


Jámblico y la filosofía como forma de vida

Jorge Benito Torres

Universidad de Valladolid, España ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.88605>

Recibido: 08/05/2023 / Aceptado: 27/11/2023

ES Resumen. La filosofía de Jámblico ha supuesto todo un reto hermenéutico para sus lectores. En concreto,

su concepción del *logos* y su epistemología se clausuran si no las atendemos desde ópticas respetuosas con las prácticas y pensamientos propios de la época y de la tradición de la que nacen. Algunos autores han invalidado precisamente la propuesta jambiliqueana al sostener que es una suerte de invitación al irracionalismo. Frente a tal lectura, autoras como C. V. Liefferinge se han apoyado en tesis presentes en la filosofía de P. Hadot para defender que es posible abrirnos a la concepción de filosofía de Jámblico a través de su defensa del ritual y del símbolo. Por ello, en el presente estudio indagaremos en esta idea a fin de iluminar los núcleos de sentido ocultos de la hermenéutica de la racionalidad que emanan de la obra de Jámblico. Para ello sostendremos que su filosofía es, ante todo, una defensa de una forma de vida racional que se puede rastrear en sus raíces platónicas.

Palabras clave: *catharsis*; filosofía; hermenéutica de la racionalidad; Jámblico; *logos*; teúrgia.

ENG Iamblichus and the philosophy as a way of life

Abstract. The philosophy of Iamblichus has been a big hermeneutic challenge for his readership. Specifically, his conception of *logos* and his epistemology cannot be understood if we do not approach them via lenses that do not contradict the practices and thoughts of the day and age and the tradition belong to. Some authors have in fact invalidated Iamblichus' proposal stating that it is a kind of call for irrationalism. In opposition to this reading line, authors such as C. V. Liefferinge have relied on thesis that are present in P. Hadot's philosophy in order to uphold that is viable to open up ourselves to the conception of Iamblichus' philosophy through his defence of the rite and the symbol. Therefore, in the present essay it will be investigated this idea in order to enlighten the hidden cores of sense of the hermeneutics of rationality, which emanate from the works of Iamblichus. For this, we will support that his philosophy is, primarily, a defence of a rational way of life that can be ascertain in his platonic roots.

Keywords: *catharsis*; hermeneutics of rationality; Iamblichus; *logos*; philosophy; theurgy.

Sumario: 1. Introducción. 2. La filosofía en disputa: un estado de la cuestión sobre la epistemología de Jámblico. 3. Jámblico y la filosofía como forma de vida. 4. Conclusiones. 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Benito Torres, J. (2024). Jámblico y la filosofía como forma de vida. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(2), 293-301. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.88605>

1. Introducción

Una de las tesis más célebres de los estudios contemporáneos de la antigüedad es aquella de Pierre Hadot que sostiene que la filosofía antigua se caracteriza ante todo por procurar una determinada «forma de vida» (Hadot 2006, 235-249). Gracias a esta incisiva lectura, la naturaleza performativa y práctica del conocimiento parecía ganar relevancia frente a las posturas más teorizantes, restituyendo el peso que la sensibilidad, la purificación de la comprensión y el saber simbólico tenían para los griegos. Hadot insiste en la importancia de atender

a la filosofía como un fenómeno vital e integral que acontece en la experiencia del filósofo. Por esta razón, el discurso filosófico y el lenguaje proposicional sólo podían comprenderse desde una disposición fundamental que los orientaba y significaba (Hadot 2006, 238).

A partir de esta tesis, se torna problemática la cuestión del carácter del conocimiento en el Neoplatonismo, corriente protagonista para el desarrollo del pensamiento occidental. En concreto, como señala Molina Ayala (2012), la filosofía antigua se malentiende si insertamos el pensamiento de

autores como Jámblico bajo dicotomías que les son impropias. Como veremos más adelante, una autora paradigmática dentro de esta línea de investigación es C. V. Liefferinge, una de las pioneras en los estudios contemporáneos de la obra de Jámblico. Liefferinge sostiene (en 1999) que es posible introducirse en el pensamiento del autor a través de la tesis de Hadot, que presenta a la filosofía antigua como una determinada «terapia del alma» (1999, 17). Por ende, la autora no vislumbra en la filosofía de Jámblico un ejercicio del irracionalismo, como señaló Dodds respecto al *De Mysteriis* (1997, 270) y como avaló posteriormente Armstrong (1987, 530). Jámblico sustenta así una aparente aporía en torno a la relación entre filosofía y teúrgia, relación que para Liefferinge viene a presentarse como un «instrumento de la recuperación filosófica y política del paganismo» (1999, 8). Nuestra filósofa dibuja de este modo un eje de ruta epistémico que toma como directrices principales a la racionalidad y a la invitación a una vida crítica, tal y como vemos en el *Protréptico* (*Protrep.* 5.5 o 13.7).

