

Simpatía cósmica en Jámblico

José María Nieva*
Universidad Nacional de Tucumán
Argentina

Fecha de recepción: 02/03/2021 | Fecha de aceptación: 30/03/2021

Resumen: El propósito del presente trabajo consiste en mostrar que Jámblico no hace un abandono total del horizonte filosófico en favor del religioso, como se ha considerado desde hace largo tiempo, sino que es un filósofo y hombre de dioses en la medida en que logra conciliar la fuerza de la reflexión teórica y las debilidades escatológicas del *lógos* griego con la eficacia salvífica de los ritos teúrgicos. Se pretende mostrar así, en esta conciliación, las alusiones al *Timeo* de Platón en el contexto de la especulación acerca del valor de los sacrificios cultuales.

Palabras claves: simpatía – sacrificios – teúrgia – hermetismo

Abstract: The purpose of the present work is to show that Iamblichus does not totally abandon the philosophical horizon in favor of that religious, as has been considered for a long time, but that he was a philosopher and a man of gods to the extent that he manages to reconcile the strength of theoretical reflection and the eschatological weaknesses of the Greek logos with the salvific efficacy of theurgical rites. It is intended to show, in this conciliation, the allusions to Plato's Timaeus in the context of speculation about the value of cult sacrifices.

Keywords: sympathy – sacrifices – theurgy – hermetism

Desde que Eric Dodds (1994) sellara su juicio lapidario diciendo que “el *De Mysteriis* es un manifiesto del irracionalismo, una afirmación de que el camino de la salvación no se encuentra en la razón, sino en el ritual” (p. 170), la figura de Jámblico de Calcis no ha dejado de atraer la atención de los estudiosos del neoplatonismo y de la Antigüedad Tardía tanto

* José María Nieva. Doctor en Filosofía. Universidad Nacional de Tucumán. Ha traducido *Proclo: Teología Platónica I-III* (Buenos Aires, Losada, 2016). Ha publicado varios artículos sobre neoplatonismo, entre los cuales, se destacan: “La tríada escatológica en el neoplatonismo tardío” (Eidos 22, 2015); “El estupor ante la belleza inteligible. Proclo o lo que nos constituye como seres humanos” (Cuadernos de Filosofía 64, 2015); “Epitediotês en Jámblico. Implicaciones psicológicas y teúrgicas” (Universitas Alphonsiana 32, 2017); “Proclo y las tres vidas del alma” en O. F. Buachwitz (org.), *Proclo. Fontes e Posteridade* (Natal, 2018). Es miembro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Neoplatónicos y de la Asociación Latinoamericana y Argentina de Filosofía Antigua. Ha obtenido una beca de movilidad docente en Université de Paris- Pantheon Sorbonne bajo la dirección de L. Lavaud (2014). Correo electrónico: jose_marianieva@hotmail.com

para rechazarla como para profundizarla. Rechazarla en cuanto teúrgo o teólogo que nada aporta a la racionalidad griega; profundizarla para comprender mejor la manera en la cual se imbrican la metafísica y la religión en su obra. La primera perspectiva esboza el juicio de una corrupción del racionalismo platónico y, en consecuencia, una actitud opuesta a la filosofía. La segunda, una profundización de la reflexión filosófica acerca del problema metafísico del descenso y salvación del alma, en cuanto “Jámblico exalta y defiende las tradiciones prístinas, donde, según él, está el origen de la riqueza impoluta, incluida la filosofía, que los dioses han dado al hombre” (Molina Ayala, 2012, pág. 5).

El propósito de las páginas que siguen se engarza en la segunda perspectiva debido a que considera que Jámblico no hace un abandono total del horizonte filosófico a favor de aquel religioso, sino que fue un filósofo y hombre de dioses en la medida en que logra conciliar la fuerza de la reflexión teórica y las debilidades escatológicas del *lógos* griego con la eficacia salvífica de los ritos teúrgicos. Se pretende mostrar así, en esta conciliación, las alusiones al *Timeo* de Platón en el contexto de la especulación acerca del valor de los sacrificios cultuales.

