado esta

¹ “Hay mucho que decir a favor de la actitud de Dodds hacia los ritos teúrgicos y hacia ciertos aspectos de la teología de los teúrgos neoplatónicos (...) Nuestras fuentes, que no son siempre hostiles y que van de Eunapio a Psellus, nos permiten conocer los procesos y actitudes de los teúrgos. En ellos, sin lugar a dudas, los teúrgos aparecen como magos inmersos en la superstición: los paralelismos modernos que Dodds presenta no son tranquilizadores. El juicio hostil de Dodds hacia la teúrgia se apoya sobre razones sólidas.” (Armstrong, 1987: 528-530) Trad. mía.

² *Cfr. Id.*, 529-531.

³ “Así como la teúrgia, la filosofía es entonces un don divino del que el ser humano es beneficiario. Su diferencia es que, en la filosofía, los símbolos divinos están adheridos al lenguaje, mientras que en la teúrgia, se despliegan en las acciones. Estas consideraciones nos permiten entrever una nueva faceta de la integración, en la evolución del platonismo, sobre una filosofía religiosa teñida por la teúrgia, de corte neopitagórico, cuyo surgimiento lo situamos en el primer siglo de nuestra era. Por lo tanto, incluso dando primacía a la teúrgia, Jámblico está lejos de menospreciar a la filosofía. Él la toma en cuenta en el *De Mysteriis* para responder a ciertas inquietudes de Porfirio. Sostiene que le interesa “investigar filosóficamente” y refutar temas que “divagan de una manera erística”. Esta es la posición favorable de la filosofía que no es incompatible con la valoración de la teúrgia, aunque ella sitúa al itinerario filosófico como intermediario entre la teúrgia y las formas inferiores del conocimiento.” (Liefferinge, 1999: 34-35). Trad. mía. También puede considerarse el siguiente pasaje: “En definitiva, los

línea para mostrar la profunda imbricación entre el concepto de «racionalidad» y la religión o espiritualidad propias de la época tardía, enfrentándose a las propuestas de Dodds o Armstrong al afirmar la seriedad y la naturaleza filosófica de la postura jambliqueana⁴. Asimismo, Hermoso Félix ha insistido en la necesidad de elaborar una hermenéutica histórica que respete el sentido propio de la corriente neoplatónica, en especial la de Jámblico. Para ello, la autora ha mostrado a través de diferentes conceptos —como el de símbolo, belleza o *nous*— la raíz platónica de la propuesta de nuestro pensador tardo-antiguo⁵.

¿En qué sentido es posible encontrar una propuesta hermenéutica en el neoplatonismo? ¿Qué conexión guarda con la hermenéutica contemporánea? ¿Por qué no, más bien, situar en estas raíces a la tradición aristotélica? De hecho, tanto Gadamer (1995: 187 y ss.) como Heidegger (1951) destacan su importancia para el desarrollo de este movimiento. A este respecto, no dudamos de la importancia de las distintas tradiciones filosóficas para la génesis y desarrollo de la hermenéutica filosófica. Todas y cada de ellas abren distintos modos de ser del pensamiento que, en esencia, manifiestan de un modo original diversos problemas filosóficos. Pero, con respecto a esta problemática del sentido de la racionalidad, consideramos que el canon histórico ha convertido a la experiencia platónica de lo divino en una suerte de vivencia ascética y mística que ha favorecido una exégesis de la misma como un irracionalismo. En este examen haremos ver el calado hermenéutico de esta experiencia, haciéndola comprensible desde prismas actuales de la hermenéutica filosófica, tales como el sentido de lo racional, el significado del pensar y la incesante tarea de la interpretación del símbolo como base de un ejercicio filosófico. La noción de *logos*, de este modo, articulará un entramado conceptual que nos permitirá comprender la exégesis del pensamiento llevada a cabo por Jámblico, donde encontraremos una noción crítica, dinámica y mediativa de racionalidad. Esta

tres dominios considerados por Jámblico, esto es, la filosofía, la teología y la teúrgia, están íntimamente articulados y pueden ser comprendidos del siguiente modo: la filosofía y la teología son dimensiones del *λόγος*, mientras que la teúrgia es situada en el ámbito del *ἔργον*. Lejos de rechazar a las dos primeras actividades, ellas son vistas como los aprendizajes necesarios previos a la teúrgia, la filosofía neoplatónica la considera entonces como el único camino para lograr la unión mística.” *Id.*, 35-36.

⁴ Rescatamos la magnífica hermenéutica de Molina Ayala sobre las diferentes lecturas contemporáneas de la obra de Jámblico, en especial en *Racionalidad y religión en la Antigüedad tardía: una introducción a Jámblico y a su tratado Acerca de los misterios de Egipto*, 185 y ss.

⁵ En especial mencionamos su obra “*Símbolo e intelecto en la filosofía de Jámblico: en torno a De Mysteriis 2.11.20-41*” que guiará buena parte de nuestra hermenéutica.

comprensión del *logos*, como veremos, se tornará dinámica desde una ontología del *eikon* que la sustentará y posibilitará una hermenéutica de sí.

Lecturas como las de Dodds no sólo ponen en entredicho esta cuestión sino que, además, demarcan un espacio de lectura que denigra el estatus filosófico del neoplatonismo, obstaculizando una interpretación respetuosa de estas nociones y del universo que dibujan. Este viraje hacia lo irracional produce que cada aspecto del pensamiento de Jámblico quede relegado a una desatención activa y se escinda del racionalismo que caracteriza a las distintas corrientes del platonismo. Así figurada, tanto su ontología, como su epistemología o su experiencia y visión de lo divino se convierten en cuestiones a las que la filosofía parece no poder atender. El interés del siguiente examen centrará sus esfuerzos en indagar en el sentido de las diversas formas de racionalidad que operan bajo esta ontología del *eikon*. En el entramado que conforman estos diversos senderos del *logos*, como veremos, se hará palpable una suerte de filosofía de la comprensión de suyo hermenéutica. De este modo mostraremos la actualidad de las preguntas que surcan los diferentes itinerarios neoplatónicos, tal como es el caso de Jámblico y su filosofía de la imagen.