En el presente análisis, tomando como punto de partida esta hipótesis de lectura, indagaremos en la epistemología de Jámblico. Como veremos, la hermenéutica del *logos* supondrá una exégesis del alma misma (Hermoso Félix 2012), donde la vida sabia no consistirá tanto en un cúmulo de conocimientos teóricos o proposicionales como en una toma de disposición vital donde el saber práctico, el discursivo, la sensibilidad y la purificación de la comprensión permitirán al filósofo lograr un determinado «giro del alma» (*Plat. Rep.* 518d). Jámblico se insertará así en la tradición platónica defendiendo un estilo de vida puramente racional, por el que la búsqueda del conocimiento se verá comprendida también como una terapia de sí (*De Myst* I.12.15).

2. La filosofía en disputa: un estado de la cuestión sobre la epistemología de Jámblico

La cuestión de la naturaleza del conocimiento humano ha sido una constante no sólo en el propio desarrollo de la filosofía sino, a su vez, en las líneas de lectura que se han tendido entre ella y sus lectores contemporáneos. Lejos de toda duda, uno de los temas más controvertidos yace en la cuestión sobre el sentido del quehacer filosófico en el mundo antiguo y sobre el tipo de conocimiento que buscaba esta forma de vida. En este sentido, los siglos XIX y XX, entre otros, están llenos de genealogías y relatos que procuran dar cuenta de cómo una tergiversación de valor o del sentido de la filosofía gesta una decadencia de Occidente. El valor experiencial que aparenta esconderse de este modo en filosofías propias de la antigüedad tardía queda relegado a un ámbito de malcomprensión donde el pensamiento contemporáneo parece no poder llegar.

En lo referente a este tema, se torna capital la concepción de la racionalidad en el mundo antiguo y el sentido del filosofar no sólo como ciencia fundamental sino, además, como ejercicio espiritual (Hadot 2006). La tesis de Hadot es que la filosofía se perfilaba en el mundo antiguo como un entrenamiento anímico determinado donde esta se dibujaba como una suerte de terapia del alma. Así

comprendida, bajo esta concepción se hallaba una invitación a una toma de disposición específica, es decir, a la adopción de una *forma de vida*.

La comprensión de la filosofía en el Neoplatonismo lleva a cabo la tarea de adoptar el ejercicio espiritual mencionado. No obstante, esta corriente ha sido tan admirada como desprestigiada. En gran medida, la historia de este movimiento ha sido la historia de su olvido. Pese a ello, pocas corrientes tan complejas y sincréticas han influido tanto en la historia de nuestra cultura. Uno de estos polémicos autores ha sido, indudablemente, Jámblico de Calcis. El problema fundamental sobre el que orbita la filosofía de Jámblico es el de cómo, a través de la teúrgia, la filosofía platónica podía resignificarse frente a un mundo cultural que comenzaba a sucumbir frente al cristianismo. A causa de ello, en sus manos se dibujará una filosofía simbólica capaz de ensanchar los horizontes de comprensión del alma hacia su propio centro divino, restituyendo así el sentido de toda la filosofía antigua. El papel del símbolo o de la imagen será capital para dotar de sentido a la vida pagana frente al auge de las grandes religiones. Nuestro autor se retrotrae hacia un determinado saber ya dado y propio donde el símbolo ocupaba un lugar protagonista y donde, asimismo, el alma y el *logos* mismo del filósofo abrazaban una compleja hermenéutica de sí. El ejercicio que acontecía en el filósofo por mediación de lo simbólico guardaba un lugar central en la vida filosófica y religiosa (Benito Torres 2022). A partir de estas ideas, Jámblico elabora una hermenéutica de los cultos, ritos y filosofías paganas a fin de mostrar su importancia y vigencia en un mundo que parecía haber comenzado a olvidarse de ellos.

Sobre esta problemática, el célebre investigador Dodds señaló que «la última fase de la filosofía griega hasta muy recientemente ha sido menos inteligentemente estudiada que otras» (1928, 129). Dodds manifiesta así un prejuicio que se ha ido formando históricamente contra dicha corriente y que impide acceder a sus núcleos duros y dinámicas conceptuales a causa de considerarlo una *mística irracional*. No obstante, pese a señalar esta dificultad hermenéutica que se vierte sobre el Neoplatonismo, y pese a sus profundos estudios y admiración de la obra plotiniana, es el propio autor quien termina relegando a Jámblico a un ámbito de incomprensión por señalar que el *De Mysteriis* es el primer «manifiesto del irracionalismo» (Dodds 1997, 270). La razón que ofrece para sostener esta lectura es precisamente la constatación de que, para Jámblico, el alma es capaz de lograr a una determinada purificación o salvación mediante una serie de ritos simbólicos y no, únicamente, por medios intelectivos. Será Armstrong, sucesor del legado de Dodds, quien ubique a esta perspectiva bajo el manto de la teúrgia y argumente a favor de su precursor señalando el cariz mistificante de la propuesta de Jámblico (Armstrong 1987, 530). En última instancia, estos ritos teúrgicos que mediaban con los símbolos divinos son, para estos autores, prácticas que poco o nada tienen que ver con la vida filosófica racional. La tesis de Dodds y Armstrong es que la figura del teúrgo fue dejando de lado a la imagen del filósofo-pedagogo platónico precisamente por su capacidad de abrazar las cuestiones sobrenaturales y místicas, capacidad de suyo irracional (Armstrong 1987, 530). La experiencia