Después de haberse referido a la mántica o arte adivinatorio en el transcurso de libro III del *De Mysteriis*, Jámblico se concentra, en el libro V, sobre los sacrificios teúrgicos al describir un nuevo modo de llevar la presencia de los dioses a aquellos que les elevan oraciones o súplicas. Se trata de aquellos ritos que procuran la manifestación divina en el ámbito humano a través del uso de objetos o realidades materiales considerados aptos para la divinidad.

En efecto, el libro V de *De Mysteriis* tiene el tema de los sacrificios como eje de discusión, ya que hace hincapié en una contradicción presentada en la aporía de Porfirio; esta obra se ergue como una respuesta a los planteos reflejados por el autor en la *Carta a Anebo*. Dicha contradicción se apoya en que los dioses no pueden servirse de la materia.

Ahora bien, la estructura del libro V puede ser esbozada en tres partes de un valor o intensidad desigual. La primera, la más breve, es una introducción a la temática del libro, los sacrificios. La segunda parte aborda *in extenso* el tema de los sacrificios, en cuanto comprende veintiún capítulos de cierta complejidad argumentativa y expositiva. La tercera consiste solamente en el último capítulo, en el cual Jámblico trata el tema de la oración y su relación con los sacrificios, y parece subyacer aquí una cierta estructura triádica: los tres grados de la oración, las tres ventajas teúrgicas que de ella se derivan, los tres tiempos y las tres cualidades.

De la segunda parte nos interesa, de modo puntual, la noción de simpatía cósmica, puesto que hay pinceladas muy sugestivas que evocan con claridad el modelo cosmológico y demiúrgico del *Timeo* de Platón o, para expresarlo con otras palabras, una presencia singular de este diálogo platónico. Dicha noción aparece en el capítulo 7 del mencionado libro y Jámblico muestra, luego, su relevancia en el modo en el cual se resuelve la aporía al concebir la eficacia del sacrificio como debida a la simpatía teúrgica.

En los dos capítulos anteriores, el 5 y el 6, Jámblico ha planteado el objetivo de los sacrificios y el rechazo a toda concepción antropomórfica de estos para luego introducirse en la problemática de los mismos como causa de acontecimientos prodigiosos, pero no extraordinarios en razón de la simpatía cósmica.

En efecto, dice expresamente el filósofo de Calcis:

Este razonamiento requiere pues que nosotros expliquemos en qué sentido los sacrificios tienen una eficacia práctica y como ellos se vinculan con los dioses, causas primordiales de lo que deviene. Si decimos que en el universo, animal único y que tiene en todas partes una sola e idéntica vida, la comuniónde las potencias semejantes o el contraste de las potencias contrarias o alguna relación del agente con el paciente que mueven conjuntamente los elementos semejantes y afines, difundiéndose del mismo modo según la ley fundamental de la simpatía en las partes más alejadas como si fuesen cercanas, se dice así algo verdadero y de aquello que necesariamente acompaña los sacrificios, pero no se demuestra sin embargo el verdadero modo de los sacrificios. En efecto, la esencia de los dioses no está en la naturaleza

y en las necesidades físicas, sí para ser despertada por las pasiones físicas o por las potencias que se extienden a través de la naturaleza entera, pero que está limitada en sí misma, alejada de estas pasiones, ya que no tiene nada en común con ella ni por esencia ni por potencia ni por alguna otra cosa. (Jámblico, trad. 2013, DM 207, 7-208, 6).

