

2824

GARCIA-B, F.

1997

GARCIA BAZÁN, Francisco. - *Jámblico y el descenso del alma : síntesis de doctrinas y relectura Neoplatónica*. SyllClass 1997 8 : 129-147. • Iamblichus' only extant reference to Gnostic doctrine (De anima 375, 9) is about the cause of the soul's descent, and suggests an exchange of ideas between Gnostics and the neoplatonists after Plotinus' death, since Plotinus had no knowledge of this doctrine. [68-02446]

28 24

SYLLECTA CLASSICA

8 1997

Jámblico y el Descenso del Alma: Síntesis de Doctrinas y Relectura Neoplatónica

Francisco García Bazán

Comenzaré recordando un pasaje del *De Anima* en el que Jámblico al tratar de las funciones y operaciones (ἔργα) del alma desliza una corta frase sobre la opinión de los gnósticos acerca de la causa de la caída del alma, en medio de otras pertenecientes a conocidos filósofos griegos. Si la importancia que le atribuyo a algunos aspectos del pasaje no me desvía, entonces, sería posible avanzar sobre otros rasgos del pensamiento temprano de Jámblico que se pueden relacionar con este texto.

Al examinar los actos del alma en relación con su sustancia propia dice en este momento Jámblico:

Platón y Pitágoras colocando al frente la sustancia del alma como sobrenatural y generadora de la naturaleza enseñan que sus actividades son más dignas y más venerables que las de la naturaleza. Tampoco la hacen originarse desde la naturaleza, sino que sostienen que ella dirige desde sí y en sí las propias actividades y que cuantos movimientos hay en ella bellos y sabios poseyéndolos por encima de la naturaleza, la exaltan en sí misma.

Pues bien, ya también entre los platónicos muchos disienten, unos, como Plotino y Porfirio, congregando en un solo orden y en una sola idea las especies, las partes y las actividades de la vida, y otros, como Numenio, haciéndolas esforzarse en la lucha, otros, como los discípulos de Atico y Plutarco, poniéndolas de acuerdo a partir de los que se combaten. Éstos igualmente dicen que puesto que preexiste a los movimientos desordenados e irregulares, ellas avanzan para adornarlos y ordenarlos y de este modo combinan el concierto a partir de ambos, siendo causa de las operaciones de los descensos, según Plotino, la alteridad primera, pero según Empédocles, la huida primera de Dios, según Heráclito, el reposo en el cambio, según los gnósticos, un desvarío o una desviación y según Albino, el juicio errado del libre albedrío. Sin embargo, los que se distinguen de los anteriores, por su parte, agregan el mal al alma a partir de los apéndices venidos de afuera, según Numenio y Cronio; en ocasiones de los cuerpos mismos también, según Harpocración, y de la

naturaleza y de la vida irracional, la mayor parte de las veces, según Plotino y Porfirio.¹

El comentario con su correspondiente doxografía, llega cuando Jámblico ha definido la naturaleza del alma y de acuerdo con ella las facultades y actos que le corresponden y el modo como le pertenecen, por oposición con otras corrientes de pensamiento. En esta situación ya le será posible abordar más adelante la enseñanza sobre el descenso.

Si Aristóteles, debemos entender a diferencia de todos los demás, ha proporcionado una caracterización del alma sobre las notas del movimiento (κίνησις), el conocimiento (γνώσις) y el carácter sutil (λεπτότης) o incorpóreo (ἄσώματος), esta definición confusa e incompleta, se puede perfeccionar, si nos orientan el rigor metódico y reflexivo y la tradición. Comienza, por lo tanto, Jámblico con el estudio del alma como sustancia (οὐσία). Elimina las posturas corporalistas por insuficientes y las distingue de las posturas mejor sustentadas que consideran distintamente la esencia del alma como incorpórea y autosubsistente, separada del cuerpo y autónoma. En este plano se colocan los platónicos. Pero advierte enseguida, que afirmar la homeomería anímica sobre la base de la sola incorporeidad sin tener en cuenta la claridad y distinción que corresponde a la concepción independiente del alma es fuente de confusión e indiferenciación interna. Ha sido este el error de Numenio, de Plotino, de Amelio y de Porfirio que al no haber mostrado la distinción debida entre el Intelecto y el alma, han hecho que ésta sea al mismo tiempo que alma, Bien, Intelecto, dios, ángel, demon y héroe.² Este procedimiento ha impedido definirla como lo que es, o sea, una realidad propia, separada de lo superior a ella, el *nous*, y diferente también de lo inferior a ella, el cuerpo, porque es “‘el término medio’ (τὸ μέσον) entre lo divisible e indivisible,” un mixto de intelecto y cuerpo como *logos*. No el ser que realmente es, sino un modo de ser que se presenta en diferentes estados. Visión intelectual inestable. Principio de vida y movimiento como sustancia intermedia que tanto puede permanecer firme en la captación intelectual total consciente, conservando íntegras sus facultades y actividades superiores, como siendo ella misma autopercibirse con debilidad, automanifestándose igualmente como vida con capacidades y actos inferiores. Su sustancia propia es *intermedia*, entonces, porque tanto no cambia como entidad que ve, cuanto esa misma visión muestra diversos y peculiares grados entitativos de perfección y claridad. Por eso, a la inversa, si por un lado es débil en su condición ruin, por otro, por su condición de mixto, aspira a la

¹ Cf. Ioannis Stobaei, *Anthologium*, C. Wachsmuth y O. Hense, eds., vol. 1 (Berlín 1884) 374.14–375.18. Los ecos de Plotino, *Enéada* 4.8.1 y 5, se hacen sentir. Sobre los testimonios de Numenio, frs. 42 y 43, ver mi versión y comentario en *Oráculos Caldeos con una Selección de Testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea, Fragmentos y Testimonios* (Madrid 1991) 288–9.

² “Según esta opinión el alma en su sustancia entera en nada difiere del Intelecto, de los dioses y de los géneros superiores” (*De Anima* 365.19–21) y ver C.G. Steel, *The changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus* (Bruselas 1978) 23ss., teniendo en cuenta a P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, vol. 1 (París 1968) 339, nota 4.

elevación de sus potencias y actos peculiares. Entidad doble, al mismo tiempo inmutable y mudable, indivisible y divisible, notas que caracterizan al Intelecto y al cuerpo, respectivamente, y que no la confunden, por lo tanto, con ninguno de ellos. Si esta esencia propia no se conoce, tampoco se conocerán sus propiedades internas y se difundirá la confusión de lo indistinto, a lo que ha colaborado una vertiente platónica.³

Esta posición se ratifica cuando se aborda el otro tema central de la primera parte del escrito, la reflexión sobre las potencias anímicas. Pues si se considera con Platón y Pitágoras que el alma se presenta en sí o en un cuerpo, lo mismo sucede para sus potencias. Pero éstas son diferentes de acuerdo con las diferencias de modos de ser del alma, correspondiéndole tanto las facultades racionales como las no racionales, pues lo que no le corresponde propiamente es la facultad inteligible.⁴

3 “Sin embargo la doctrina que al menos se opone a ésta separa al alma en tanto que generada segunda desde el Intelecto como una realidad diferente, e interpreta lo de ella junto al Intelecto como dependiente del Intelecto, junto con la existencia totalmente propia, la separa también de todos los géneros superiores, y le asigna una definición propia de su sustancia, bien el término medio entre lo divisible e indivisible <y de los géneros corpóreo e in>corpóreo, o la plenitud de las razones universales, o el servicio para la demiurgia después de las ideas, o la vida que tiene vida en sí misma habiendo venido de lo inteligible, o bien la procesión de los géneros del ser realmente total en una sustancia inferior. El mismo Platón, Pitágoras, Aristóteles y todos los antiguos de los que se celebra el gran nombre por su sabiduría se vuelcan enteramente sobre estas doctrinas, si se rastrean sus doctrinas detenidamente. Nosotros trataremos de componer un tratado sobre ellas de acuerdo con la verdad” (*De Anima* 365.22–366.11). Y refiriéndose al alma particular: “Lo que es producido desde los géneros universales más divinos como alguno diría con conceptos innovadores” (*De Anima* 367.3–4). Ratifican esta postura los testimonios de Simplicio (*De Anima* 3.2a) y Prisciano en el Comentario sobre la imaginación . . . de Teofrasto (cf. E. Lévêque en *Les Ennéades de Plotin*, M.N. Bouillet, ed., vol. 2 [París 1859] 631, nota 2). La explicación de Jámblico sobre la opinión similar de Aristóteles se encuentra asimismo en Simplicio, *De Anima*, prefacio (*ibid.*, 631, nota 5), a lo que se debe agregar la interpretación que hace de la lógica surgida de la conjunción de Platón con Aristóteles a través del Pseudo Arquitas (cf. Simplicio, *In Aristotelis Categorías Commentarium* 2.9–26 (I. Hadot, *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, vol. 1 [1990] 5–7) y ver B. Dalsgaard Larsen, “La Place de Jamblique dans la Philosophie Antique Tardive” en “De Jamblique à Proclus,” *Entretiens sur l’Antiquité Classique* 21 [Genève 1975] 11ss.). Sobre la definición neoplatónica escolar del alma como intermediaria retomada en sentido propio por Jámblico, cf. Porfirio, *Sententiae ad Intelligibilia Ducentes* V y ver A. Smith, *Porphyry’s Place in the Neoplatonic Tradition* (The Hague 1974) 47ss.