2.2. La ontología del *eikon*: epistemología y ser de la imagen

La problemática de la que nosotros nos ocuparemos se centra en la corriente neoplatónica y sitúa el problema de la comprensión racional en un lugar cardinal para la reflexión filosófica. Esta problemática implica, entonces, una doble hermenéutica. Por un lado, se nos ofrece una exégesis del pensamiento de Jámblico que ubica el problema de la racionalidad en su lugar originario, donde la relación entre teúrgia y filosofía cobra una especial relevancia. Esta cuestión nos invita a considerar la propia noción de conocimiento que encontramos en esta postura filosófica y la visión del *logos* que articula toda su epistemología. Por otro lado, ello también nos permite revalorar al movimiento neoplatónico y el papel que juega Jámblico para su desarrollo. Este estudio puede permitirnos contextualizar las propuestas neoplatónicas en el marco del platonismo racional, lo que favorecería su comprensión para los estudios de historia de la filosofía.

Una idea clave para la noción de conocimiento y de racionalidad que opera en estos autores es, sin duda alguna, la noción de *εἰκὼν*⁶. Esta noción vertebraba un complejo entramado conceptual que ampara la visión de la realidad y del

⁶ Para un estudio exhaustivo del tema véase Hermoso Félix, 2012a.

conocimiento que se vierte desde la obra de Jámblico. En concreto, esta noción se vuelve especialmente interesante en la medida que permite aunar bajo diferentes perspectivas el quehacer filosófico, teológico y teúrgico. A fin de vislumbrar dicho entramado, nuestro interés radicará en elaborar una hermenéutica del *eikon* tanto en su vertiente ontológica como epistemológica. De este modo, tal noción abrirá una reflexión que nos acercará al pensamiento de Jámblico y al sentido de la metafísica antigua.

Podemos introducirnos a esta ontología de la imagen o del símbolo a través del siguiente fragmento:

“Los dioses hacen los signos por medio de la naturaleza, que le está sometida para la producción de fenómenos (...) Estos démones revelan simbólicamente el pensamiento del dios, «sin decir ni ocultar», como dice Heráclito, la predicción del futuro, sino «indicando por medio de signos», pues a través de esta predicción modela el modo de la *demiurgia*. Lo mismo que ellos engendran todo por imágenes, así también significan todo por medio de símbolos, y quizás también excitan nuestra capacidad de síntesis hacia una agudeza mayor con el mismo impulso.”⁷ (Jámblico *Myst.* 3.15.12-27).

La idea central del pasaje citado muestra la operatividad del símbolo como mediador de lo real y como dador de sentido ontológico. Los dioses y démones significan inteligiblemente a los entes, permitiendo que su propio sentido se unifique con la causa constitutiva que es lo divino. Por ello, toda la *physis* queda significada mediante los símbolos y sus productos pueden ser comprendidos como efigies de lo divino. De este modo los diversos niveles de la realidad se comunican en cada expresión, permitiendo a lo sensible y todas sus particularidades configurarse en y desde lo inteligible. Toda existencia y todo ente puede ser entendido, según Jámblico, como una imagen de un sentido oculto y divino de lo real. Bajo esta figuración simbólica del *cosmos*, los dioses se exhiben como *causa*, amparando los modelos inteligibles que salvaguardan su sentido ontológico.

El símbolo se torna objeto de la reflexión filosófica en la medida en que hace patente la propia estructura de lo real. Así pues, el *eikon* se entiende como reflejo, imagen o símbolo de un principio que lo conforma y trasciende. Esta comprensión ontológica del *eikon* puede ser rastreada ya en la propia obra platónica. Como señala Ritoré Ponce, en la filosofía clásica la complejidad de la imagen era contemplada

⁷ En la traducción de los textos griegos seguiremos a la versión castellana referida, en cada caso, en la bibliografía.

desde la problemática de la *mímesis*⁸, ya que se entendía que la imagen exhibía una analogía imitativa entre diferentes aspectos de la realidad. En este sentido, se puede detectar en la obra platónica ya un talante ontológico de la imagen que activa las funciones psicológicas y epistémicas del alma del filósofo (Plat. *Rep.* 510b). En las *Enéadas* ya encontramos directamente una noción estrictamente ontológica del *eikon* y una apelación a que la propia actividad vital y espiritual del *cosmos* son, de suyo, simbólicas: “el *cosmos* es una imagen eternamente figurada (εἰκὼν ἀεὶ εἰκονιζόμενος)”. (Plot. *En.*, II, 3, 18, 15)

Para la tradición platónica, el *eikon* no se agota en su representación. Lo dado en el símbolo no agota a la expresión misma, así como esta no sustituye a lo expresado. En esta ontología el neoplatonismo no buscó nunca conformar un dualismo cerrado entre representación y lo representado⁹ sino que, más bien, estos pensadores se adentraron en la problemática inherente a la constitución misma de la imagen. Así pues, el símbolo o imagen es siempre fuente de sentido¹⁰, cargado siempre de inteligibilidad. Esta ontología acarrea, no obstante, una serie de problemáticas epistémicas: la mencionada funcionalidad del símbolo, dice Jámblico, «excita nuestra capacidad de síntesis con el mismo impulso» (Jámblico *Myst.* 3.15.27). La hondura epistémica de la imagen permite, entonces, que la comprensión humana se dirija hacia aquello que la despierta y llama su atención. Algo de lo real nos atañe en lo más profundo y la comprensión explora el sentido de las cosas en esta apertura simbólica. El impulso compartido por la comprensión y el símbolo toma un cariz hermenéutico en la medida en que la pregunta por el fundamento del ser no sólo atañe al ente como objeto, sino al propio modo de comprender del interrogador. Esta autocrítica del filósofo cuestiona si los distintos niveles del *logos* humano son capaces de lograr tal conocimiento simbólico y, como veremos más adelante, ello

⁸ “Platón, en definitiva, teoriza sobre la imagen desde su especulación general sobre la *mímesis*.” (Ritoré Ponce, 1992: 176)

⁹ De hecho, el esfuerzo epistémico y espiritual del alma radica en producir en ella contemplaciones, que la conducen a un movimiento unitivo hacia sus propios principios. *Cfr.* Plot. *En.* V, 3, 5, 15-25 o *En.* V, 3, 8, 15-20 donde Plotino afirma que: “nada de esto se da en el mundo inteligible, sino que allá aun el objeto visto en visión aúna con la visión; el objeto visto es tal cual es la visión, y la visión es tal cual es el objeto visto.”