Esta ley de la *simpatía cósmica* ya había sido expresada en algunos capítulos de los libros anteriores. Así, por ejemplo, en el capítulo 3 del libro I se dice:

Y si se piensa que algunos efluvios de los cuerpos celestes se dan en el aire, no se sostendrá una opinión extraña a lo que precisamente sucede en el arte divina. Además, la unidad y simpatía del cosmos y el movimiento simultáneo, como en un solo viviente, desde las partes más lejanas, como si fuesen cercanas, mandan desde los dioses a los hombres la procesión de estos signos, que primero a través de la bóveda celeste luego a través del aire aparecen a los hombres con la más grande claridad posible. (Jámblico, trad. 2013, DM I, 137, 19–138, 3).

y en el mismo capítulo señala que:

No es necesario decir ciertamente que la naturaleza, el arte, la simpatía de las partes que están en el todo como en un solo viviente tiene premanifestaciones recíprocas de ciertos hechos, ni que los cuerpos están tan conformados que unos y otros tengan presignificaciones. (Jámblico, trad. 2013, DM I, 164, 7–8).

Si volvemos ahora al libro V, encontramos que en el capítulo 10, después de responder a la objeción como señalábamos anteriormente, Jámblico dice que

por cuanto nos corresponde, nosotros aceptamos todo: los seres naturales, que se mueven como en un solo viviente, por aptitud o simpatía o antipatía, entendiéndolos como simples sujetos, los cuales tienen derecho y sirven a la causa del cumplimiento de los sacrificios; los démones y las potencias divinas terrestres y cósmicas, y los aceptamos como los primeros que se unen a nosotros íntimamente según nuestro rango. (Jámblico, trad. 2013, DM V, 210).

Ahora bien, a mi juicio, es altamente significativo o, para expresarlo mejor, es sorprendente sobremanera que en la edición italiana de la obra jambliquea se haya pasado por alto toda referencia posible a la impronta del *Timeo* platónico, así como una precisa referencia al tema de la simpatía cósmica de profundas raíces en la filosofía neoplatónica. En efecto, Sodano, el traductor de la mencionada edición, remite solamente en su nota a unas páginas del clásico libro de P. Hadot, *Porphyre et Victorinus I*; pero allí el estudioso francés describe la doctrina estoica de la *antakolouthía* de las virtudes, es decir, su mutua implicación o implicación recíproca y sus repercusiones en el platonismo medio y en Filón de Alejandría,

pero nada acerca de la simpatía cósmica (Hadot, 1968, pp. 239–244). Es cierto, no obstante, que el estudioso italiano ofrece algunas referencias a Numenio y Proclo, pero ninguna de valor para aclarar el tema que nos ocupa.

Por su parte, en la edición inglesa de la obra *jambliquea* tampoco se hace una explícita mención de la repercusión del diálogo platónico en este pasaje, ciñéndose solamente a observar, en la nota 293 de la página 237, que “esta es una pieza interesante del arte de cómo superar a otros que rechaza, o al menos pone en su lugar, la teoría de la simpatía cósmica adoptada del estoicismo, y en particular del estoicismo de Posidonio, por Plotino (cf. *Enn* 4.4.32), y suscripta por Porfirio” (Clarke, Dillon y Hershbell, 2003). Ninguna mención se advierte tampoco en la edición española de Ramos Jurado al mencionado diálogo platónico, el cual es muy escueto en sus notas al libro V para dejar abierta la investigación a futuros interrogantes¹.

En el ámbito de la filosofía neoplatónica no es posible hacer referencia a este tema sin pensar precisamente en Plotino, su vinculación con el estoicismo y sus posteriores repercusiones en los demás pensadores neoplatónicos, como tampoco soslayar cuánto el estoicismo debe a ese diálogo platónico en su concepción del alma del mundo y a su compleja teoría de la providencia divina. En efecto, en *Enéada* IV, 4 (28) 32, 4-22 el alejandrino afirma que:

Es, pues preciso dejar bien sentado ante todo que este universo es un animal unitario que abarca todos los animales que hay dentro de él (*Timeo* 30 d-31 a) y que posee una sola Alma que se extiende a todas las partes de él en la medida en que cada ser es una parte de él. Ahora bien, cada uno de los seres que hay en el universo sensible es una parte; y por su cuerpo, lo es totalmente; mas en la medida en que participa además del Alma del universo [...] Todo este ser unitario está, pues, en simpatía consigo mismo y lo está al modo de un animal unitario. Así que lo lejano está cerca como lo están, en un animal particular, una uña, u9 cuerno, un dedo y alguna otra de las partes que no son contiguas [...] y como el universo es un animal y está constituido en unidad, no hay parte alguna tan lejana localmente que no esté cerca merced a la predisposición natural del animal unitario a la simpatía. (Plotino, 1985, *Enn* iii, iv).