4 “Plotino le quita las potencias irracionales, las sensaciones, las representaciones sensibles, los recuerdos y los razonamientos. Sólo lo razonable puro tiende hacia la esencia pura del alma, en tanto que posee una potencia connatural a la idea de la sustancia del alma . . . Platón produce potencias de sí mismas y de los vivientes, dividiendo cada una según el tipo de vida. Plotino y Porfirio declaran que las potencias convenientes a cada parte del universo son emitidas por el alma y precisan que las vidas, como quiera que esto sea posible, que según este modo han sido emitidas, se desvanecen como sucede a los seres naturales salidos de la semilla cuando la semilla corre subiendo hacia sí. Pero quizás se podría pensar innovadora y no inverosímilmente que éstas también existen en el universo y que no se destruyen. Tales siendo las potencias más comunes hay también otras potencias del alma que le son propias, sin constituir, sin embargo, una parte esencial, como la memoria que es retención de la imagen” (*De Anima* 369.20–370.13). Ver asimismo Simplicio, *In Aristotelis Categorías Commentarium* 374.24ss. (Lévêque [más arriba, nota 3] 637, nota 2 y A.J. Festugière, *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, vol. 3 [París 1953] 196). La caracterización de Jámblico de las potencias anímicas según Plotino es bastante completa e indica cómo ha cambiado su exposición en relación con Platón al haberse aproximado a la psicología aristotélica (cf. H.J. Blumenthal, *Plotinus’ Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul* [The Hague 1971] 20–44). Cf. D.P. Taormina, “Le Dynameis dell’Anima. Psicologia ed Etica in Giamblico” en *The Divine*

Pero también el alma se distingue por sus actividades. De este modo al haberse admitido con Platón que el alma tiene una vida doble,⁵ independiente y en comunicación con el cuerpo, se puede advertir que poseerá también funciones que ejecuta que son sólo de ella (el entusiasmo y la intelección inmaterial) y otras que son comunes a ella y al ser animado, como la sensación, aunque entendiendo que la causa de estos actos es el alma según sea la modalidad de existencia que posea en cada caso.⁶

Ahora bien, si según la independencia o composición se advierte que hay diversas actividades del alma de las que siempre ella es el origen, se debe sostener que estos actos serán diferentes por su perfección y serán diversos, porque admiten una clasificación según géneros y especies anímicos: unos serán del alma universal, otros, puros e inmateriales de las almas divinas, y diferentes los eficaces de los demonios, los grandes de los héroes, los mortales de los animales y hombres y los restantes.⁷

Es ahora cuando Jámblico teniendo presente un momento clave en el desarrollo de la enseñanza de Plotino sobre el alma, la *Enéada* 4.8: "Sobre la bajada del alma a los cuerpos," completa el cuadro de los actos que cumplen las almas y con ese fin toma en cuenta el origen de su estado actual en el mundo. Al ampliar el enfoque introduce, entonces, un nuevo elemento de análisis que se relaciona con el descenso del alma y que anticipa así su subsiguiente tratamiento. A esta observación preliminar pertenece, pues, el contenido del pasaje leído. Pero para esclarecer su

Iamblichus. Philosopher and Man of Gods, H.J. Blumenthal y E.G. Clark, eds. (London 1993) 30ss.

⁵ Cf. *De Anima* 368.3. Ver *De Mysteriis* 3.3.

⁶ Cf. *De Anima* 370.14–372.2. Cf. asimismo *De Mysteriis* 3.4–5 teniendo en cuenta las distinciones de A. Sheppard en *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods* (más arriba, nota 4) 138–43.

⁷ "Pero habría otra opinión no deseable, la que clasificando los actos de las almas según géneros y especies, haría unos los de las almas totalmente universales, otros, los puros e inmateriales de las almas divinas, diferentes los actos eficaces de las demoníacas, los grandes de las heroicas, los mortales de los animales y de los hombres, e igualmente los restantes. Hechas estas divisiones también los enlazados a éstos encerrarán la distinción semejante. Porque los que extienden por doquier un alma única y la misma en género o especie como parece hacerlo Plotino . . . Pero los que habiéndolas distribuido con superior firmeza y habiendo sostenido que las procesiones primeras, segundas y terceras de las sustancias anímicas proceden hacia adelante dirán (. . .) que los actos de las almas universales, divinas e inmateriales se completan también en la esencia, pero de ningún modo estarán de acuerdo en que los de las particulares en una sola especie y divididas en los cuerpos serán idénticos con los actos que cumplen . . . Digamos ya también, por consiguiente, que los actos de las almas universales y más divinas son no mezclados por la pureza de su esencia, pero que los de las materiales y divisibles no son igualmente puros. Y los de las almas que ascienden y se liberan de la generación se despojan por lo demás de los cuerpos, los de las que descienden se entrelazan y entremezclan a los cuerpos de múltiples formas. Y los de las almas que tienen por vehículo espíritus de forma constante también por medio de ellos realizan fácilmente lo que han querido y muestran sin trabajo sus actos de lo alto; pero los de las almas sembradas en cuerpos más sólidos y presas en ellos se impregnan de algún modo de su naturaleza. Del mismo modo los de las almas universales convierten hacia sí lo que gobiernan, pero los de las particulares se convierten hacia los cuerpos que cuidan" (*De Anima* 372.15–374.8). Ver *De Mysteriis* 1.4, 2.1–2 y más arriba, nota 3.

sentido en el aspecto al que nos vamos a limitar en la exposición, es oportuno recurrir a lo que opinan sobre el descenso del alma inseparable de su concepción cosmológica propia Plotino y los gnósticos en comparación con Jámblico.

Concepción Cosmogónica y Descenso Anímico

a) Plotino

Plotino considera que el alma como irradiación o imagen del Intelecto, inmortal e incorpórea, es una y múltiple. Una por esencia y múltiple por las manifestaciones de una unidad que siempre permanece. La multiplicidad virtual es propia del alma como uno y todo y la multiplicidad actual como animadora del mundo sensible como un todo que se extiende temporal, espacial e individualmente de forma inseparable del uno y todo anímico. De esta manera la descripción de la cosmogonía va acompañada de la descripción según el orden lógico de sucesivas psicogonías.⁸

El alma del universo como visión directa y permanente del Intelecto es un Logos universal, la razón total cósmica que se refleja inmediata y sensiblemente en las esferas y cuerpos celestiales. De este modo la astronomía que incluye número, figura, proporciones y movimientos, será la *episteme* que discursivamente traduce la pureza, inmortalidad y eternidad de los cambios ordenados de la zona superior del universo, arrastrada por el movimiento estable y circular del alma, siempre firme y que no se inclina hacia afuera del Intelecto y la Tierra participa de la naturaleza de los astros.⁹

El mundo inferior a los astros, sin embargo, es el mundo de la generación y de los movimientos irregulares de los individuos en los que se combinan orgánicamente nacimiento, crecimiento, declinación y muerte y en el que se repite inagotablemente el reemplazo de los individuos y sus capacidades en el tiempo y el espacio, y esto desde el hombre hasta los organismos vivientes mínimos que pululan en la Tierra.