¹⁰ De este modo, tal y como Ricoeur sostiene, parafraseando a Kant, el símbolo da siempre qué pensar (2004: 481). Otro paralelismo se abre con la hermenéutica contemporánea si contemplamos el quehacer filosófico como una hermenéutica de los símbolos, adoptando esta ontología de *eikon* como base (*cfr.* Gadamer, 1977; 1991; Ricoeur, 2003).

abraza una hermenéutica de los distintos niveles del pensar, dotándolos de sus propias funcionalidades y significaciones.

De este modo, para Jámblico la filosofía del símbolo abraza toda una ontología que nos introduce paulatinamente en una hermenéutica sobre las potencias del alma humana y del propio entendimiento. En esta dinámica, el alma aspira a la contemplación y, acogiendo el sentido de las cosas mismas, purifica sus pasiones, comenzando un determinado ejercicio espiritual que sin duda puede ser comprendido como una determinada *pedagogía*. No en pocas ocasiones Jámblico vertebra un ideal claramente platónico de la filosofía¹¹, que conjuga este aprendizaje del alma con la ética y la política:

“El único honor, pues, del alma será la vida conforme a una recta razón y la perfección del alma estará en consonancia con la mente; en asemejarse a los modelos que son excelentes, y en la subordinación a lo mejor de aquello que siendo de baja calidad, puede mejorarse. Y en evitar la maldad, rastrear y tomar lo mejor de todo y, una vez que lo ha tomado, vivir en comunidad el resto de su vida. Y esto no es otra cosa que filosofar como se debe, de manera que, de cualquier modo, deben filosofar quienes quieren ser felices” (Jámblico *Prot.* 5.12)

Por ello es más que relevante reincorporar a Jámblico en su propio horizonte de sentido y adherirlo a la tradición platónica. Lejos de comprender que la misión de Jámblico fue la de incorporar esta ontología del símbolo para dar paso a un irracionalismo, debemos introducirnos en su propia hermenéutica para encontrar el sentido a la ontología que ahí se esconde. Esta perspectiva invita a contemplar en el símbolo el problema de la participación platónica entre lo sensible y lo inteligible. Más aún, Jámblico acepta los postulados plotinianos y propone comprender la causa divina de lo real como *Uno*¹². Este es el primer principio que, expresándose simbólicamente, figura cada orden de lo real en su potencia propia y sustenta los misterios de la participación y causación. A este respecto Hermoso Félix señala que:

¹¹ “Ya que la filosofía logra, para el hombre bueno, que todo dependa de él mismo y lo aparta de las pasiones y de la necesidad externa, puede ser la más útil de todas las posibilidades para una vida feliz”. (Jámblico *Prot.* 20.13)

¹² “La unión activa no se da nunca sin el conocimiento, él, sin embargo, no es idéntico a ella, de forma que la pureza divina lleva a cabo la plena unión con el Uno y la purificación total no con el conocimiento exacto, como la pureza del cuerpo con la castidad, sino por encima del conocimiento. Ninguna otra cosa de las que hay en nosotros, típicamente humanas, coopera al cumplimiento de las acciones divinas.” (Jámblico *Myst.* 2.11.51-58)

“El núcleo mismo de toda reflexión en torno a la imagen y el símbolo será siempre esta paradoja consustancial a la conformación ontológica de lo real: el principio originario divino, siendo unitario, da de sí la conformación y la posibilidad misma de la multiplicidad. El carácter concreto de cada ser permanece en la unidad misma del principio divino, que lo constituye como su mismo fundamento en la concreción única e irrepetible de cada cosa particular. Esta condición hace que cada ser, en su estructura misma, se articule dinámicamente, de modo que su carácter sensible encuentra su fundamento en la naturaleza inteligible, que permanece en la unicidad del principio divino como fuente constitutiva de toda realidad.” (Hermoso Félix, 2014: 149)

En esta comprensión de lo real sin duda se puede sostener, entonces, que el *eikon* salvaguarda un caleidoscópico juego de potencias. La problemática ontológica del símbolo se centra en esta paradójica interrelación de lo real consigo mismo, permitiendo al filósofo adoptar un determinado estilo de vida y posibilitando un *cambio de la mirada*. Esta torsión del alma no sólo es un tópico claramente platónico¹³ sino que muestra una imbricación total entre la ontología, la epistemología y la ética entendidas ya no como disciplinas fijas sino como expresiones diversas del propio saber.