¹ Véase Jámblico. (1997), *Sobre los misterios egipcios*. Madrid: Gredos.

Respecto de este texto, Gary Gurtler (1988) observa que “la elaboración de la simpatía, sin embargo, muestra además el método de filosofar de Plotino, que toma prestado de las grandes tradiciones de la filosofía griega, pero hace cambios y adaptaciones necesarias para la consistencia de su propio sistema” (p. 92), para añadir posteriormente que

en este caso, él claramente toma el término estoico, simpatía, para completar la noción platónica que el universo es un único organismo vivo, según *Timeo* 30 d3- 31 a1. El cambio es simple pero radical: el materialismo estoico tiene que ser reemplazado por la inmaterialidad del alma platónica. Con esto realizado, Plotino puede adaptar el análisis estoico de la simpatía para explicar la caracterización elusiva platónica del universo como una única cosa viva. (Gurtler, 1988, p. 92).

En efecto, Plotino recibe del estoicismo la impronta de un universo organizado como un Todo vivo, marcado por una teleología, cuya alma material e inmanente es el verdadero principio organizador y del cual todas las partes se encuentran en una mutua simpatía conspirando a la unidad del Todo. Pero si bien él recibe benévolamente la idea de la simpatía del Todo consigo mismo, se aleja del estoicismo al entender que tal simpatía está fundada en la idea de una trascendencia. Para Plotino, en efecto, el Alma universal no causa el universo sensible como un organismo vivo sino porque contempla su organización ideal en el mundo inteligible. Dicho con otras palabras, él entiende que la simpatía mutua entre las partes del Todo es posible solamente por una Alma que trasciende el universo sensible.

El universo estoico es, en efecto, un ser vivo animado, tal como aquel del *Timeo* de Platón, es decir, un vivo que contiene en sí a todos los otros vivientes; sin embargo, no está hecho o fabricado, a diferencia de aquel de Platón, a imagen de un Viviente en sí eterno, de un Modelo a plasmar sobre un material caótico. Podría decirse que Plotino plantea al estoicismo la objeción de que la unidad del universo puede ser solo posible por una exigencia ontológica, la cual reclama un modelo trascendente que justifica la necesidad de su realización simpatética.

Podrá apreciarse entonces en el pasaje jambliqueo que citamos anteriormente un cierto eco de estas ideas plotinianas y las raíces filosóficas que lo animan. Esto hace pensar en la recepción y reelaboración de ciertos tópicos cruciales que configuran un pensamiento o, si se quiere, resemantizan algunos términos para esbozar una concepción diferente del mundo y de la vida y, con ello, de la vida del alma. Esta resignificación puede verse también, especialmente, en la estrecha relación entre filosofía y religión, en esa otra corriente espiritual de la antigüedad tardía como es el hermetismo.