Lo señalado es posible, porque la vida, es decir, la presencia de su principio, el alma, llega hasta los confines de la materia sensible.¹⁰

Hay que distinguir, por lo tanto, la generación de la materia a partir del alma como su postrer imagen indefinida y amorfa, de su información por la naturaleza que le otorga la primera vislumbre de organización vital, corporal y específica. Del mismo modo igualmente se debe distinguir la generación del cuerpo orgánico, instrumental y de especificidad particularizante, por los λόγοι σπερματικοί, incapaz

8 Por una parte cf. *Enéadas* 4.3.9.12-51 y 10.113 (puede verse F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedānta. La Doctrina de la Materia en Plotino y Shankara* [Buenos Aires 1982] 42-44), por otra, cf. *Enéadas* 4.2.1.42ss. y 2.40ss.; 4.9.

9 Cf. *ibid.*, 3.8.4 y 5; 6.3.16.13-24 (*Respublica* 525a y ss.) y antes 4.7.10.41ss.; 4.4.22.15 hasta 27 al final y 6.7.11 y 12.

10 Cf. *ibid.*, 3.4.1 y nota 8 más arriba.

forma humana inteligible e incluso elevarse más arriba, hasta unificándose plenamente entrar en contacto con lo Uno, por eso, queda una garantía y la caída del alma no es total y su parte inteligible permanece siempre en lo alto. Se trata de una difusión cuyo centro permanece estable para poder intelectivamente recomponerse.¹⁴

Tiene razón, por lo tanto, Jámblico cuando como hemos visto, alude en el pasaje que nos ocupa por dos veces a la causa de la caída del alma para Plotino. Una vez se refiere a la causa inmediata y real, el alma vegetativa que como principio de la generación orgánica apela a la animación que le brinda el descenso del alma del individuo¹⁵ y, la otra, a la causa mediata y última, a la alteridad o diferencia, principio del sustrato material, que desde la materia sensible se organiza por los *λόγοι σπερματικοί* específicos y llama a los principios anímicos particulares que le dan vida orgánica.¹⁶

b) Los Gnósticos

Pero lo descrito en las *Enéadas* no funciona igualmente entre los gnósticos. En este tema de la cosmogonía y el descenso del alma la realidad actúa al revés para los gnósticos, por eso Plotino se irrita contra estos aparentes platónicos y no sabe muy bien adónde asestar los golpes de su crítica.

Para el gnóstico primero se cumple el descenso del Intelecto a causa de la caída (*σφάλμα*) de Sofía u ocultamiento del Pleroma, después viene la creación demiúrgica visiblemente plasmada (material y psíquica), corrupta, ilusoria, falsa y transitoria, aunque al mismo tiempo, paralela y encubiertamente al servicio de la liberación del *nous/pneuma*, como cumplidora del plan salvífico de Sabiduría o la dispensación (*οικονομία*) del Logos.¹⁷

¹⁴ Cf. *ibid.*, 4.8.5 al comienzo y ver F. García Bazán, "La Descente et l'Ascension de l'Âme selon Plotin et la Polémique Antignostique" en *Psychanodia. Religions Mystériques et Destinée Eschatologique de l'Âme*, a aparecer en *Analecta Lovaniensia Periodica* con la coordinación de A. & D. Sismanian. Sobre la parte que no desciende del alma cf. *Enéadas* 4.7.4.31-32 y 13.12-15; 4.8.4.31-32 y 8: "Y si hay que tener la osadía de expresar con más claridad el propio parecer en contra de la opinión de los demás, ni siquiera el alma humana se adentró toda ella en el cuerpo, sino que hay algo de ella que está siempre en la región inteligible;" *Ibid.*, 3.4.3 al final; 4.1; 4.3.12 al comienzo; 2.9.2, etc. En relación con las formas inteligibles de los individuos cf. *ibid.*, 5.9.12-13; 5.7; 4.3.5.

¹⁵ Cf. *Enéadas* 3.4; 3.3.12 y 13.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 2.4.16 al comienzo y ver 5.1.1 y 5.2.2.4-7 (García Bazán [más arriba, nota 8] 15ss.).

¹⁷ Cf. *Tratado Tripartito* (Nag Hammadi Codex 1.5) 95.38-104.3. Sobre *oikonomía*, cf. J. Fantino, *La Théologie d'Irénee. Lecture des Écritures en Réponse à l'Exégèse Gnostique. Une Approche Trinitaire* (París 1994) 85ss.

Plotino o bien porque no lo conocía por sus lecturas limitadas de las enseñanzas de los discípulos de Valentín a los que combate,¹⁸ o bien porque le resultaba difícil de encuadrar dentro de sus esquemas mentales, expone confusamente estas ideas.

Insiste en que el alma Universal no se inclina, dobla o tuerce hacia abajo (νεύσις κάτω), como darían a entender los gnósticos como consecuencia de la caída de Sofía, que la que desciende es el alma particular, y se preocupa, por consiguiente, en fustigar, no la causa de la caída del alma/Sofía, sobre lo que nada dice, sino la causa de la creación del mundo por el demiurgo ignorante a partir de la sustancia material que obedece, sin saberlo, a la Madre/Sophía Achamoth, que lo inspira.¹⁹ Todo lo dicho, por otra parte, reconoce el antecedente previo de la caída de Sofía y el descenso de sus miembros pneumáticos en una mezcla corrupta y engañosa que los dispersa y oculta, hechos previos que combinados con el diseño de Sofía en favor de los pneumáticos incorruptibles tanto en la plasmación antropológica como cósmica, les permitirá liberarse de una providencia inferior y demiúrgica que los oprime y está destinada a consumirse y les posibilitará la redención rescatándolos en el Pleroma.²⁰

En este punto parece que Jámblico dispuso de una información que Plotino no pudo manejar. Es cierto que Jámblico equipara el alma particular de los pensadores griegos con el *nous/pneuma* de los gnósticos; pero esto es más un síntoma polémico y una ratificación de la precisión de su información sobre el tema que prueba de confusión, porque caracteriza con exactitud la causa de su descenso, antecedente inconfundible de los gnósticos comparados con los griegos.

En primer lugar, tanto Jámblico como Plotino, aunque este último argumente contra seguidores de Valentín, son rigurosamente técnicos al referirse a estos pensadores como los "gnósticos," o sea, como "los que poseen el conocimiento,"²¹ pues ésta es su denominación propia y no las particulares derivadas de maestros y

18 Cf. *Enéadas* 2.9.10, 11 y 12 y F. García Bazán, *Gnosis. La Esencia del Dualismo Gnóstico* (Buenos Aires 1978) 206–14, ratificado ahora por M. Tardieu, "Les Gnostiques dans la Vie de Plotin" en *Porphyre. La Vie de Plotin*, L. Brisson y otros, eds., vol. 2 (París 1992) 519–20 y 544–5.

19 Cf. *Enéadas* 2.9.4.

20 Cf. *Tratado Tripartito*, más arriba, nota 17. La inclinación de Sophía cubre una trayectoria circular de caída de 180° sin abandonar el Pleroma. Recupera, por lo tanto, su postura original y eternamente firme, en dos movimientos consecutivos de ascenso, 90° por la επιστροφή-μετάνοια y los otros 90° por la providencia superior que se despliega en el tiempo escatológico, completando un círculo que envuelve al círculo cósmico que una vez completada su función cooperadora de la salvación, desaparece. Se explica de este modo la importancia que adquieren los datos astrológicos en documentos como el *Discurso sobre el Octavo y el Noveno* (Nag Hammadi Codex 6.6) y el *Pensamiento Trimorfo* (Nag Hammadi Codex 13), ver más abajo.

21 Cf. *Testimonio Verdadero* (Nag Hammadi Codex 9.3) 36.8–9; Plotino, *Enéadas* 2.9.15.23–25; *Evangelio de la Verdad* (Nag Hammadi Codex 1.3) 21.10–11; Clemente de Alejandría, *Stromateis* 3.30.1; Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* 1.11.1; Hipólito, *Elenchos* 5.6.4–5, etc.

escuelas que les atribuyen y ponen de relieve los diversos heresiólogos desde Justino de Roma, Ireneo de Lyon e Hipólito de Roma.²²

El gnóstico es “el que tiene el conocimiento,” porque ha pasado de la ignorancia al saber, de la tiniebla a la luz, lo que lo transforma: “Como sucede con la ignorancia de una persona, que una vez que conoce se desvanece su ignorancia, como se desvanece la oscuridad cuando aparece la luz, del mismo modo también se desvanece la deficiencia ante la perfección.”²³

Por supuesto, que este retorno o desocultamiento de la luz no sólo transforma, sino que asimismo posibilita la profundización de la naturaleza luminosa como una gradual transformación espiritual o iluminación progresiva de la intimidad reconocida, por ese motivo: “No sólo es el bautismo el que libera, sino también la gnosis” y los ritos de iniciación a partir del bautismo son inseparables del conocimiento en el ámbito inteligible hasta rematar en el seno paterno, la Barbelognosis que permite la pronunciación del Nombre indecible del Padre Uno al conocersele como él lo ha querido desde siempre.²⁴ Esta es también la razón por la que sostenían los gnósticos “amigos” de Plotino, que “Platón no había penetrado la profundidad del ser inteligible.”²⁵

Pero Jámblico tiene noticias de algo que Plotino asimismo sospecha, pero que no sabe explicar, que hay para los gnósticos una causa del descenso del alma y la caracteriza como: “un desvarío (παράνοια) o desviación (παρέκβασις) del alma.”