La imagen, entonces, también comporta una reflexión epistemológica. Desde Plotino hasta Jámblico el saber simbólico toma como base el símil platónico de la línea dividida (Platón *Rep.* 509d-511e.). *Grosso modo*, la epistemología neoplatónica no busca un afán meramente intelectualista ni un mero conocimiento teórico del mundo sino que, más bien, procura toda una hermenéutica profunda del alma a través de los distintos saberes y disciplinas, favoreciendo una purificación de los modos de comprensión. De ahí que Hermoso Félix sostenga que:

¹³ Platón dedica grandes pasajes de su obra a este problema que atraviesa los núcleos más duros de su propuesta. La filosofía como *paideia* es uno de los temas más característicos de su pensamiento, así lo han destacado grandes especialistas (*cf.* Jaeger, 1945). Esta *paideia* no consistiría en colmar al sujeto de conocimientos como si estos le fueran algo ajeno y añadido sino que, más bien al revés, Platón invita a una pedagogía donde la filosofía procure un ejercicio crítico del ser humano entendido como ser de comprensión (*cf.* *Rep.* 518c). Plotino recupera esta lectura (*En.* VI, 7, 36, 0-10) y la lega al movimiento neoplatónico. Esta preocupación, asimismo, era compartida por otros pensadores como Aristóteles, de ahí que tanto el estagirita como Jámblico adopten el género *protréptico* como enseñanza filosófica. Como señala Molina Ayala (en 2020) la recepción del aristotelismo en el pensamiento de Jámblico, en especial en el *Protréptico*, es más que evidente.

“El conocimiento que tiene lugar al nivel predicativo y del razonamiento, que corresponde a lo que hoy comúnmente entendemos por razón, no es negado en modo alguno, sino ubicado en un lugar concreto, a saber, aquél que compete al ámbito de lo humano en tanto ser que se mueve en el ámbito fenoménico. Lo que Jámblico viene a poner de manifiesto es que el ámbito predicativo y del razonamiento así como las facultades y potencias del alma relacionadas con esta capacidad no colapsan la capacidad cognoscitiva del alma ni son la cumbre del camino epistémico. El alma humana guarda en sí potencias cognoscitivas más altas desde las que se abre la posibilidad de un grado de comprensión más profundo de la realidad (...) Este modo de comprensión unitivo trasciende el ámbito del razonamiento.” (Hermoso Félix, 2012b: 30)

La potencia cognitiva del símbolo aporta, claramente, un nivel que puede ser conocido por la capacidad discursiva del ser humano. Este nivel no es dejado de lado por la sabiduría del símbolo. No obstante, el propio ser del símbolo y la comprensión del autoconocimiento trasciende los niveles lógico-predicativos del *logos*, invitando a un determinado tipo de saber ontológico. Este saber es caracterizado por los neoplatónicos como un saber simple, trascendente e intuitivo¹⁴. Lo relevante del símbolo no es, entonces, su aspecto icónico o semiótico, como diríamos hoy. Más bien, lo esencial al símbolo es esa capacidad expresiva que permite que, en un primer vistazo, comprendamos y reconozcamos el ser del símbolo. Esta contemplación es, para Jámblico, unitaria, simple e intelectual. En este nivel la contemplación (*eoría*) supone una vinculación del alma con la manifestación de lo divino¹⁵. Para Jámblico esta comporta una suerte de intuición intelectual, que sin duda supera los márgenes del conocimiento discursivo:

¹⁴ “Pues también la inteligencia está dotada de una doble potencia: una intelectual con la que contempla los inteligibles que hay dentro de ella, y otra, con la que contempla al que está más allá de ella mediante una intuición receptiva por la que, primero, veía solamente, mas luego, sin dejar de ver, cobra inteligencia y se hace una misma cosa con su objeto. La primera es la contemplación propia de una inteligencia cuerda; la segunda es inteligencia enamorada, cuando se enajena «embriagada de néctar»; y entonces es cuando, desencogida y eufórica por la saturación, se vuelve inteligencia enamorada. ¡y más le vale emborracharse con semejante borrachera a guardar la compostura!” (Plot. *En.* VI, 7, 35, 20-30)

¹⁵ “No podemos enunciar ninguna tarea mejor, de la reflexión o de nuestra alma pensante, que la verdad. La verdad, ciertamente, es la tarea más importante de esta porción del alma. Y esto lo consigue en general con ayuda de la ciencia y cuanto mayor sea ésta, más se logra, y tiene ésta como fin supremo la contemplación (*θεωρία*).” (Jámblico *Prot.* 7.6.10-14)

“Lo que hay que retener en los nombres es precisamente aquella huella, intelectual y divina, que constituye un símbolo de la semejanza divina. Pues <esta dimensión simbólica> es lo más augusto que hay <en el nombre>, incluso si es desconocida para nosotros: en efecto, es demasiado elevada como para ser descompuesta con vistas a su conocimiento.” (Jámblico *Myst.* 7.4.13-21)

La hermenéutica de la racionalidad a la que invita el símbolo está anclada a su aspecto intelectual y ontológico. Esta doble vertiente del *logos* ubica en la cumbre de sus reflexiones al aspecto de lo divino que reside en lo humano. Desde esta comprensión donde el *eikon* mismo expresa un determinado sentido del ser es desde donde podemos reconocer su operatividad epistémica. El alma reconoce así en el símbolo un aspecto que conjuga con ella misma, enlazándola a los aspectos divinos que se esconden en lo simbólico. Sin embargo, el conocimiento discursivo y la razón se ejercitan en una catarsis determinada, que amplían el horizonte de lo que ha de ser pensado. Podemos entender este ejercicio, entonces, como una determinada *mistagogía de la mirada*. Esta queda orientada al símbolo y a cómo sus espacios constitutivos albergan un sentido ulterior al conocimiento discursivo. Hay en la realidad, entonces, una invitación a asimilar y aprehender su sentido ontológico. En este nivel lo divino se exhibirá, para Jámblico, como fundamento teleológico último. A través de este ejercicio espiritual acontecerá, como veremos, toda una hermenéutica de la racionalidad.

3. LA MISTAGOGÍA DEL SÍMBOLO: UNA HERMENÉUTICA DE LA RACIONALIDAD

Hasta ahora hemos podido comprobar cómo el *eikon* ocupa un lugar central en la ontología neoplatónica. Su protagonismo también es notable a nivel epistemológico, donde el símbolo despierta todas las potencias cognoscitivas y perceptivas del alma. Así, los diferentes aspectos y niveles del símbolo permiten al filósofo encontrar sus propias capacidades psicológicas ordenadas y purificadas, llevando a cabo un determinado ejercicio dialéctico. En este sentido, nos interesa indagar más sobre la naturaleza divina del símbolo y sobre la comprensión de la racionalidad que opera en dicho ejercicio.