En efecto, Garth Fowden (2018) observa respecto a la simpatía (*sympátheia*) que

una de las constantes intelectuales más fundamentales de los *Hermetica* técnicos —que juega también un rol importante en los textos filosóficos— es la idea según la cual todos los fenómenos, en el reino divino como en aquel de la materia, están vinculados entre ellos por las potencias o energías simpatéticas para formar un pléroma, es decir, una totalidad. Es una idea que viene muy fácilmente al espíritu de cualquiera que reflexiona sobre lo que lo envuelve —basta, por ejemplo, observar la relación que existe entre el sol y el crecimiento de las plantas—; ella está presente en los sistemas teológicos y filosóficos más primitivos como los más sofisticados. En la antigua religión egipcia, ella se manifiesta a través del poder mágico expandido en el universo, y a través de las energías divinas —particularmente aquella del sol— que dan vida al mundo entero, representadas en la época Akenatón bajo la forma de rayos solares que se terminan cada uno por una mano abierta y que forman un círculo, en particular alrededor de la persona del faraón. En los filósofos griegos, la idea de naturaleza en tanto principio universal, fundada sobre las regularidades observables de los fenómenos naturales, era moneda corriente desde los presocráticos; la doctrina estoica de la simpatía universal es una elaboración relativamente tardía y sofisticada. La presencia de esta idea en los *Hermética* técnicos no es sorprendente. (p. 121-122).

Leemos, en efecto, en *Corpus Hermeticum* XVI:

Así pues, comenzaré mi discurso invocando a Dios, señor, creador, padre y envoltura del universo, aquel que en cuanto Uno es Todo y en cuanto Todo es Uno; no que el Uno se duplique, sino que ambos son Uno...así en efecto el Demiurgo, entiendo decir el sol, une conjuntamente el cielo y la tierra, mandando hacia abajo la sustancia y haciendo ascender la materia, trayendo hacia sí y para sí todas las cosas; luego, fuera de sí, da todo a todo y hace gracias generosamente de su luz. De él en efecto se difunden las energías buenas no solo en el cielo y en el aire sino también sobre la tierra hasta las más remotas profundidades y hasta el abismo...el sol es aquel que conserva en vida y nutre a toda especie viviente. Así el mundo inteligible envuelve el mundo sensible, lo construye colmándolo con la infinita variedad de las formas, también el sol, envolviendo todo lo que existe en el mundo, forma el volumen de lo que nace y lo hace fuerte...por eso Dios es padre de todas las cosas, el sol es el creador, el mundo es el instrumento de su actividad creadora. La sustancia inteligible gobierna el cielo, el cielo los dioses, los démones, a las órdenes de los dioses, gobiernan a los hombres... Dios

crea todas las cosas por sí mismo y todas las cosas son partes de Dios, y si todas son partes de Dios, Dios es todo. (Schiavone, 2010, pp. 265–275).

Ahora bien, ¿qué hay de común entre ambas formas de pensar? ¿Qué importancia posee el tópico de la simpatía cósmica en las filosofías religiosas de la antigüedad tardía? ¿Cómo comprenderla en Jámblico y también en el hermetismo? ¿Cabe decir que hay un suelo común de fuentes textuales, de pensamientos afines apoyados en el diálogo platónico que da origen a este tópico, diálogo que tiene otros temas fundamentales para ambas corrientes espirituales?

Jámblico es claro en el *De Mysteriis* cuando señala que el propósito de la obra es liberar al alma de los lazos del devenir, de los vínculos con la génesis, rescatarla de su vida errónea o carente de forma, es decir, de lo que se trata es de la salvación del alma. En esta liberación no es posible pensar el alma particular sin su relación con el alma cósmica o alma del mundo; o sea, en el proceso de retorno a su verdadera vida, vida intelectiva, y de unión con lo divino la transformación del alma es crucial. En este marco, puede decirse que se aprecia el vínculo entre simpatía cósmica y simpatía teúrgica. En efecto, desde las primeras páginas de su obra, Jámblico expresa el pensamiento que funda la praxis teúrgica como acto u obra divina, y ello por el principio que se expresa en una frase cargada de resonancias antiguas: “todo está pleno de dioses” (*DM* I 30,2). Él está convencido de que el rayo de acción de los dioses no se limita a las regiones superiores del universo, sino que se expande por todo el cosmos envolviendo también los planos más bajos de la realidad; la mencionada expresión corresponde a Tales de Mileto, según lo testimonia Aristóteles en su tratado *De anima* (I 5, 411 a 7).