de lo divino que en Plotino se alcanza por vía intelectual que reemplazada por la teúrgia entendida como «conjunto de prácticas mágicas» (Armstrong 1949, 202). De este modo Jámblico aparece como un pensador próximo a la tradición platónica pero, a su vez, ajeno a toda ella. La desconexión histórica que se gesta a través de esta lectura entre Jámblico y el paganismo anterior parece invalidar los núcleos duros de sentido de su propuesta pese a que, como otros autores han señalado (Hermoso Félix 2012, 2014a; Shaw 1995, 229-236) y tal y como es apreciable tanto en sus obras, Jámblico se reconoce como un exégeta del pensamiento antiguo, especialmente de la tradición pitagórica, platónica y aristotélica.

Esta lectura contemporánea sobre la epistemología y la concepción de la racionalidad en la filosofía de Jámblico pivota sobre una dicotomía ajena, tal y como hoy la entendemos, al mundo antiguo. Dicha dicotomía se elabora con base en un concepto cerrado, proposicional y discursivo de la racionalidad, lo que hoy comúnmente denominamos «razón», y el conjunto de las demás potencias del alma incapaces de alcanzar a ese estatus epistémico. Estas facultades propias del *logos* son comprendidas por el lector contemporáneo como irracionales ya que, en esencia, trascienden o demarcan el propio ámbito de la discursividad. La antinomia «racional», entendido como ámbito de la filosofía, e «irracional», comprendido por Dodds y Armstrong como espacio de lo teúrgico, pasan a quebrar el concepto de *logos* propio del pensamiento de Jámblico y vierten a raíz de ello una serie de prejuicios hermenéuticos que invalidan su filosofía. Bajo esta lectura el saber simbólico queda completamente oculto e inoperativo para una visión racionalista.

Una de las autoras más eminentes que procuró elaborar una interpretación más respetuosa del pensamiento de nuestro autor fue C. V. Liefferinge, quien en su obra *La théurgie: des oracles chaldaïques à Proclus*, socava los pilares culturales que sostienen la bóveda del pensamiento de Jámblico. Esta exégesis demuestra, por un lado, que para Jámblico la actividad teúrgica implicaba una conexión clara con el ejercicio del *logos* y con un entrenamiento de una vida filosófica y, por el otro, que Jámblico no aceptaba aquellas prácticas «mágicas», «sobrenaturales» y «mistificantes» impropias de una concepción estrictamente filosófica. Ciertamente, en el propio *De Mysteriis* encontramos críticas contundentes por parte de Jámblico hacia aquellas prácticas que conciben que el teúrgo tiene la capacidad de incidir y cambiar la voluntad de lo divino (*De Myst* III.17.0-20 o III.27.48-60). Más bien al contrario, señala nuestro autor, la teúrgia sirve como puente entre una vida filosófica y una experiencia íntima y unitiva con lo Uno, entendido como centro de lo divino y origen de los dioses y de lo inteligible:

A partir de este dios Uno irradia el dios auto-suficiente, por lo que también es en sí padre y principio, pues él es principio y dios de los dioses, mónada a partir del Uno, anterior a la esencia y principio de la esencia (...) él es, en efecto, el ser que precede al ser, principio de los inteligibles... (*De Myst*. VIII.2.0-10)

En este sentido, se hace plausible la hipótesis de lectura de Liefferinge al afirmar la seriedad

y racionalidad de la práctica teúrgica y el modo en el que esta resignificaba los ritos paganos frente al cristianismo. La conexión entre la teúrgia y la filosofía, para esta pensadora, no se elabora entonces sobre una dicotomía entre lo racional y lo irracional sino, más bien, entre las modalidades de proyección del *logos* humano en dichas prácticas:

Así como la teúrgia, la filosofía es entonces un don divino del que el ser humano es beneficiario. Su diferencia es que, en la filosofía, los símbolos divinos están adheridos al lenguaje, mientras que en la teúrgia, se despliegan en las acciones. Estas consideraciones nos permiten entrever una nueva faceta de la integración, en la evolución del platonismo, sobre una filosofía religiosa teñida por la teúrgia, de corte neopitagórico, cuyo surgimiento lo situamos en el primer siglo de nuestra era. Por lo tanto, incluso dando primacía a la teúrgia, Jámblico está lejos de menospreciar a la filosofía. Él la toma en cuenta en el *De Mysteriis* para responder a ciertas inquietudes de Porfirio. Sostiene que le interesa «investigar filosóficamente» y refutar temas que «divagan de una manera erística». Esta es la posición favorable de la filosofía que no es incompatible con la valoración de la teúrgia, aunque ella sitúa al itinerario filosófico como intermediario entre la teúrgia y las formas inferiores del conocimiento.¹ (Liefferinge, 1999: 34-35).