La erudición insondable del Festugièr quedaba perpleja ante ambas expresiones y sólo atinaba a decir que Plotino no registra este vocabulario en *Enéadas* 2.9.²⁶

B.A. Pearson más recientemente, advertido por M. Tardieu, se refería a esta alusión de Jámblico, señalando junto con otros argumentos la importancia que este maestro neoplatónico reviste para atar cabos sueltos en las vinculaciones entre los gnósticos y los pensadores neoplatónicos y viceversa.²⁷

22 Iniciando la línea cf. Justino de Roma, *Prima Apología pro Christianis* 26 y *Diálogo con Trifón* 35.6.

23 Cf. *Evangelio de la Verdad* 24.32–25.3. Ver asimismo 21.25–22.19.

24 Cf. Clemente de Alejandría, *Extractos de Theodoto* 78.2 y particularmente: *Testimonio Verdadero* 55.8–9 y 69.7–28; *Pensamiento Trimorfo* (Nag Hammadi Codex 13) 45.12–20 y 48.15–35; *Las Tres Estelas de Set* (Nag Hammadi Codex 7.5) 127.13–24; *Discurso sobre el Octavo y el Noveno* (Nag Hammadi Codex 6.6) 62.33–63.14; *Oración de Acción de Gracias* (Nag Hammadi Codex 6.7) 63.33–65.7.

25 Cf. *Enéadas* 2.9.6 y Porfirio, *Vita Plotini* 16.

26 Cf. Festugièr (más arriba, nota 4) 210, nota 2. Puede agregarse que en ninguna otra parte de sus lecciones. Lévêque ([más arriba, nota 3] 645, nota 3) remitía a *Enéadas* 2.9.10 que se refiere a la caída de Sofía y de sus miembros a causa de ella, pero no a la causa de ésta como un “desvarío o desviación” que es lo que Jámblico ilustra con exclusividad como fuente indirecta.

27 Cf. “Theurgic Tendencies in Gnosticism and Iamblichus’ Conception of Theurgy” en *Neoplatonism and Gnosticism*, R.T. Wallis y J. Bergman, eds. (Albany 1992) 267.

En el tema de la causa del traspíe de Sabiduría, sin embargo, hay una referencia desafortunada de San Ireneo que no sólo aleja de la letra de Jámblico, sino que asimismo ha sido motivo de desorientación para los intérpretes que han querido entender el motivo del desliz de Sofía.

Escribe San Ireneo que unos valentinianos dicen:

El Intelecto reflexionaba comunicar también al resto de los eones la grandeza del Padre, cuán grande e inmensa fuese su existencia y que entendieran de qué manera era sin principio, inabarcable e incomprensible. Pero el Silencio lo retuvo por voluntad del Padre, porque quería conducirlos a todos al pensamiento y al deseo de la búsqueda del mencionado Prepadre. Los demás eones igualmente, de modo parecido, de cierto modo deseaban pacíficamente ver al emisor de su simiente e informarse sobre la raíz sin principio. Pero se adelantó mucho el último y más joven eón de la Dodécada emitido por el Hombre y por la Iglesia, es decir, la Sabiduría, y experimentó una pasión sin la unión con su cónyuge, Deseado. Lo que había comenzado con los que estaban en torno al Intelecto y la Verdad, se concretó en ésta que cambió, con excusa por amor (ἀγάπη) pero habiendo sido por audacia (τόλμα), porque no tenía comunidad con el Padre perfecto, como la tenía el Intelecto. La pasión era búsqueda del Padre, pues quería, como dicen, comprender su grandeza. Puesto que no podía, por haberse lanzado a una empresa imposible, estaba en una lucha intensísima a causa de la grandeza del Abismo, de la inescrutabilidad del Padre y del amor (στοργή) hacia él, de modo que tendía a ir siempre más adelante por la dulzura de aquél, hasta que al fin habría quedado absorbido y disuelto en la sustancia total de no haberse encontrado con la Potencia que consolida y conserva a las totalidades fuera de la inefable Grandeza.²⁸

Los valentinianos de la noticia de Hipólito de Roma ofrecen el mismo contenido sobre el origen de la caída de Sabiduría, pero una versión diferente en la que no hay mención de la "audacia."²⁹

Los Extractos de Theodoto se refieren al mismo tema en relación con el conocimiento: "Pero el Eón que quiso captar lo que está sobre el conocimiento llegó a ser ignorante y amorfo. Por lo tanto produjo un vacío de conocimiento que es sombra del Nombre, que es el Hijo, la Forma de los Eones. De este modo el nombre particular de los Eones es la pérdida del Nombre. Así, pues, en el Pleroma, si existe unidad cada uno de los Eones tiene la plenitud propia, la pareja (συνύλη). Por esto dicen que cuanto proviene de la pareja es plenitud, pero cuanto viene de uno solo es imagen."³⁰

Estas explicaciones nos orientan mucho mejor hacia el contenido de la causa del traspíe de Sofía que las noticias explicativas de San Ireneo y que en confirmación el *Tratado Tripartito* como una respuesta reflexiva al alegato antignostico de Plotino, describe de este modo:

28 Cf. *Adversus Haereses* 1.2.1–2.

29 Cf. *Elenchos* 6.30.6–7.

30 Cf. Clemente de Alejandría, *Extractos de Theodoto* 31.3–4 y 32.1. Idéntica combinación de conocimiento y deseo voluntario se ratifica en las diversas recensiones del "Apócrifo de Juan," *Papyrus Berolinensis* 36.16–37.18 (= *Nag Hammadi Codex* 3.14.9–15.9 y 2.9.25–10.7).

Esto sucedió a uno de los Eones que intentó comprender la inconcebibilidad y darle gloria, y asimismo la inefabilidad del Padre, [y] era un Logos de la Unidad [y] era uno, aunque sin existir a partir del acuerdo de las Totalidades ni desde el que los produjo, pues el que produjo el Todo es el Padre. Porque este Eón estaba entre aquéllos a los que le fue dada la sabiduría [y] que existían previamente cada uno en el Pensamiento, puesto que porque ha querido ellos han sido producidos. Por esto recibió una naturaleza sabia; para examinar el orden oculto, puesto que es un fruto de sabiduría; porque la voluntad libre que fue generada con las Totalidades era causa para éste para hacer 76 lo que quisiera, sin ninguna restricción para él. Porque la elección (προχαίρεσις), entonces, de este Logos era buena. Una vez que se lanzó para dar gloria al Padre, aun cuando hubiera emprendido algo que superara su capacidad al querer producir un ser perfecto, a partir de un acuerdo en el que no estaba y sin poseer el control. Pues este Eón era el último al haber sido producidos para asistencia mutua y era el más joven de edad. Y antes de que engendrara algo otro para la gloria de la voluntad y de acuerdo, empero, con las [Totalida]des actuó irreflexivamente, por un amor (ἀγάπη) desbordante, y avanzó hacia lo que rodea a la gloria perfecta, porque no fue contra la voluntad del Padre que este Logos fue engendrado, es decir, que tampoco contra ella iba a avanzar. Pero el Padre lo había producido para que estas cosas que sabía que eran necesarias sucedieran. Pues ciertamente el Padre y las Totalidades se separaron de él, para que sea afirmado el límite que el Padre había establecido, porque éste no existe a partir de captar la inaccesibilidad, sino por la voluntad 77 del Padre, y además para que sucedan las cosas que han llegado a ser, para una organización (οἰκονομία) futura, pues no convenía que no existiera, en la manifestación del Pleroma. Por consiguiente no es conveniente censurar (κατηγορεῖν) el movimiento que es el Logos, sí[no] que es conveniente que digamos sobre [el] movimiento del Logos que es causa de una organización que ha sido destinada a existir. Porque, de una parte, el Logos se generó como ser perfecto, como uno [so]llo para la gloria del Padre, que lo ha querido, y estaba satisfecho con él, por otra parte, lo que quiso retener y alcanzar lo engendró como sombras, imágenes (εἰδωλον) y semejanzas, porque no fue capaz de sostener la visión de [la] luz, pero miró a la profundidad y dudó. A partir de aquí hubo una división y una desviación. De esta duda y división <nacieron> olvido e ignorancia de sí mismo y <de lo> que es. Pues su movimiento hacia arriba y su intento por comprender lo incomprensible quedó firme para él y estaba en él. Pero las enfermedades que le persiguieron cuando estuvo fuera de sí, han tomado nacimiento de su duda, es decir, <de que no fue capaz de aproximarse> a las glorias del Padre, aquél cuya eminencia es ilimitada.³¹