Hemos visto cómo, para la corriente neoplatónica, lo simbólico siempre es expresado desde varios niveles de significación. El primero de ellos puede ser comprendido conceptual, lingüística o discursivamente. Sin embargo, el nivel de sentido es salvaguardado en el símbolo y siempre escapa a ser apresado por completo por estas formas del pensamiento *dianoético*. Este nivel de significación

permite a lo simbólico manifestar la propia divinidad del símbolo, de suyo simple, inmediata para la comprensión del *logos*, que con ello se armoniza. Sin duda estos rasgos son apreciables también en las raíces platónicas de esta perspectiva¹⁶.

Desde esta visión del conocimiento, el *logos* humano puede aspirar a una intelección unitiva (*νόησις*) con lo divino, quizá llegando al contacto absoluto con el primer principio. Para Jámblico, este contacto no deja fuera de sí a la racionalidad en sus diferentes niveles, sino que las ubicaría como propedéuticas de sí —como señala Liefferinge al respecto de la filosofía¹⁷—. De este modo, la naturaleza divina del símbolo no negaría los aspectos más humanos del pensamiento sino que buscaría trascenderlos para situarlos en sus propias potencias. A través de esta pedagogía del alma, el filósofo busca divinizarse mediante imágenes y huellas de lo Uno, purificando todas las dimensiones de su alma.

Como veíamos anteriormente, Hermoso Félix (en 2014) señala que podemos concebir varias dimensiones del *logos* en el pensamiento de Jámblico. Una de ellas haría mención a sus manifestaciones a través de los rasgos más propiamente humanos. Así, “la representación, opinión y silogismos” (Jámblico *Myst.* 1.3.40) quedan encuadradas en una comprensión dianoética del *logos*, donde es operativa a nivel de “razonamiento y demostración” (Jámblico *Myst.* 1.3.3). En este sentido, la comprensión del símbolo es eminentemente propedéutica y su figuración “es producto nuestro”. Pero esta queda reubicada en cuanto el *logos* produce una comprensión “intelectiva” del símbolo, esto es, se armoniza con su naturaleza divina. En este sentido, acontece en el *logos* una hermenéutica de sí, que lo conduce a una purificación de sus modos de comprensión. Hermoso Félix sostiene al respecto que:

“La elevación de los modos de comprensión del alma que facilita el símbolo procede de lo divino y promueve en ella grados cada vez mayores de apertura. En esta apertura de sí, el alma se conoce a sí misma como siendo una con el principio divino que la fundamenta. De ahí que se dé un trascender paulatino de la dualidad y del tiempo. Ningún razonamiento es posible en el lugar de la unión en el alma

¹⁶ Desde Platón, la comprensión del *eidos* se da por unión activa, intelectual o intuitiva e inefable. Así, esta comprensión acontece en el alma del filósofo repentinamente: “Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga con el problema y después de haber intimado con él, de repente (*ἐξαίφνης*), como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente.” (Plat. *Carta VII* 341d).

¹⁷ *Op. cit.* 3.

(...) Tal es la significación que abraza el término *νοερός* cuando viene vinculado a lo divino.” (Hermoso Félix, 2014: 146)

Así pues, Jámblico, al igual que Platón, comprende la filosofía como una determinada pedagogía. A través de este ejercicio, el alma es capaz de ampliar el horizonte de su comprensión y trascender los niveles dianoéticos del *logos*, donde la *νόησις* se muestra como cumbre epistémica. Lo divino, así pues, se muestra como principio y fundamento del símbolo que sirve de mediador entre ello mismo y la comprensión del alma. El símbolo invita de esta forma a un determinado viraje espiritual donde la realidad se muestra a la par accesible y oculta, divina y natural, familiar y misteriosa.

Hay, entonces, una *mistagogía ontológica*, es decir, una iniciación a los misterios de lo real que sirve de directriz para esta pedagogía del *logos*. Esta visión no es puramente jambilqueana, pues es muy común en la tradición platónica¹⁸. No obstante, en las obras de Jámblico el símbolo ocupa un lugar nuclear para este entramado conceptual. Podemos entender que esta mistagogía del símbolo invita a una concepción hermenéutica del alma, donde ella misma busca rebosarse, organizando los niveles de cada aspecto del *logos*. En realidad, lo que encontramos en la tradición platónica y neoplatónica es una crítica a la racionalidad y una invitación a ampliar el horizonte del pensamiento en todos sus aspectos.

En el propio filosofar, el filósofo se sirve del *logos* en todas sus manifestaciones y dimensiones, que toman la experiencia de lo divino como eje de ruta. En uno de sus movimientos, el pensamiento se concibe como propedéutica de los misterios, de mistagogía que atiende a los niveles de sentido ulteriores dados con el símbolo (*De Myst.* I, 12.29-40). En esta preparación, la filosofía se exhibe claramente como una determinada *paideia*. A través de otro movimiento, tras el contacto con lo divino, el filósofo se sirve del *logos* y sus expresiones —tales como el lenguaje— para interpretar aquella experiencia:

“Y es que aun el predicado «causa» no es un predicado accesorio a él, sino a nosotros, porque tenemos algo recibido de él, estando aquél en sí mismo. Pero hablando con

¹⁸ Platón ya habla en sus obras de una determinada filosofía como iniciación a los misterios (*Plat. Fedón* 62b o *Banq.* 209c). Plotino también introduce esta visión en su propuesta filosófica (*En.* VI, 9, 11). Proclo defiende la lectura de la obra platónica como una determinada mistagogía (*Proclo Theol. Plat.* I). El concepto de mistagogía en el pensamiento de Jámblico no puede ser concebido como un viraje irracional de la filosofía, sino como un ejercicio espiritual perteneciente a la tradición ontológica que inaugura el platonismo.