Esta diferencia radica entonces en cómo el *logos* humano se vincula con distintos quehaceres y fines del conocimiento. En primera instancia, la filosofía es concebida como una hermenéutica de los símbolos divinos que basa sus esfuerzos en un refinamiento y una ejercitación del *logos*, a fin de facultar al filósofo de una capacidad noética (*noesis*) intelectual, unitiva y trascendente. La teúrgia se entiende entonces como un ejercicio capital donde los símbolos mismos se hacen manifiestos en la *praxis* del filósofo o del teúrgo. En la actividad teúrgica el alma se sitúa, por ello, allende la propia dimensión dianoética o discursiva del *logos* y, gracias a haberlo recorrido, ejercitado y recogido, se vincula con sus principios constitutivos, de suyo divinos. El saber simbólico es el encargado de lograr tal unificación desplegando en el alma un juego entre ella misma y lo divino. Sólo desde él es posible plantear una comunión con los principios de lo real.

La cuestión a la que nos enfrentamos no es, entonces, si esta práctica teúrgica es o no irracional en el sentido en el que hoy día lo comprendemos sino, más bien, en qué sentido esta actividad lleva a cabo una *praxis* determinada a través del propio *logos* y cómo este se significa en las acciones a través de los símbolos divinos. Liefferinge explica esta cuestión como sigue:

En definitiva, los tres dominios considerados por Jámblico, esto es, la filosofía, la teología y la teúrgia, están íntimamente articulados y pueden ser comprendidos del siguiente modo: la filosofía y la teología son dimensiones del *lóγος*, mientras que la teúrgia es situada

¹ Trad. mía.

en el ámbito del *Γέργον*. Lejos de rechazar a las dos primeras actividades, ellas son vistas como los aprendizajes necesarios previos a la teúrgia, la filosofía neoplatónica la considera entonces como el único camino para lograr la unión mística. (Liefferinge 1999: 35-36)

La centralidad de este trabajo radica entonces en ubicar a la práctica teúrgica no como una magia o arte de lo sobrenatural (como señalaban Dodds o Armstrong) sino que Liefferinge atribuye un rol muy específico en las actividades racionales e intelectuales. Esta centralidad puede ser desvelada sólo en la medida en que la autora ha sido capaz de elaborar una hermenéutica más responsable del *logos* griego. Como veremos más adelante, Liefferinge detecta en este una finalidad eminentemente terapéutica en términos tanto éticos (emancipación, liberación) como epistémicos (purificación de la comprensión y sensibilidad). La práctica teúrgica queda vinculada al *logos*, de este modo, desde una doble vertiente: por un lado, la teúrgia habilita al *logos* a recogerse hacia su propio centro a través del símbolo, por el otro, esta actividad se constituye desde el espacio de una determinada experiencia sobre lo divino. Esta experiencia, de suyo unitiva, colma al *logos* y a sus potencias y orienta al quehacer filosófico como una específica *catarsis*. En este punto tanto Hadot como Liefferinge convergen, señalando que:

En otras palabras, la purificación, la emancipación y la salud del alma, la unión con lo divino y lo demiúrgico se regresan como un *leitmotiv* en las finalidades que Jámblico atribuye a la teúrgia de los egipcios. Es necesario que este antiguo y sagrado pueblo, al que apela en una obra destinada a defender la tradición griega, aporte una garantía a su favor: al vincular los elementos griegos y orientales, el filósofo se hunde en una tradición antigua sobre la que toda la tradición platónica concuerda al respecto de su valor. Así, Jámblico logra afianzar la conexión entre Grecia y Oriente en su *De Mysteriis*. Esta es la verdadera originalidad de su itinerario... (Liefferinge 1999: 36-37)

El problema en el que nos insertamos es, entonces, el de cómo evitar proyecciones de sentido, a través de nuestras interpretaciones y traducciones, ajenas al propio marco constitutivo de filosofías como las de Jámblico. La distancia histórica y conceptual es evidente en esta problemática ya que no sólo percibimos una diferencia hermenéutica entre su visión de *logos* y nuestro concepto de razón sino que, además, nos percatamos de una experiencia de sentido que, colmando al *logos*, es capaz de lograr una hermenéutica concreta. ¿Cómo significar esta experiencia sin verter en ella nuestros prejuicios contemporáneos? Liefferinge señala una cuestión importante que otras especialistas como Hermoso Félix han trabajado y es, precisamente, la dificultad de traslitar nuestro concepto común de «razón» al concepto griego, específicamente tardo-antiguo de Jámblico, de *logos*. A este respecto, Hermoso Félix señala que:

Normalmente son dos los términos griegos que vienen a traducirse de este modo, de un lado el de *διάνοια* y de otro el más común de