(*Tratado Tripartito* 75.19-77.33)

Este pasaje pertenece dentro del escrito a la sección que se ocupa de la “generación imperfecta del Logos.”³² La sección comienza ratificando la naturaleza del “tercer fruto.”³³

El adverbio de modo “irreflexivamente” (*Tratado Tripartito* 76.19) traduce la expresión parafrástica copta HEN OUMENTOČ MMEEUE, literalmente, “con grandeza mental,” “con mente señorial,” o si se prefiere, “pensando

31 Sobre nuestra traducción de éste y otros escritos gnósticos, cf. A. Piñero, J.M. Torrents, F. García Bazán, *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Escritos Filosóficos y Cosmológicos* (Madrid 1997).

32 *Tratado Tripartito* 74.18-80.11.

33 *Ibid.*, 74.18-22: “Porque los Eones, por otra parte, se han dado a luz de acuerdo con el tercer fruto por el libre albedrío de la voluntad y por la sabiduría con que los favoreció por su Pensamiento.”

poderosamente,” forma reflejada por la versión copta que parece haberse inspirado en *Respublica* 6.486a: μεγαλοπρέπεια διάνοια.

Es decir que el último de los eones, el Logos que es Sabiduría/Razón, avanza con mente libre de sujeción, porque su conducta es el resultado de un simultáneo acto libre de imprudencia que no refleja una realidad superior. La irreflexión o imagen vacía iniciada en un imprudente deseo (ἀσοφία) al que ella misma alienta con su vacuidad, lo ha llevado a sufrir un traspie (σφάλμα) origen de un cosmos fantástico e ilusorio, ya que al tropezar con el mismo obstáculo (σκάνδαλον) que ha generado, ha caído, se ha inclinado o doblado hacia adelante, debe recuperar su posición primera enderezándose (διόρθωμα) y con su actividad rescatar lo que le es propio y hacer desaparecer la causa y consecuencias de la caída que son “imágenes, sombras e ilusiones, faltas de logos y de luz, que pertenecen al pensamiento vano . . . son a partir de lo que no existió para volver de nuevo a lo que no existirá” (*Tratado Tripartito* 78.32–79.2). Todo esto ha seguido un proceso de rescate en el que los elementos en relación con las virtudes del orden pneumático, la potencia intelectual escindida del fundamento inteligible y la recuperación de la unidad eterna, para siempre sin posibilidad de ruptura o inamisible, es puesta al descubierto y con ello también el absurdo de la preocupación por el cosmos sensible y racional, pasajero por ser corrupto, surgido de un acto fallido que tan ridículo es sostener que ha sido creado como que ha sido fabricado.

Mientras que Plotino parece haber conocido ejemplares de la doctrina valentiniana sintéticos o mediocres,³⁴ Jámblico parece que en este punto clave para la polémica de los neoplatónicos contra los gnósticos, ya que se trata de la razón precósmica por la que se explica por qué: “el creador del mundo y el mundo son malos,” ha leído y comprendido un material más apropiado que le permite sintetizar la idea de la causa de la caída de Sofía y del descenso de sus miembros (= al descenso de las almas) con una precisión que completa a Plotino y corrige la imagen engañosa heredada a partir de Ireneo de Lyon al estar de acuerdo con las fuentes originales.

Es posible, por lo tanto, que la confrontación de ideas haya seguido con esta corriente del neoplatonismo en términos de diálogo, y que las distinciones entre ambas posiciones hayan ganado en claridad teórica mutua.

c) Jámblico

El filósofo originario de Calcis, como lo hemos visto, quiere facilitar una doctrina sobre el alma que supere a la poco clara de sus antecesores platónicos basándose en la tradición. Con este fin se afirma en la definición general de la sustancia del alma como “intermedia,” naturaleza peculiar en la que estriban las propiedades de sus facultades y actos, una vez que se atienda a los diferentes géneros de almas (universal y particular) y a sus clases (alma del universo y alma natural; almas divinas, demoníacas, heroicas y angélicas; almas de vivientes mortales). La

nitidez de la definición, por una parte, con el apoyo de la clasificación, por otra, le da una precisión a su tentativa con los que cree superar los ensayos bien encaminados, pero imprecisos de Plotino y sus seguidores. Al ingresar, pues, en el tratamiento de las diferencias sobre el descenso de las almas, escribe:

Plotino, Porfirio y Amelio sostienen que todas las almas a partir del alma hipercósmica se instalan en los cuerpos en las mismas condiciones (ἐπίσης). Pero de otro modo parece que el *Timeo* produce el primer plan (ὑπόστασις)³⁵ de las almas, puesto que el Demiurgo las distribuye a todas en relación con las familias superiores (κρείττονα γένη) y a través de todo el cielo y en todos los elementos del universo. Por consiguiente la siembra demiúrgica de las almas se dividirá de acuerdo con las divinas demiurgias y la primera procesión de las almas coexistirá, llevando ésta consigo lo que acoge a las almas: el alma universal, al mundo entero, y las almas de los dioses visibles, a las esferas celestes, las de los elementos a los elementos mismos junto a los cuales también han sido reunidas por la suerte las almas de acuerdo con cada sorteo individual, a partir de los cuales, pues, se realizan los descensos de las almas, diferentes de acuerdo con los diferentes sorteos, como lo da a entender claramente la ordenación del *Timeo*.³⁶ (Plato, *Timaeus* 377.11ss.)

Es decir que expansión cósmica y animación del universo coexisten, pero en un escenario que ofrece dos actos diversos: 1) se da el espectáculo total ordenado por el alma universal y dentro de este cuadro el que ofrecen las almas particulares superiores con sus facultades y conductas perfectas, las de las estrellas, las de los planetas y las de los seres encósmicos sobrenaturales (dioses, demonios, héroes y ángeles) y 2) con posterioridad llega el acto siguiente en el que las almas particulares de los vivientes mortales reunidas según la jerarquía que les ha tocado en suerte en los astros, comienzan su diseminación o descenso en el mundo sublunar, para permitir el despliegue vital del mundo visible natural según lo quieren los dioses.

Las almas están en cuerpos porque el Demiurgo, que capta la totalidad del mundo inteligible, las ha sembrado allí.³⁷ Pero la novedad de Jámblico en contraste especialmente con Plotino y sus seguidores, consiste en admitir que de acuerdo con la tradición registrada en el *Timeo*, es el Demiurgo el que ha distribuido previamente a las almas, con una jerarquía y orden que proviene de la divina voluntad de

35 Cf. H.G. Liddell, R. Scott, and H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, repr. (Oxford 1992) s.v., ὑπόστασις 2.3.

36 Sobre las familias superiores ver asimismo *De Mysteriis* 1.3, 4 (con la discusión sobre las distinciones lógicas), 8, etc. y ver F.W. Cremer, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich De Mysteriis* (Meisenheim am Glan 1969) 80 y nota 357. Jámblico interpreta al *Timeo* 41e-42a teniendo presente la lectura de Plotino, *Enéadas* 3.4.6.17-34, la que a su vez reinterpreta según las ideas que se sugieren en *De Mysteriis* 3.28.16-21 y 9.6. Es diferente la interpretación de J.F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul* (Chico 1985) 60-123, quien privilegia en su exégesis el fr. 85 del *In Platonis Timaeum Commentarii* de Proclo.