propiedad, no hay que decir ni «aquel» ni «estando», sino, rondándolo desde fuera, por así decirlo, tratar de interpretar nuestras propias experiencias, unas veces de cerca y otras retrocediendo por las dificultades que lo rodean.” (Plot. *En.* VI, 9, 3, 50)

El término “hermenéutica”, en este sentido, ha de ser aplicado a esta exégesis en su sentido etimológico. El hermeneuta es aquel que, habiendo experimentado un contacto con lo divino, es capaz de interpretar su vivencia, haciéndola explícita para su entendimiento, y de comunicársela a sus congéneres. En este segundo momento, el filósofo conduce la *paideia* hacia la *polis*. Sin embargo, aunque estos momentos sean explicativos, el proceso hermenéutico que lleva a cabo el filósofo no se agota, pues los misterios de lo real continúan apelando inexorablemente al *logos* humano. La filosofía apunta, entonces, a la necesidad de una toma de disposición determinada, que se aprende a través de diversos modos y conocimientos y que prepara a la visión para una contemplación de lo divino.

La conexión con la hermenéutica contemporánea es clara a este respecto, pues el foco temático de estas filosofías conduce sus esfuerzos a una dilucidación de los modos de comprensión y al sentido de la racionalidad¹⁹. No podemos, no obstante, sostener que las tesis entre ambas posturas sean idénticas, pues la brecha temporal, histórica y filosófica entre ellas es más que evidente. Sin embargo, sí es posible señalar que los núcleos duros de sus propuestas filosóficas —en especial en lo que respecta a qué significa pensar— conducen a una hermenéutica activa de los propios modos de significación de la racionalidad, empujando al filósofo a una concepción de ella misma que no se agota en una noción discursiva o teórica. El sentido crítico de la propuesta neoplatónica sigue vigente, de algún modo, en nuestra propia manera de contemplar el mundo.

A este respecto, Trouillard señala que el rasgo distintivo de la experiencia sobre lo divino era, para Plotino, precisamente esa criticidad de la razón. Tras sostener que “razón y misticismo en Plotino, este es el problema fundamental de su filosofía” (Trouillard, 1974: 3)²⁰, el autor defiende el talante crítico de esta experiencia sobre lo divino bajo la mirada filosófica:

¹⁹ Los puentes con la hermenéutica contemporánea, de hecho, se han tendido precisamente desde este punto. Algunos especialistas señalan la conexión entre la hermenéutica contemporánea y el neoplatonismo (Gutiérrez, 2016) o también entre la hermenéutica como quehacer filosófico y el neoplatonismo (Hermoso Félix, 2013). El propio Gadamer ofrece una conexión entre la metafísica platónica de lo bello (Gadamer, 1977: 304) y la metafísica de la luz neoplatónica (Gadamer, 1977: 303), contraria a los dualismos ontológicos.

²⁰ Trad. mía.

“Bajo estas condiciones, la función principal de la filosofía no será la de ofrecernos una visión del mundo ni la de construir un sistema hábilmente articulado (...) La filosofía será ante todo un esfuerzo de reconstruir, bajo las deformaciones discursivas y pasionales, la génesis del pensamiento en su transparencia e ingenuidad originales (...) La función primordial de la filosofía será menos constructiva que crítica, en términos neoplatónicos tan conversiva como procesiva (...) La función principal de la razón es la de juzgarse a sí misma”. (Trouillard, 1974: 13)

En este ejercicio se puede encontrar la naturaleza hermenéutica del símbolo. Para Jámblico la filosofía se circunscribe bajo esta metafísica de la imagen como base de reflexión sobre lo real. El símbolo entonces se manifestará varios niveles de sentido ordenados que, a su vez, reconfigurarán las potencias del alma. En este juego de fuerzas, el alma encontrará una hermenéutica de sí misma, donde ella misma se verá puesta en juego²¹.

En la obra de Jámblico, entonces, encontramos una invitación a un ejercicio filosófico de corte claramente hermenéutico, en la medida en que no sólo encontramos una ontología apoyada en la noción de *eikon* sino que, también, acudimos a un despliegue de los diferentes modos de pensar que sustentan un tipo de sabiduría que no se agota en un único aspecto de la razón. El filósofo ve su pensamiento puesto en juego en la operatividad intelectual del símbolo, donde el alma se da a sí misma qué pensar. Esta hermenéutica dista mucho de ser un mero ejercicio intelectualista donde determinadas dimensiones psicológicas queden dejadas de lado. Como veíamos, esta hermenéutica de la vivencia sobre lo divino tampoco apunta, para los neoplatónicos, a un viraje irracional del alma sino más bien, a su origen y sentido. Como señala Trouillard, este ejercicio conduce paulatinamente a una disposición crítica con los modos de comprensión habituales.

De este modo, la hermenéutica del símbolo ha conducido a una hermenéutica de las capacidades y potencias del alma, donde podemos encontrar una exégesis de la racionalidad en tanto que ejercicio del *logos* por comprenderse a sí mismo. En

²¹ Utilizamos esta ambigüedad para aclarar esta doble vertiente del símbolo. A través del pensamiento simbólico el alma se activa y comienza a gestar una visión que purifica sus dimensiones más sensibles (*e. g.* las pasiones). Gracias a ello, el alma puede ejercitarse y procurar alcanzar un tipo de comprensión de lo real que, mediante determinadas vivencias, la hace tomar consciencia de su plenitud. Es entonces cuando el alma comprende que en este ejercicio ella misma está en juego: esa experiencia de su propia autenticidad ontológica aparece como clímax fenomenológico. En realidad, la autocomprensión del alma conduce a un determinado conocimiento del sentido mismo de la filosofía. El filósofo comprende que su propio ser está en juego y que, como diría Heidegger, en ese ejercicio le va entero su ser.