λόγος. De los dos, el primero es el que mejor refleja el concepto de razón hoy vigente en tanto referido al ámbito predicativo y del razonamiento. éste es el término que elige Platón en la República para referirse a la facultad del alma que se ocupa de la “geometría y de las ciencias afines a ella”. No hemos de olvidar que la razón, en este sentido, se ubica ya desde la República platónica en un ámbito reducido de conocimiento que en ningún caso dará cuenta de la capacidad del alma para unirse al principio último de lo real (...) En cuanto al término *λόγος*, una de sus cualidades más características es precisamente su dinamicidad y su complejidad. Pues *logos* se refiere al ámbito del razonamiento y del desarrollo predicativo, pero, a su vez, éste es reflejo en el ámbito lógico de un desarrollo más originario propio del *logos*. Allá donde hay *logos* hay un desenvolverse, un desplegarse en la multiplicidad de aquello que la sobrepasa. (Hermoso Félix 2012, 37)

La hermenéutica del *logos* implica por ende una invitación a un modo distinto de visión, esto es, a una trascendencia epistémica del propio conocimiento discursivo. Si habitualmente el ser humano se instala en dicho pensar para relacionarse con el mundo, Jámblico sostendrá que solamente una purificación de estos niveles del *logos* conseguirá hacer que el filósofo comulgue con la sede misma de todas las potencias racionales y anímicas. La epistemología de Jámblico se desenvuelve a través de una hermenéutica del *logos* que confía en una purificación de cada nivel del conocimiento, de cada potencia del alma y cada capacidad psicológica del filósofo. De este modo, dirá Jámblico, «la unión activa no se genera nunca sin el conocimiento, si bien este no se identifica con aquella» (*De Myst.* 2.11.16)

En realidad, esta visión abraza un cierto optimismo metafísico que permite dar cuenta de una facultad humana capaz de unificarse con las propias potencias, dinámicas y principios de lo real, ya que ellas mismas residen en la proyección humana del alma². En otros términos, Jámblico confía en que lo divino ya se encuentra dado en la dimensión espiritual de la naturaleza. La función del símbolo será la de mediar entre este ámbito, lo que incluye a sus proyecciones fenoménicas, y los niveles más profundos de la vida espiritual e inteligible.

Por lo tanto, existe una relación capital entre el símbolo y el *logos*. La defensa de la vida filosófica llevada a cabo por Jámblico tanto en el *De Mysteriis* como en el *Protréptico* pone de relieve la importancia del *logos* en su filosofía, es ahí donde el discurso y el conocimiento dianoético ocupan un lugar específico y fundamental. Hermoso Félix explica a este respecto que:

El conocimiento que tiene lugar al nivel predicativo y del razonamiento, que corresponde a lo que hoy comúnmente entendemos por

² Este gran tema, de cuna platónica (e. g. *Plat. Timeo* 32c), atraviesa toda la deriva neoplatónica y permite trazar uno de los niveles más emblemáticos de su teoría del conocimiento: el conocimiento por semejanza entre el alma humana y el alma del mundo.

razón, no es negado en modo alguno, sino ubicado en un lugar concreto, a saber, aquél que compete al ámbito de lo humano en tanto ser que se mueve en el ámbito fenoménico. Lo que Jámblico viene a poner de manifiesto es que el ámbito predicativo y del razonamiento así como las facultades y potencias del alma relacionadas con esta capacidad no colapsan la capacidad cognoscitiva del alma ni son la cumbre del camino epistémico. El alma humana guarda en sí potencias cognoscitivas más altas desde las que se abre la posibilidad de un grado de comprensión más profundo de la realidad. (Hermoso Félix 2012, 32)

3. Jámblico y la filosofía como forma de vida

Como veíamos anteriormente, con la lectura de autoras como Liefferinge se abre la posibilidad de entender de forma contemporánea la epistemología de Jámblico desde tesis tales como las de Pierre Hadot, quien defiende que la filosofía era concebida en la Antigüedad ante todo como una «forma de vida» (Hadot 2006, 235-49). Dicha idea puede comprenderse en la medida en que se atiende a la filosofía no como una ciencia discursiva (tal y como hoy tendemos a comprender los saberes) sino más bien como una suerte de *ejercicio espiritual*. Mediante este ejercicio acontecía en el alma del filósofo una suerte de *catarsis* que reorientaba su manera de ser en el mundo. Esta perspectiva pone sobre la mesa la inviabilidad de comprender el conocimiento humano solamente desde su capacidad discursiva y garantiza una visión integral y holística del mismo. La meta de esta práctica espiritual era entonces una completa purificación de sí.

Grosso modo, tal y como señala Hadot, comprendida por consiguiente la filosofía no es otra cosa que una reflexión crítica sobre el modo de ser del filósofo, lo que pone de relieve la complejidad intrínseca de sus estados anímicos, psíquicos y vitales. En este ejercicio, el filósofo se pone en juego a sí mismo y su seriedad radica, entonces, en filosofar de forma tal que en vez de quebrarse sea capaz de reconciliarse con la dimensión más honda de su identidad. Esta tesis es bien recibida por Liefferinge y, de hecho, defiende que es la puerta de entrada hacia gnoseología de Jámblico, en la medida en que la filosofía antigua se concibe entonces como una determinada «terapia del alma» (1999, 17).