37 Cf. *Timeo* 41d-e y ver los frs. 34, 36 y 44 sobre Jámblico en el *In Platonis Timaeum Commentarii* de Proclo (ver *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, J.M. Dillon, ed. [Leiden 1973] 136-39 y 148-9). Sobre "elementos" como los astros, cf. *Oráculo Caldeo* 39 y ver G. Dellling, voz *stoicheion*, G. Kittel y G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 7.679-682.

distribución por él representada y no por la representación directa del alma,³⁸ por lo tanto, las formas de su descenso y retorno, el “camino hacia abajo y hacia arriba” con Heráclito,³⁹ no es simplemente el resultado de una cosmología basada en la contemplación, sino el origen de una cosmología que obedece al orden providente de la voluntad de los dioses, para que los dioses ofrezcan su profundidad invisible y estable como un espectáculo a través de las almas ordenadamente divididas en la procesión.⁴⁰ Por eso según que ellas acojan voluntariamente ese designio racional e intelectivamente no cognoscible, su descenso habrá sido espontáneo, siguiendo el movimiento de una procesión que es querida por el orden natural, o según que se reaccione contra él, ha sido forzado o no querido.⁴¹

Ahora bien, una vez que las almas se unen a los cuerpos hay que admitir como Plotino que en el caso del alma del universo el lazo es simple, pero que en los seres particulares es doble, porque el alma se ata a lo ya atado por la naturaleza, por eso cada alma dirige y actúa de acuerdo con su rango.⁴²

Este esquema comprensivo indicado explica también la diversidad de los descensos por los fines sotérico-cosmológicos, puesto que están al servicio de la recuperación del orden original: el alma desciende pura cuando viene a purificar, conservar y perfeccionar; no es totalmente impasible, si es para corregir al cuerpo y es impulsada a su pesar cuando es para castigo y juicio.⁴³ Fines, coherentemente, que están en correspondencia con las formas de vida anteriores al *primer encuentro*, porque se implantan impolutas las de aquellos que alcanzan nuevas iniciaciones, pero llenas de pasiones las carnales.⁴⁴

Y los modos de incorporación de las almas, bien sea en relación con el momento temporal o con la manera de ingreso a que obedecen, muestran también en

38 Sobre la siembra ver igualmente Numenio fr. 13 y Plotino, *Enéadas* 5.8.5. Jámblico distingue tres momentos conceptualmente diferentes: Alma como mónada imparticipada, firme en identidad y visión (fr. 54), Alma y primera procesión: “la primerísima entrada en el ser” (fr. 88.7—Hermias, *In Platonis Phaedrum Scholia* 69, 81, 84 y 85) y la que desciende en el mundo sublunar.

39 En relación con la importancia cósmica y ritual del fr. 60 de Heráclito. Cf. *Las Tres Estelas de Set* 127.20–21 y *Discurso sobre el Octavo y el Noveno* 56.14–22 y ver más abajo nota 44.

40 Contrástese con Plotino, *Enéadas* 3.8.7: “que las realidades que llegan a ser en cuanto son imágenes de los seres muestran que el que produce no tiene como fin, respecto de lo producido, las producciones ni las acciones, sino que produce la obra para ser contemplada.”

41 Cf. *ibid.*, 2.9.8.39–43 y ver Jámblico, fr. 88.

42 Cf. *De Anima* 379.12–25, ver *Enéadas* 2.9.7.

43 Cf. *De Anima* 380.6–14 y 454.10–22; 455.1–5; 455.7–12; 455.18–25 y 455.25–456.19; 456.22–28.

44 Cf. *De Anima* 380.19–29, de nuevo la distinción entre primera procesión y descenso sublunar. Sobre νεοτελείς, cf. fr. 7 (Hermias) y ver *Fedro* 250e, en el medio cristiano, G.W.H. Lampe, *Lexicon Patristicum* (Oxford y New York 1961, repr. 1976) 904–905. Se reactualiza el origen esporádicamente por la teúrgia—cf. *De Mysteriis* 1.12.21; 4.2 y la distinción de 5.15; ver más abajo, nota 63—hasta alcanzarse el origen primordial de los retornos cósmicos.

Jámblico una originalidad que depende de su entendimiento sistemático del alma y de sus diversas jerarquías. Por eso en cuanto al tiempo la incorporación es progresiva, pues de no ser así cualquier alma podría habitar en cualquier cuerpo. Es la madurez somática la que retiene su modo propio de vida.⁴⁵ Concordantemente la simbiosis señalada es la que reclama que las almas incorporadas se distingan por la forma propia como usan al cuerpo para cumplir sus funciones en el compuesto.⁴⁶

Obviamente siendo diferente la distribución de las almas en las familias superiores e inferiores, la posibilidad de convivencia entre las almas humanas y divinas durante el transcurso de los períodos cósmicos ofrecerá dificultades prácticas y de comprensión, pero no originalmente, por eso Jámblico resuelve el obstáculo ratificando la posibilidad de la convivencia como se da en el comienzo.⁴⁷

Por otra parte, el fenómeno de la muerte, la cesación y separación de la vida en el compuesto psicosomático del viviente mortal, es lógicamente para Jámblico indisociable del alma como inmortal, pero asimismo una consecuencia confirmatoria de su teoría general, por eso la preexistencia anímica independiente exige que cada alma con sus propias potencias recupere su lugar primero en las moradas astrales correspondientes, siendo, podría deducirse, la luna la residencia de la vida irracional particular.⁴⁸ Y es en esta reconquista paradigmática de la historia primordial del cosmos como viviente animado que debe cuidarse y conservarse como donación divina, en donde la enseñanza sobre el vehículo etéreo, exigencia intermediaria de un cuerpo sutil tanto antropológica como teúrgica que colabora en esta tarea, reclama sus derechos a la existencia permanente.⁴⁹

45 Cf. *De Anima* 381.6–14. Diversamente lo resuelve Plotino, al apoyarse en la visión borrosa de la naturaleza y el relajamiento de las capacidades anímicas en la existencia, lo que permite que un cuerpo de animal e incluso de planta pueda reclamar y albergar a un alma superior. Por eso admite la reencarnación entre los diferentes reinos, lo que Jámblico rechaza.

46 Aquí Jámblico ratifica la enseñanza general, cf. *De Anima* 382.11–16.

47 Cf. *De Anima* 382.18–24. Esta preocupación por la *politeia* está también presente en el *Tratado Tripartito* 59.11–16; 71.18–23, etc., ver F. García Bazán, “Voies de l'Ésotérisme Occidental: les Communautés Initiatiques Gnostiques et Hérmetico-Gnostiques,” *Politica Hermetica* 9 (1995), aunque en contraste Jámblico, como Plotino (cf. Porfirio, *Vita Plotini* 12 y *Enéadas* 1.2.1–2), han tratado de ofrecer una respuesta también immanente (ver D.J. O'Meara, “Aspects of Political Philosophy in Iamblichus” en *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods* [más arriba, nota 4] 65–73).

48 Cf. *De Anima* 384.19–28. Sobre la importancia de la luna como la residencia de las almas más próximas a la caída véase Plutarco, *De Facie* 942–943. También Dillon ha prestado atención a esta obra en relación con el *De Anima*, pero en otra dirección (cf. “The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory” en *The Rediscovery of Gnosticism*, B. Layton, ed., vol. 1 [Leiden 1980] 357–65). Cf. Proclo, fr. 70 de *In Platonis Timaeum Commentarii*.

49 Cf. *De Anima* 385.1–10. Sobre ἀγγελιόδης = ἀγγέλιον, cf. *Oráculo Caldeo* 157.

Finalmente, entonces, las explicaciones dadas acerca del retorno de las almas son como consecuencia de la doctrina de la esencia del alma y sus capacidades la imagen invertida de la enseñanza sobre el descenso y su ratificación.⁵⁰

Podría sostenerse, entonces, en la línea de relectura neoplatónica, que en tanto que para Plotino el movimiento anímico de descenso y ascenso se justifica en la debilidad de visión de la hipóstasis alma, como un Logos que dificultosamente capta la plenitud de la Prónoia inteligible, para Jámblico el mismo fenómeno se transforma, justificándose en la necesidad de respetar la intimidad inescrutable de una Providencia que es antes voluntad de donación plena que totalidad inteligible.