La presencia total de lo divino en el mundo depende de que los seres superiores son causa de los seres inferiores y que, en cuanto tales, deben contener en sí a sus vástagos sin separarse de ellos (*DM* I 25, 15-26,13). No hay una oposición entre el ámbito divino y el ámbito humano, como si se tratase de una suerte de dualismo radical, como si los dos ámbitos no

tuviesen ninguna comunicación. Al contrario, Jámblico insiste precisamente sobre la necesidad de establecer una estrecha relación entre al ámbito de los seres cósmicos y aquel de los seres divinos que presiden el universo.

Cuando Jámblico, en consecuencia, dice que “todo está pleno de dioses”, quiere atraer la atención sobre esta simpatía cósmica o unión entre el plano natural y sobrenatural (*DM I* 17,9-21), que puede ser definida más propiamente como simpatía teúrgica por su vínculo con el ejercicio del culto. Puede entenderse además porque este tópico crucial se enmarca en una respuesta a la eficacia de los sacrificios frente a la objeción porfiriana.

En efecto, durante la realización del rito el teúrgo no hace otra cosa que poner en acto, si podemos expresarnos así, esta estructura relacional para poner de manifiesto en lo natural y en lo cósmico la presencia de lo divino. Por un lado, los dioses omnipresentes en la esfera cósmica, en cuanto causas que contienen a sus efectos, y, por otro, los seres cósmicos y las cosas naturales, al ser los continentes de las realidades divinas superiores, tienen la posibilidad de gozar de la presencia divina porque se hacen aptos para participar en ella. El culto teúrgico, fundado en la simpatía entre lo divino y lo humano, tiene la tarea de realizar esta unión estructural entre los dos ámbitos, al disponer al teúrgo a recibir las manifestaciones, las epifanías, las autofanías salvíficas y anagógicas de los dioses presentes en todo el universo.

No obstante, la posibilidad de atraer la acción divina en los planos inferiores de la realidad a través del ejercicio del culto comienza a esbozarse más como un descenso o abajamiento de los dioses hacia el cosmos, como un descubrimiento de su presencia continua y permanente por parte de los seres inferiores. En efecto, los ritos teúrgicos y su fundamento en la simpatía teúrgica son, respectivamente, los instrumentos y el soporte de la participación de los teúrgos en los seres superiores, que envuelven todo el cosmos. La capacidad de los

ritos teúrgicos de suscitar la intervención activa de los dioses depende de la comunicación existente entre el orden divino y el orden cósmico o humano, ya que sin esta relación no sería posible pensar la transmisión de la acción divina en el plano cósmico. La simpatía cósmica que hace posible la eficacia de la simpatía teúrgica permite comprender el porqué de la acción divina que se explaya en su manifestación en los símbolos divinos.

El *De Mysteriis* de Jámblico, entonces, responde a las críticas de Porfirio a fin de mostrar que la acción teúrgica no implica ninguna forma de amenaza o de constricción hacia los dioses, ni tampoco ninguna forma de contaminación de la pureza divina por parte de los objetos usados en los ritos o en las ceremonias litúrgicas; a este propósito el razonamiento de Jámblico se fundamenta en el hecho de que la acción divina en el culto está mediada necesariamente por los símbolos divinos. Estos son aquellas realidades que, por su propia naturaleza, tienen el poder de procurar la manifestación de los dioses en aquellos que los invocan. Estos símbolos son definidos como divinos puesto que son producidos por los dioses y se hacen presentes en el ámbito cósmico o natural para que a través de ellos los hombres puedan realizar los cultos místicos.

La respuesta de Jámblico, en consecuencia, remite a la simpatía teúrgica, esto es al hecho que todo el universo está permeado, invadido, penetrado por la presencia divina hasta, incluso, el ámbito de la materia, donde se encuentran objetos que pueden participar de lo divino y acogerlo, en cuanto contenidos por lo divino. Como lo menciona el mismo Jámblico, existe una cierta materia pura y divina, la cual es apta para revelar y recibir en su seno la presencia divina (*DM* V 232, 17). Los objetos sagrados, utilizados como símbolos divinos en los ritos teúrgicos, están plasmados precisamente por esta materia divina y por este motivo tienen un poder sobrenatural. El referir los símbolos a esta materia divina equivale a

confirmar que ellos son producidos y enviados por los dioses, ya que su materia pura es divinamente creada (*DM* V 232, 9-234, 12).