La naturaleza del conocimiento para Jámblico emana de una visión de la sabiduría y del comprender no sólo como ciencias sino, en primera instancia, como una forma de vida capaz de orientar al alma hacia la felicidad:

Ciertamente, existen también muchos usos del alma pero, por supuesto, el más importante de todos es lograr la plenitud del pensamiento (*ἡ τοῦ φρονεῖν ὁ τι μάλιστα*). Es evidente que el placer que se deriva de pensar (*φρονεῖν*) y contemplar (*θεωρεῖν*) es único o en especial procede necesariamente de la vida (*ἀναγκαῖον ἀπὸ τοῦ ζῆν εἶναι*). Como es sabido, la vida placentera y la alegría auténtica sólo las poseen exclusivamente o en un alto grado los filósofos. Pues la actividad de los pensamientos más auténticos (*ἀληθεστάτων νοήσεων*),

que se cumple mediante realidades superiores, que contiene constantemente la culminación acordada, es ésta también la actividad más eficaz de todas para la alegría (*εὐφροσύνην*). (*Protrep.* 11.10)

En el pasaje anterior vemos claramente cómo Jámblico esboza una unión semántica entre los términos de «vida» y «placer» a través de los términos propiamente epistémicos, tales como «usos del alma», «plenitud del pensamiento», «pensar», «contemplar», «pensamientos auténticos». La realización del pensamiento se halla así dada de antemano mediante una vinculación ontológica simple con lo divino, que constituye al propio pensar desde sus dimensiones más recónditas. Dicha vinculación es concebida por Jámblico como una constatación de una unión y realización ontológica, de ahí su cercanía lingüística con el término «alegría». La disposición que persigue dicha alegría y que permite, en ocasiones, experimentarla, es valorada por nuestro autor como una forma de vida filosófica. Este itinerario, por ende, no puede ser concebido como un ejercicio parcial, concreto y teórico sino que, más bien al contrario, tal tarea implica la totalidad de la vida del filósofo, invitando a una hermenéutica de las vivencias (Plot. *En.* VI, 9, 3, 45-50). La filosofía era concebida por consiguiente por Jámblico no como un saber teórico sino como una invitación a una determinada *praxis* racional, cuyo objetivo era primordialmente aspirar a una vida feliz. El método, el camino capaz de vehicular todos estos esfuerzos implicaba necesariamente una hermenéutica de sí y una purificación no sólo de las capacidades dianoéticas sino del conjunto del alma y del pensamiento.

Jámblico acoge en su propuesta la ética de corte platónico, también presente en autores como Plotino, e invita a adoptar una nueva forma de visión, capaz de conducir al alma humana hacia su origen divino. Como señala, esta unión está siempre contenida, es decir, siempre dada a la experiencia, y la tarea del filósofo no es otra que la de recordararla. Jámblico, por lo cual, concibe a la filosofía como una forma de vida que permite al filósofo reconocer sus dimensiones constitutivas y divinas. Esta conversión no tiene por objeto una huida del mundo sino, más bien al contrario, un reencuentro con la convergencia donde el mismo mundo habita. La teúrgia ocupa entonces un lugar privilegiado en la medida en que sirve de acceso al sentido oculto de los símbolos divinos dados en esta *praxis* vital. La conversión que viene dada a través de la contemplación y unificación con los niveles divinos del símbolo permite al filósofo percatarse de que lo divino se halla en él mismo:

Resulta evidente por los mismos hechos que la salvación de la que ahora estamos hablando es la salvación del alma: cuando, en efecto, el alma tiene felices contemplaciones, muta a una vida distinta, ejerce otra actividad y tampoco cree ser entonces hombre, con toda la razón. Con frecuencia, incluso, renunciando a su propia vida, toma a cambio la actividad beatísima de los dioses. (*De Myst.* I, 12.15-20)

De este modo, la teoría del conocimiento de Jámblico vincula estrechamente, en primera instancia, una criba de los modos opinativos habituales del

alma y, en segunda instancia, una contrastación de las creencias. En el terreno propiamente epistémico, la *diánoia* ocupa un lugar indudablemente importante, si bien siempre se ve interpelado por la actividad noética y las actividades divinas del alma. Así pues, la *noesis* supone para Jámblico el estado anímico y psíquico más elevado, de ahí la necesidad de ejercitar al *logos* a través de sus proyecciones dianoéticas a fin de habilitar un método, es decir, un camino, para la experiencia filosófica.

Esta cuestión es fundamental porque sitúa el ámbito propiamente epistémico no solamente en el desarrollo de las capacidades discursivas del alma sino también en su capacidad imaginativa, simbólica, intelectual y pasional. Estas funciones son fundamentales, más aún, si atendemos a la particular ontología de la imagen y metafísica de la luz que se desarrolla durante todo el Neoplatonismo, comenzando por Plotino (Hermoso Félix 2014b), llegando a Jámblico (Benito Torres 2022) y abriendo las puertas a la Edad Media. Tales ideas están claramente desarrolladas en el *De Mysteriis*, donde Jámblico afirma que:

Ella (la *fotagogía*) ilumina con luz divina el vehículo etéreo y brillante que envuelve al alma, de ahí que imágenes divinas se apoderen de nuestro poder imaginativo, puestas en movimiento por la voluntad de los dioses. Pues toda la vida del alma y todos sus poderes se mueven subordinados a los dioses, según quieran sus guías. Ello acaece de dos formas: o cuando los dioses están presentes en el alma o cuando hacen brillar sobre ella una luz, a partir de ellos mismos, que les precede; en ambos casos tanto la presencia divina como la iluminación son trascendentes. Ahora bien, la atención y el pensamiento del alma son conscientes de lo que acaece, pues la luz divina no les toca; por el contrario, la parte imaginativa del alma es inspirada por los dioses, pues no por sí, sino por los dioses se despierta a las diversas imaginaciones, cuando el hábito humano es completamente suprimido. (*Myst.* III, 14.11-27)

Estas valoraciones nos introducen a una comprensión del conocimiento humano desde una asunción de sus dinámicas más íntimas. En esta perspectiva el ámbito discursivo y fenoménico no es erradicado sino que a partir de esta hermenéutica, paulatinamente, queda orientado al quehacer que le es propio. La cualidad del alma de ser inspirada por los dioses, gracias a su poder intelectual, simbólico e imaginativo³, hunde sus raíces en una ontología de la imagen muy particular y específica

³ Jámblico distingue entre la imaginación producida por aspectos fenoménicos (un delirio, por ejemplo) de aquella dada mediante una inspiración divina (i. e. *Myst* III, 25). Es fundamental, por lo tanto, entender que dicha capacidad imaginativa ligada a la interpretación de imágenes y símbolos, suspendida en la dialéctica abierta entre *noesis* y *dianoia*, no es una apelación a un quehacer hermenéutico subjetivo y personal, sino una invitación a descubrir en la filosofía un saber intelectual propio de la imagen. Pero previo al desarrollo de esta tarea, Jámblico insiste en la necesidad de llevar a cabo un determinado giro del alma que oriente nuestra mirada. Aquí se encuentra la especificidad del problema al que nos enfrentamos en el actual estudio: el sentido de la forma de vida filosófica.

del Neoplatonismo. Dicha ontología comprende el ámbito de la imagen como ámbito propio del conocimiento (*εἰδησις*) de lo inteligible. La importancia del *Protréptico* se encuentra así en un doble nivel de sentido:

Por un lado, dicho conocimiento sólo puede lograrse mediante la adopción práctica de la forma de vida filosófica. Jámblico sostiene que «además de esto, ciertamente, por las singularidades de cada una de esas realidades, no sólo se aprende el conocimiento de la sabiduría (*εἰδησις τῆς σοφίας*), sino también la exhortación a ella.» (*Protrep.* 4.3) El conocimiento es comprendido de esta forma como la búsqueda constante de un diálogo espiritual entre al alma y aquello que la funda.

Esta búsqueda tiene, por lo tanto, un método práctico donde la mediación del símbolo ocupa un lugar privilegiado. Mediante la exhortación, el reconocimiento de lo simbólico como ámbito protagonista del rito permite a Jámblico abrir una veda comunitaria del quehacer filosófico. El papel de la comunidad como espacio participativo común juega en su filosofía un rol posiblemente mayor que en pensamiento de otros neoplatónicos. Así ha sido comprendido por grandes especialistas como García Bazán, quien afirma que: «la *gnosis* no es sólo especulativa y esfuerzo teórico y práctico de individuos guiados por la providencia, sino que es especialmente actividad gnóstica colectiva y conspiración de ritmo y armonía universal, rito de ascenso gradual que alcanzan pocos, viviendo vida de dioses, las almas teúrgicas, los teúrgos y sus iniciados.» (García Bazán 2000, 131). Esta apreciación también ha sido defendida por otros autores como Molina Ayala quien ha apreciado que el matiz específico de la propuesta jambliqueana radica precisamente en la idea de comunión que es capaz de lograrse mediante la forma de vida filosófica, tanto a nivel ontológico como social (Molina Ayala 2010, 141).

El ámbito del conocimiento queda orientado a un tipo muy específico de saber directo, simple, intuitivo e inefable sobre lo divino. Por ello, en este espacio, la *gnosis* y la *noesis* son determinantes. El ámbito del teúrgo queda dibujado de tal modo no solo sobre una vivencia trascendente sino que también se escorza desde la experiencia y reconocimiento de la alteridad constitutiva del símbolo. Pero esta alteridad no es comprendida por el Neoplatonismo como un cisma o una escisión inconmensurable, sino que se comprende el camino del símbolo como una apertura y reconocimiento de los niveles ontológicos que nos ligan a lo Uno. Esta función especulativa del símbolo es la que habilita al teúrgo a colmar su experiencia mediante la participación activa de los rituales, cuya función era eminentemente catártica. Sin duda alguna, en estas experiencias la capacidad noética e intelectual jugaba un papel determinante. Defender esta operatividad propia del rito, dando cuenta de su papel cohesionador, y mostrar la necesidad de emprender así una forma de vida filosófica son, a mi juicio, dos de los motores que inducen a Jámblico a elaborar una exhortación que invite a los lectores no sólo a conocer dicha disposición sino, además, a llevarla a cabo.