Jámblico y la Tradición Primordial sobre el alma: Plotino, los Gnósticos y los Oráculos Caldeos

Jámblico hace una referencia precisa a los gnósticos en *De Anima* 375.9, según se ha visto, aunque se pueden asimismo adivinar otras alusiones menos visibles en este escrito.⁵¹

B.A. Pearson en el trabajo anteriormente citado proporciona sugerencias en relación con el extenso fragmento del *Marsanes* (*Nag Hammadi Codex* 9) referente a las formas que adquiere el alma en su descenso y a los ritos acompañados de fórmulas orales y movimiento que permiten su ascensión. Esto parece una buena pista, pero ella reclama nuevas orientaciones.⁵²

Llama igualmente la atención que Dillon se refiera en varias oportunidades al lenguaje “gnóstico hermético” de Jámblico en la *Respuesta del Maestro Abamón a*

⁵⁰ Cf. asimismo nota 43 y *De Mysteriis* 8.8. Sobre el vehículo astral, cf. en general F. García Bazán, *El Cuerpo Astral* (Barcelona 1993) y en Jámblico en particular, Finamore (más arriba, nota 36).

⁵¹ Cf. *De Anima* 456.4–11. La distinción de dos tipos de teúrgia (cf. Smith [más arriba, nota 3] 92ss.) y los acentos polémicos recogidos en *De Mysteriis*, en donde también aparece la expresión “pleroma de los dioses,” puede haber tenido presente tanto el exclusivismo gnóstico rechazado por los neoplatónicos (cf. *Enéadas* 2.9.15) como la diferenciación establecida por el hermetismo gnóstico entre iniciación gnóstica y grados de iniciación pleromática (cf. *Discurso sobre el Octavo y el Noveno* 62.33–63.14: “Y el que no hubiera sido engendrado primeramente por Dios, llegue a serlo por las ‘Doctrinas generales’ (λόγος γενικός) y las ‘Detalladas’ (ἐξοδικός). El no podrá leer lo que hay escrito en este libro, aunque su conciencia esté pura en él y no haya nada que sea vergonzoso ni lo consienta; pero de acuerdo con los grados (κατὰ βαθμός) avanzará, entrará en el camino de la inmortalidad y de este modo ingresará en la intelección de la Ogdóada que revela a la Enéada.” Ver nota 56.

⁵² Cf. Wallis y Bergman (más arriba, nota 27) 263–66 y ver nuestra introducción a la versión española de este escrito. Si se tienen además en cuenta los progresos acerca del conocimiento de *Sobre la Escuela Pitagórica de Jámblico* (cf. D.J. O’Meara, *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity* [Oxford 1989]), no se ve claramente si la obra de Jámblico precedió al *Marsanes* o viceversa, lo cierto, sin embargo, es que el escrito gnóstico se incluye dentro de un grupo de obras sucesivamente redactadas y posteriores a *Enéadas* 2.9, que comprende el *Tratado Tripartito*, las *Las Tres Estelas de Set* y ella misma.

la *Carta de Porfirio a Anebon*, obra anterior al *De Anima*, sugerencia, además, que igualmente reclama una explicación.⁵³

Parece ser que Jámblico, igual que Plotino en *Enéada* 4.8, ha tomado los relatos verosímiles del *Fedro* y *Timeo* platónicos tratando de mostrar el fondo compatible de dos versiones aparentemente antitéticas. Pero lo que Plotino resuelve teóricamente y dentro de una tradición de exégesis restrictivamente helénica, Jámblico lo integra religiosamente ateniéndose a una tradición primordial universal. Entre ambos están los gnósticos que dan una solución teosófica justificada por la tradición adámica.⁵⁴

La biblioteca de Nag Hammadi nos ha ofrecido una interesante novedad en el códice 6, cuyos tres últimos escritos son hermético-gnósticos, con lo que se confirma que los gnósticos con anterioridad a autores eclesiásticos como Arnobio y Lactancio consideraron a las escrituras inspiradas por Hermes como gnósticas aplicando a la literatura hermética el mismo método de exégesis pneumática que les reprochaba Hipólito de Roma que aplicaban a otras escrituras religiosas.⁵⁵ Jámblico puede haber conocido este tipo de literatura hermético-gnóstica. El *Discurso sobre el Octavo y el Noveno*, por ejemplo, dice:

Porque veo, veo profundidades indecibles . . . ¿Cómo te describiré el Todo? Yo soy [el Inte]lec[to y] veo otro Intelecto que mueve al alma. Veo al que arrebató en un santo éxtasis . . . He encontrado el principio de la potencia que está sobre todos los poderes, el que no tiene principio. (57.31–58.13)⁵⁶

53 Cf. *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, ([más arriba, nota 37] 13) y su más reciente puesta al día en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, W. Haase y H. Temporini, eds., 36.2 (Berlin y New York 1987) particularmente 871 ss.

54 Sobre Plotino como exégeta, cf. *Enéadas* 5.1.8–9, sobre las *Las Tres Estelas de Set* ver 118.10–25 y notas 1 y 2 de nuestro comentario a la versión española. “Religiosamente” quiere decir en este caso: “retomar cuidadosamente” (Cicerón, *De Natura Deorum* 2.28.82), cf. F. García Bazán, “Religión” en *Enciclopedia Iberoamericana de Psiquiatría*, G. Vidal y otros, eds., vol. 3 (Buenos Aires 1995) 1560–73.

55 Cf. *Elenchos* 5.7.16 y ver M. Marcovich, *Hippolytus Refutatio Omnium Haeresium* (Berlin 1986) 37.

56 Véanse además *Discurso sobre el Octavo y el Noveno* 52.1–6; 55.24–56.22; 57.11–18; 60.17–61.17 con nuestros comentarios a la traducción castellana y véase Jámblico, *De Mysteriis* 5.26 (sobre los grados de la oración) y 8.1–3 (sobre la derivación divina) y ver nota 52 y más abajo nota 62. Sobre Jámblico y el hermetismo cf. G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Cambridge 1986) 131–41. Pero, en realidad, el vocabulario tan peculiar del *De Mysteriis* 8.1–3 que se suele vincular con Porfirio, *Historia de la Filosofía*, libro 4, fr. 18 (ver A.Ph. Segonds apéndice a Porphyre, *Vie de Pythagore* [París 1982] 193–4 y el esfuerzo desesperado de A.R. Sodano, *Giamblico, I Misteri Egiziani. Abammone lettera a Porfirio* [Milano 1984] 367–72), en relación con las entidades divinas superiores y su régimen de emisión, se ha desarrollado previa y originalmente entre los gnósticos. $\text{Ἀυτογενέτωρ ψ αὐτογέννητος}$ (= αὐτόγονος) y αὐτοπάτωρ , como imagen del Prepadre, cf. *Eugnosto el Bendito* (Nag Hammadi Codex 3.3) 75.3–7 (paralelamente, *Apócrifo de Juan* 34.8; 35.8; Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* 1.14.3), dice: “Se ve en sí mismo, como en un espejo, habiendo aparecido en su imagen en tanto que Padre en sí mismo (αὐτοπάτωρ), o sea, autoengendrador (αὐτογενέτωρ) y Enfrente de la vista (ἀντωπός)” (ver asimismo 77.15: αὐτογέννητος). Προπάτωρ: “Prepadre (προπάτωρ), porque el Padre es el principio (ἀρχή) de lo que es manifestado. El es, efectivamente, el sin principio

El instrumento básico que Jámblico parece haber explotado racionalmente es el del esclarecimiento de la naturaleza de la noción del *metaxy* aplicado al modo de ser intermedio del alma, pero que excede a su realidad, puesto que se trata de una intuición fundamental para explicar la continuidad del dinamismo de lo real. No se trata de una intuición filosófica nueva, pues tanto Platón como Plotino habían tenido el concepto en cuenta en relación con la definición de lo demoníaco, pero sin extraerle las virtualidades que ofrecía para entender mejor los momentos del desarrollo de la realidad.⁵⁷

Los gnósticos clarividentes en éste como en otros aspectos del conocimiento, percibieron que no es posible que el Padre único se revele distintamente en el Hijo (= *Nous*), si previamente no le acompaña la Intención (= *Prónoia*, *Enthymesis*, *Énnoia*) de conocerse como Intellecto. La *Prónoia*, unión aperceptiva de voluntad y pensamiento, pero distinta del Padre, es cognoscitivamente preinteligible y posibilidad como Madre/Espíritu, de la autogeneración y regeneración del Hijo.⁵⁸

Las exigencias intelectuales de la procesión, προβολή o *prolatio* gnóstica, que exceden las condiciones de la *apórroia* plotiniana, se detienen correctamente en el límite de la esfera del *Pleroma* que se debe recuperar, puesto que los gnósticos entienden el conocimiento en principio transformador como la νόησις platónica, pero la gnosis final, lograda por los ritos secretos, es una ascensión o profundización de la plenitud que remata en la unión distinta de cada Eón en el seno paterno, que es como el Padre se quiere realmente conocer.⁵⁹