En consecuencia, los símbolos divinos son objetos y palabras caracterizadas por una afinidad o simpatía con los dioses, esto es por una connaturalidad con ellos y por su capacidad de recibirlas sin contaminar su pureza. En los ritos teúrgicos, la acción divina se desarrolla como reconocimiento de lo semejante con lo semejante, es decir, como una relación entre cierta materia pura y divina de los símbolos y los dioses, que en ellos reciben una imagen.

Ahora bien, respecto a esta materia pura y divina no puede soslayarse, en las palabras de Jámblico, una clara referencia al *Timeo* platónico, aunque ella se encuentre velada en el contexto. En efecto, dice el filósofo de Calcis:

Que no cause asombro si decimos que hay una materia pura y divina, pues, nacida también ella del padre y demiurgo del todo, que posee la perfección adecuada para recibir a los dioses. Y al mismo tiempo nada impide a los seres superiores que puedan iluminar a sus inferiores y nada aparta a la materia de la participación en bienes mejores, de forma que cuanta materia es perfecta, pura y boniforme no es inadecuada para recibir a los dioses; puesto que era preciso que también lo terrestre en manera alguna estuviera privado de la comunión divina, también la tierra ha recibido de ella una parte divina, que es capaz de acoger a los dioses. (Jámblico, *DM* V 23, 232 15-233,10).

La expresión “padre y demiurgo del todo” no puede ser sino una referencia explícita a *Timeo* 28 c 3-4, pasaje en el cual Platón aborda la dificultad de referirse al hacedor del cosmos. Es cierto que en este diálogo no se afirma claramente que la materia sea una creación del demiurgo, ya que este trabaja sobre un material preexistente, así como no es claro tampoco que haya materia, pues Platón menciona un receptáculo (*hypodoché*)². Lo que importa señalar para el tema de estas páginas es la pervivencia o influencia de este diálogo en la concepción que se hacen los pensadores tardo-antiguos del cosmos como un ser vivo y

² Para este tema puede verse el artículo de Brisson, L. (2005). La théorie de la «matière» dans le *Timée* de Platon et sa critique par Aristote dans la *Physique*. En Viano, C. (dir.), *L’alchimie et ses racines philosophiques*. Paris: Vrin. Para la concepción de la materia en Jámblico véase Shaw, G. (1995). *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania: PSUP.

la íntima conexión entre todos ellos debido a la simpatía universal. Idea bien expresada en el diálogo platónico.

Señalemos, además, como lo hicimos anteriormente, que sorprende la ausencia de esta referencia en las ediciones mencionadas de la obra jambliquea, excepto en la edición inglesa, la cual nota a pie de página la impronta del diálogo al afirmar que dicha expresión “está tomada verbalmente de *Tim.* 41 a7 y *Pol.* 273 b, pero sustancialmente también de *Tim.* 28 c3–4 y 37 c7” (Clarke, Dillon y Hershel, 2003, p. 267, nota n.º 338). Esta resignificación en la concepción de la materia puede considerarse como una exigencia planteada por el mismo valor concedido a la teúrgia en la salvación del alma. Esta idea también estará presente en Proclo el cual, por oposición a Plotino, esboza una concepción más positiva de la materia. Proclo pondrá además nuevamente en valor el tema de la simpatía universal en su proposición 140 de los *Elementos de Teología* al reafirmar la presencia total de lo divino y la estrecha relación entre lo natural y lo sobrenatural, si cabe expresarse así, en un lenguaje marcadamente metafísico.