última instancia, este ejercicio puede ser contemplado como una mistagogía, en la medida en que lo Uno no podrá ser comprendido o asimilado completamente por el *logos*: este es, para Jámblico, el núcleo paradójico que ampara el sentido de la filosofía. Por ello, la unificación o experiencia unitiva de lo divino trascenderá los modos de comprensión tanto discursivos como noéticos²², de ahí que la tradición de los misterios presente ya en la obra platónica nos permita ubicar el contexto filosófico donde esta experiencia tiene sentido. Extraerla de esta tradición no sólo la priva de su significación, sino que invita a contemplarla como una obra maestra del irracionalismo, tal y como Dodds y Armstrong sostienen.

Lejos de entender que esta enseñanza del símbolo abraza los aspectos irracionales del ser humano, los neoplatónicos procuraron encontrar algún tipo de aprendizaje espiritual que liberase al alma de sus encorsetamientos culturales, pasionales o personales. Estos no son desechados sin más por ningún pensador neoplatónico sino que, más bien al contrario, son tomados en seria consideración y la filosofía se torna un ejercicio de purificación epistémica para cada uno de ellos, procurando generar una reflexión crítica y una comprensión del alma. Trouillard también sostiene esta tesis, puesto que entiende que tal ejercicio invita a esta purificación de los modos de comprensión ordinarios:

“La filosofía es presentada como una purificación o una liberación. Su función es la de liberarnos de formas del pensamiento en las que corremos el riesgo de aprisionarnos, y de ofrecer la posibilidad de una reflexión integral.” (Trouillard, 1974: 14)

Como hemos visto, esta hermenéutica sintoniza y armoniza muchas nociones y conceptos que, finalmente, culminan con una experiencia contemplativa a través de la *noesis*. Pero lejos de considerar que esta actividad se da meramente en un plano discursivo, el filósofo es, para la tradición platónica, un pedagogo tanto de sí mismo como de la *polis*. De este modo, Jámblico apunta a que el intelecto y las virtudes derivadas de él son el rastro de lo divino en el ser humano:

²² Esta es la arriesgada tesis que Plotino toma frente a Aristóteles (Plot. *En.* VI, 7, 38, 0 y ss.). Frente al motor inmóvil del estagirita, que gozaba de autoconciencia, Plotino defiende que lo Uno-Bien es anterior, ontológicamente hablando, a ese acto de autointelección (Plot. *En.* VI, 9, 3, 35). La *noesis* invita a una unión ontológica que la trasciende a ella misma. Jámblico no sólo adopta esta tesis, sino que la postula como uno de los núcleos duros de su propuesta (Jámblico *Myst.* 7.4.0-13). Esta invitación permite valorar a dicha experiencia unitiva no como un viraje irracional sino como un retorno o regresión del alma hacia la sede de sus potencias racionales y espirituales.

“Así, pues, nada divino o bienaventurado tienen los hombres, salvo sólo aquello que merece un esfuerzo que reside en nosotros como componente de la mente (*νοῦς*) y del pensamiento (*φρονήσεως*), pues esto es lo único que tenemos que parece ser inmortal y divino. Y en cuanto a poder participar de tal facultad, aunque la vida sea penosa y dura por naturaleza, sin embargo está organizada de un modo tan agradable, que el ser humano parece ser un dios frente a todo lo demás. En efecto, «la mente en nosotros es dios», dijo Hermótimo o Anaxágoras; también: «La vida mortal forma parte de una divinidad». Dicen, pues, que hay que filosofar o decir adiós a la vida y salir de aquí, porque todo lo demás parece ser una gran tontería y necesidad...” (Jámblico *Prot.* 8.8 y ss.)

En este sentido, el término *φρονήσεως* hace explícito que Jámblico concebía que la capacidad de divinizarse del ser humano, a través del *logos*, debía darse mediante una pedagogía filosófica. Esta filosofía elaborará toda una hermenéutica de las significaciones de los símbolos divinos, lo que provocará una purificación de las pasiones del alma y dará a los filósofos el conocimiento necesario para ser virtuosos. La filosofía tiene, entonces, una manifestación clara en la *praxis* moral y política de la *polis*. Esta sabiduría incide en la racionalidad práctica y en las virtudes a las que el sabio tan solo llega gracias al ejercicio espiritual de la filosofía. Por ello, el *νοῦς* lleva a cabo toda una exégesis de sí mismo y de las potencias del alma, donde también las pasiones y las acciones son reintegradas, resignificadas y purificadas a través del símbolo.

La mistagogía a la que la imagen invita no ha de ser comprendida, entonces, como un olvido de la filosofía racional que propuso Platón. No es esto lo que los neoplatónicos buscaban en la teúrgia, en el símbolo divino y en las prácticas paganas que buscaban reconstituir a través de la perspectiva platónica. Más bien, como hemos mostrado, estos ejercicios respondían a un interés marcadamente filosófico y pedagógico donde la iniciación a los misterios conllevaba toda una comprensión crítica de lo real. Esta comprensión, a su vez, hacía pender de sí toda una forma de vida que se expresaba en tesis de corte epistemológico, nociones de la naturaleza humana y prácticas éticas y culturales. La sabiduría mantiene así un componente práctico que plenifica esta hermenéutica del alma, permitiendo que esta se realice en su *praxis* y en la vida política. Sirviéndose de conocimientos y saberes propedéuticos, como podían ser las matemáticas, la retórica o la literatura, tanto el filósofo como el teurgo culminan, para Jámblico, en un tipo de prácticas donde el símbolo eleva al alma hacia la comunión con lo Uno:

“El teurgo da órdenes a los poderes cósmico merced a la fuerza de los símbolos inefables, no como un hombre ni como quien se sirve de un alma humana, sino,

como si estuviera ya en el rango de los dioses, recurre a amenazas superiores a su propia esencia, no con la intención de hacer todo afirma, sino enseñando con el empleo de estas palabras cuánto, cuán grande y qué poder tiene por su unión con los dioses, otorgado por el conocimiento de los símbolos inefables.” (Jámblico *Myst.* 6.6.0-10)

La propedéutica filosófica, para Jámblico, orienta sus esfuerzos a una jerarquía de los saberes donde todos y cada uno de ellos son necesarios si uno desea introducirse en los misterios. Podemos, entonces, encontrar una mistagogía en la propuesta jambliqueana en la medida en que este propósito del alma humana no sólo se exhibe como fin de la filosofía sino, también, como principio epistémico. Los misterios, de este modo, fundamentan toda una concepción de la racionalidad donde otros saberes y disciplinas no son despreciadas, sino orientadas a una determinada pedagogía racional que se cuestiona a sí misma incesantemente. Frente al dogma y al irracionalismo, Jámblico supone, así, un último bastión para el paganismo filosófico y, aún hoy día, nos procura toda una filosofía aún por comprender.