Jámblico parece haber admitido la condición impuesta por el pensamiento gnóstico de la importancia irremplazable del concepto de mediación para explicar el

(ἀναρχος), el Prepadre" (74.22–75.3)—siete paralelos en Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* 1.1.1; 2.1; 12.3 (*bis*), 12.4; 13.6; 14 (*bis*), que obviamente es "preexistente" (προόντος) e inengendrado (ἀγέννητος) (75.8–9). Pero asimismo es αὐτοφυής y αὐτόκτιστος: "Este es otro principio del conocimiento en relación con el Autoengendrado (αὐτογέννητος). El primero que apareció antes que el Todo en lo Ilimitado (ἀπέραντον) es autoconstituido (αὐτοφυής), Padre autocreado (αὐτόκτιστος), pleno de irradiante, inefable luz" (76.13–19) (cf. con *De Mysteriorum* 1.3 y *Oráculo Caldeo* 39: αὐτογενέθλος). Desde luego lo que explica Damascio en *De Principiis* sobre los dos unos y el todo inteligible, expresando lo mismo, está despojado de compromisos terminológicos y es así más artificial (cf. L.G. Westerink y J. Combès, *Damascius, Traité des Premiers Principes*, vol. 2 [París 1989] 1ss. y 25 y 27–28). La importancia que asimismo se da en el *Discurso sobre el Octavo y el Noveno* a la astrología y en otros escritos, como el *Pensamiento Trimorfo* anunciando la conclusión próxima del mundo señala asimismo interesantes semejanzas.

57 Cf. Platón, *Banquete* 203e–204b y Plotino, *Enéadas* 3.5 y *De Mysteriorum* 1.5 (16.5–17.20) y 5.18, en relación con la teúrgia. La preocupación en relación con los dioses ya está en Platón, *Leyes* 10 y *Epínomis*, como señala Steel (más arriba, nota 2).

58 Cf. *Pensamiento Trimorfo* que presenta precisamente a la *Proténnoia* o Preconocimiento del Padre, como triforme por sus tres poderes: el del ser que se quiere conocer, el del deseo de conocer y el del conocimiento del ser que se desea. Se trata de la tríada de la τριδύναμις del Pensamiento preinteligible que se encuentra en el *Apócrifo de Juan*, *Zostrianos*, *Las Tres Estelas de Set*, *Marsanes*, *Anónimo de Bruce*, etc. y en el escrito aludida como *Voz* en el silencio del Primer Pensamiento. Puede verse nuestra versión y comentario en español.

59 Cf. *Tratado Tripartito* 127.25–129.33 y relacionar con nota 51.

dinamismo ordenado de lo real, uno y distinto, y no simplemente uno y múltiple, pero habiéndolo generalizado a la totalidad de las esferas: trascendentes, encósmicas y cósmicas.

Todo plano de lo real filosófica y estáticamente considerado, como integración estable del ser, el conocimiento y la vida, va precedido por un momento precognoscitivo que lo anuncia en el descenso y es expectativa para el ascenso. El logro del pasaje o tránsito, entonces, no es tarea contemplativa, sino teúrgica, obra divina, porque es garantía y seguridad de lo que se espera, que aparece espontáneamente y no puede ser producto de la confianza del que espera, por eso es verdadera fe religante que el alma reactualiza por el ritual: mito, conducta y símbolo.⁶⁰ Éste sería el mensaje amplio del *De Mysteriis*.

Es obvio, que no obstante el estímulo gnóstico, Jámblico no podía compartir la consecuencia básica de su drástica teosofía, es decir, la repulsa del mundo y de su creador como un estado de corrupción, transitorio, originado en la caída de Sofía, pero tampoco, su otro extremo, la afirmación autosalvífica del *nous/pneuma* como el eje de la obra salvadora del Pleroma. Podía extraer, sin embargo, la lección del riesgo que representaban las posiciones híbridas de los platónicos que al sostener la presencia del *nous* en el alma eran partidarios de una antropología tripartita que orillaba el exclusivismo gnóstico, diluyendo la independencia del alma y sus acciones distintas dentro del eterno circular del mundo.⁶¹ Esta razón latente lo podría haber alentado a redactar un tratado riguroso sobre el alma basado en la definición de su sustancia, tarea filosófica anticipada por Aristóteles, pero en el cuadro de la tradición platónico-pitagorizante a la que aspiraba a dar carta de ciudadanía universal.

Los *Oráculos Caldeos* infiltrados en la tradición helénica le ofrecieron la oportunidad de adoptar los elementos valiosos de la enseñanza gnóstica en el plano trascendente tanto en el aspecto doctrinal como iniciático,⁶² al mismo tiempo que le facilitaron sugerentes indicaciones para su teoría sobre el alma.⁶³

60 Cf. *De Mysteriis* 1.21; 4.2 y cf. Smith (más arriba, nota 3) 83ss. y G. Shaw, "Theurgy as Demiurgy: Iamblichus' Solution to the Problem of Embodiment," *Dionysius* 12 (1988) 37-59 y "The Geometry of Grace: A Pythagorean Approach to Theurgy" en *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods* (más arriba, nota 4) 116-37.

61 Cf. *Apócrifo de Santiago* (*Nag Hammadi Codex* 1.1) 11.35-13 e Hipólito, *Elenchos* 5.6.7ss.; Plutarco, *De Facie* 943a y ver O. Cattedra y F. García Bazán, "La Concepción del 'Camino de los Padres y de los Dioses' en la India Antigua y en el Mundo Helenístico," *Epimelia* 2.3 (1993) 32ss. y para Plotino ver más arriba nota 13 y, una vez más, Jámblico, *De Anima* 317.20-318.15.

62 Efectivamente en *De Mysteriis* las alusiones al alma no están bien desarrolladas (cf. 1.7.8.10; 2.7; 3.20.21; 4.13; 10.4-5) y el respeto por los *Oráculos de los Caldeos* (ver 1.1) y la teurgia queda confirmado. Cf. *Oráculos Caldeos* 1, 3, 4, 5, 16, 18, 20 (*bis*), 29, 30, 34 y 37 y Proclo, "Extractos Caldaicos IV" en *Oráculos Caldeos* 55-56, 57, 60, 61, 63, 64, 65, 66-67 y 118ss.

63 Cf. *Oráculo Caldeo* 39, sobre la siembra de Intelecto y el lazo de amor que une a los astros (στοιχία τοῦ κόσμου) a él. *Oráculos Caldeos* 42, 43 y 44, sobre el amor como lazo; *Oráculos*

Este nudo de influencias doctrinales en Jámblico, neoplatónicas, gnósticas y caldaicas, mostraría el espíritu de diálogo y la fecundidad que su ejercicio cumple entre grupos de una espiritualidad próxima, pero asimismo ratificaría la significación de los gnósticos para la historia de la filosofía, ya que los contactos históricos entre el gnosticismo y el platonismo, conflictivos o amistosos, no se redujeron a los solos testimonios de la polémica antignóstica de Plotino, sino que reclamaron respuestas gnósticas que llegaron a suavizar el trato en la primera etapa del neoplatonismo hierático y a confirmar también ecos de incompatibilidad doctrinal en Porfirio y Proclo.⁶⁴

Universidad Argentina J.F. Kennedy—CONICET

Caldeos 120, 158 y 193, sobre el vehículo astral; *Oráculos Caldeos* 110, 113, 130 y 164, relacionan el descenso del alma y la teúrgia; *Oráculo Caldeo* 153, sobre los teúrgos y la fatalidad; *Oráculo Caldeo* 111, sobre la unión con el Sol; *Oráculos Caldeos* 107, 108, 109, 112, 119, 125, en relación con la actividad teúrgica; *Oráculo Caldeo* 118, sobre el sueño; *Oráculo Caldeo* 157, el cuerpo como vasija (ver nota 49).

⁶⁴ Cf. Porfirio, *De Abstinencia* 1.113–118 (ver el comentario de Steel [más arriba, nota 2] 38) y Proclo, *In Platonis Timaeum Commentarii* 1.333.6–9 (cf. L. Brisson, “Proclus et l’Orphisme” en *Proclus Lector et Interprète des Anciens*, J. Pépin y H.D. Saffrey, eds. [París 1987] 90, nota 37 a continuación de A.J. Festugière).