El mismo tenor de ideas puede apreciarse también en el hermetismo. En tal sentido, observa atinadamente Fowden (2018) que

la concepción que se hacían los hermetistas de la simpatía cósmica estaba ligada íntimamente a su demonología y a su astrología; ella estaba igualmente en la base de la espiritualidad filosófica del hermetismo tardío con su insistencia en la necesidad, para el alma, de sobrepasar el reino del destino antes de unirse a Dios. (p. 124).

¿Es una pura casualidad o un puro azar literario que este estudioso se refiera a la dimensión espiritual y religiosa del hermetismo como “*religio mentis*”, de igual modo que Henry D. Saffrey (1990, p. 216) se refiere a la espiritualidad de los neoplatónicos tardíos? A mi modesto entender, sospecho que tal sintonía puede apreciarse en la relevancia del tópico de

la simpatía cósmica, no bien atendida en las ediciones que hemos mencionado anteriormente y que aparece con cierta relevancia en el libro de Fowden.

Este mismo autor hace notar, también, que no se puede soslayar la mención de Jámblico en el libro VIII, 4-5 de *De Mysteriis* a la admirable concisión con la cual describe la “vía de Hermes”, la cual no es otra cosa que la vía de la inmortalidad; su fin es que el alma purificada se absorba en Dios, de modo tal que el hombre regenerado, al ser incluso un compuesto de alma y cuerpo, pueda, él mismo, ser llamado, a justo título, un dios, porque la divinización hermética es una cuestión privada que viene a recompensar un esfuerzo consciente y no meramente un rito de paso (Saffrey, 1990, pp. 169–170).

Jámblico se expresa del siguiente modo en dicho libro:

Los egipcios no dicen que todo es natural, pero distinguen de la naturaleza la vida del alma y la vida intelectiva, no solamente respecto al universo, sino también en el caso de los hombres; puesto más allá el intelecto y la razón por sí mismos existentes, afirman que son productos los seres del devenir...y esto los egipcios no lo hacen simplemente objeto de especulación teórica, sino que invitan a elevarse, mediante la teúrgia hierática a las esferas más elevadas, más universales, superiores a la fatalidad, hasta el dios y el demiurgo, sin servirse de la materia y sin otra ayuda que no sea la observación del momento oportuno (DM VIII, 4, 266, 10-267, 14).

Para Jámblico, en consecuencia, la eficacia del sacrificio es debida a la simpatía teúrgica, que es el resultado de la simpatía del dios hacia la creatura y de la voluntad del demiurgo conservada en la creatura. Mediante la simpatía teúrgica lo divino se comunica con lo humano, poniendo en movimiento todas las causas, bajo la dirección de la causa primera en razón, claro está, de que el universo es un viviente único que permea todo por la simpatía cósmica.

Referencias bibliográficas

- Dodds, E. (1994). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- Fowden, G. (2018). *Hermès L'gyptien*. Paris: Les Belles Lettres.
- Gurtler, G. (1988). *Plotinus. The Experience of Unity*. New York: Peter Lang.
- Hadot, P. (1968). *Porphyre et Victorinus I*. Paris: EA.
- Hermes Trismegisto. (2010). *Corpus Hermeticum* (Trad. Valeria Schiavone). Milano: Rizzoli.
- Jámblico. (1997). *Sobre los misterios egipcios* (Trad. E. A. Ramos Jurado). Madrid: Gredos.
- Jámblico. (2003). *De Mysteriis* (Trad. E. Clarke, J. Dillon y J. Hershel). Atlanta: SBL.
- Jámblico. (2013). *I Misteri Egiziani. A cura di A. Sodano. Testo greco a fronte*. Milano: Bompiani.
- Molina Ayala, J. (2012). *Racionalidad y Religión en la Antigüedad Tardía. Una introducción a Jámblico y a su tratado Acerca de los misterios de Egipto*. México: UNAM.
- Plotino. (1985). *Enéadas* (Trad. J. Igual). Madrid: Gredos.
- Saffrey, H. D. (1990). *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*. París: Vrin.