4. CONCLUSIONES

El pensamiento de Jámblico ha supuesto siempre un reto para el canon filosófico. Algunos autores como Dodds o Armstrong han sostenido que Jámblico invita a un viraje irracional del alma, alejando a la corriente neoplatónica de su cuna platónica. En contraposición a esta idea, en este breve ensayo hemos visto cómo una de sus nociones más fundamentales —la del *eikon*— opera como nexo de todo un entramado filosófico donde la ontología sirve de directriz para ideas o nociones de corte epistemológico o ético. Las operaciones espirituales y reflexiones filosóficas que la imagen pone en marcha no son entendidas por Jámblico como un ejercicio ajeno a la racionalidad del alma. Para sostener esta tesis hemos acudido a especialistas como Hermoso Félix o Liefferiengé, quienes defienden la necesidad de reintroducir a Jámblico en la estela platónica y, de ese modo, hacer viable una resignificación contemporánea de estas prácticas.

Tras analizar cómo la realidad es entendida simbólicamente, nuestra tesis se ha centrado en ampliar estas ideas mostrando la viabilidad de leer estos ejercicios espirituales que Jámblico relaciona a la imagen desde una lectura hermenéutica. De este modo, *grasso modo*, hemos hecho patente el protagonismo del *eikon* en la filosofía de Jámblico, lo que nos ha permitido explorar los grados psicológicos y epistémicos que abre la comprensión del símbolo. En esta apertura, es posible detectar una suerte de hermenéutica de las vivencias en la filosofía de Jámblico,

donde el alma se torna crítica con sus propios modos de comprensión del mundo. En esta hermenéutica, Jámblico se adscribe claramente a la tradición platónica, abogando por una visión del conocimiento eminentemente experiencial y crítica. De este ejercicio se desprende una disposición que orienta la vida del filósofo, ampliando dicha pedagogía hacia la vida pública y mostrando el calado práctico de la vida contemplativa.

Jorge Benito Torres
Universidad de Valladolid
jbenitorres@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- JÁMBLICO (1997): *Sobre los misterios egipcios* (Introd., trad. y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado), Madrid: Gredos.
- JÁMBLICO (2003): *Protréptico* (Introd., trad. y notas de Miguel Periago Lorente), Madrid: Gredos.
- PLATÓN (1988). *Banquete* (Introd., trad. y notas de M. Martínez Hernández). Madrid: Gredos.
- PLATÓN (1988). *Fedón* (Introd., trad. y notas de Carlos García Gual). Madrid: Gredos.
- PLATÓN (1988): *República* (Introd., trad. y Notas por Conrado Eggers Lan), Madrid: Gredos.
- PLATÓN (1992): *Cartas* (Introd., trad. y notas de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó). Madrid: Gredos.
- PLOTINO (1998): *Enéadas V-VI* (Introd., trad. y notas de Jesús Igal), Madrid: Gredos.
- PROCLO (2012): *Teología platónica* (Introd., trad. y notas de José María Nieva), Buenos Aires: Losada.

Estudios

- ARMSTRONG, A. H. (1987): “Jamblique et L’Egypte”, *Les Études philosophiques*, pp. 521-532.
- DODDS, E. R. (1975): *Paganos y cristianos en una época de angustia* (Trad. de Valiente Malla), Madrid: Ediciones Cristiandad.
- GADAMER, Hans-G. (1977): *Verdad y Método I* (Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito), Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, Hans-G. (1991): *La actualidad de lo bello* (Trad. de Antonio Gómez Ramos), Barcelona: Paidós.
- HERMOSO FÉLIX, M. J. (2012a): *El símbolo en el “De Mysteriis” de Jámblico: la mediación entre el hombre y lo divino*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

- HERMOSO FÉLIX, M. J. (2012b): “Saber y razón en el neoplatonismo: hacia una nueva comprensión de la filosofía de Jámblico”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29 (1), pp. 27-44.
- HERMOSO FÉLIX, M. J. (2014): “Símbolo e intelecto en la filosofía de Jámblico: en torno a *De Mysteriis* 2.11.20-41”, *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica* 47, pp. 135-153.
- JAEGER, W. (1945): *Paideia: los ideales de la cultura*, México: Fondo de cultura económica.
- LIEFFERINGE, C. V. (1999): *La théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liege: Kernos.
- MOLINA AYALA, J. (2012): *Racionalidad y religión en la Antigüedad tardía*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MOLINA AYALA, J. (2020): Jámblico y su Protréptico. En Molina Ayala Eds. *Exhortación a la filosofía* (Estudio preliminar, versión y Trad. de Molina Ayala), México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- RICOEUR, P. (2003): *El conflicto de las interpretaciones* (Trad. de Alejandrina Falcón), México: Fondo de Cultura Económica.
- RICOEUR, P. (2004): *Finitud y culpabilidad* (Trad. de Cristina de Peretti, Juio Díaz Galán y Carolina Meloni), Madrid: Trotta.
- RITORÉ PONCE, J. (1992): *Teoría del nombre en el neoplatonismo tardío*, Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- TROUILLARD, J. (1974): “Raison et mystique chez Plotin”, *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, 20(1-2), 3-14.