Estas reflexiones nos permiten repensar la relación entre *logos* y teúrgia como uno de los problemas fundamentales que nos dan un acceso posible

a la filosofía jambliqueana. En primera instancia, nos encontramos con que el pensamiento relacional, discursivo y geométrico encuentra su lugar dentro de una visión del conocimiento cuyo propósito no es otro sino la vinculación del alma con la simplicidad absoluta que la constituye:

Y si hay que decir la verdad, ni siquiera es conocimiento el contacto con la divinidad, pues el conocimiento está separado de su objeto por una cierta alteridad. Y anterior al que conoce, como distinto, a otro natural es *** la unión uniforme que nos liga a los dioses. No hay, pues, que transigir con que nosotros podamos admitir o no admitir este contacto, ni considerarlo ambiguo (pues está siempre en acto a la manera del Uno), y es indigno examinarlo como si fuera atribución nuestra aceptarlo o rechazarlo; pues estamos nosotros inmersos en la presencia divina y alcanzamos nuestra plenitud por ella y tenemos conocimiento de lo que somos en el conocimiento de los dioses. (Jámblico *De Myst.* I.3.0-20)

Una vez más, para Jámblico el objeto de adoptar la forma de vida filosófica, esto es, lograr la plenitud existencial y la alegría, viene mediado exclusivamente por el camino de la actividad epistémica. La presencia simple de lo divino en el mundo, dimensión desde la cual se constituye lo inteligible y lo fenoménico, garantiza no sólo la realización del conocimiento sino, también, la garantía de una integridad existencial y ontológica para el ser humano. El contacto con lo Uno, comprendido por Jámblico como una unión ontológica trascendente, es pues la base desde la cual brota, por así decirlo, el ámbito espiritual e inteligible, ámbito desde el cual nos constituimos en calidad de entes anfibios. De ahí que, pese a nuestra trabazón con lo sensible, al conocer lo inteligible y a los dioses, obtengamos el conocimiento de lo que somos.

La aspiración gnoseológica de Jámblico orienta su filosofía hacia el acontecimiento de una experiencia unitiva entre el alma humana y lo divino, experiencia que bien puede ser concebida como un «contacto» (ἐπαφή) que siempre se encuentra ya dado de antemano⁴. Lograr una hermenéutica del alma tal que esta unificación recobre su sentido es el objetivo de la filosofía neoplatónica, de ahí que su visión del conocimiento no sea «acumulacionista» sino más bien catártica.

No obstante, esta experiencia no sólo pone límites a la racionalidad discursiva sino que, a su vez, supone todo un reto noético para el alma en la medida en que determinadas las facultades y capacidades psicológicas, así como aspectos relativos a la individualidad y biografía del filósofo, quedan en cuestión⁵. La idea que defendemos es que la teúrgia no era concebida

por Jámblico como una *praxis* ajena al *logos* filosófico sino más bien como una práctica vinculada al mismo (Lieferringe 1999, 34-35). Aquí sin duda alguna, y con trarriamente a la tesis de Dodds y Armstrong, hay una clara ligazón intelectual y productiva entre el símbolo y el *logos* en la experiencia teúrgica.

Esta idea ha sido defendida por otros autores como, por ejemplo, Gregory Shaw quien ha sostenido (en 2012) que las actividades teúrgicas lograban una purga de la experiencia gracias a la purificación que allí acontecía de la *αἴσθησις*, esto es, de la percepción intelectual o de la sensibilidad. La experiencia estética y las sensaciones cobran por ello un matiz sumamente relevante si las vinculamos al rol catártico del *logos* en el alma. Dicho de otro modo, «para Jámblico la *aesthesis* es una función esencial del alma»⁶ (Shaw 2012, 101). En este sentido, nuestro especialista –al igual que otros como García Bazán (en 2000, especialmente 124 y ss.)– sostiene que Jámblico se reintroduce en la filosofía platónica y pitagórica recuperando la relación entre el discurso filosófico y la mistagogía propia de los símbolos divinos (2012, 91-92). Pero esta relación viene nada no ya como una ciencia teórica sino asumida como una determinada forma de vida⁷. Sólo la toma de disposición de esta garantiza en el filósofo el camino adecuado para que sea capaz de llevar a cabo una hermenéutica de los símbolos divinos.

El itinerario del *logos* se descubre de este modo como el más seguro del filósofo para lograr su propia *catarsis*. Dicha purificación atiende a la totalidad del alma y de sus facultades, así como a la disposición o proyecciones que ella mantiene con el mundo. En este sentido, repensar la función de la teúrgia como método capaz de lograr la experiencia de lo divino implica necesariamente que nos insertemos en una hermenéutica del *logos*, a fin de lograr comprender los aspectos que constituyen esta compleja relación. Molina Ayala insiste justamente en la idea de que la purificación es uno de los resultados fundamentales de la teúrgia (Molina Ayala 2010, 139). Si esta práctica suponía una actividad concreta y un uso específico del *logos* en la intermediación entre las acciones humanas y divinas, mediando a través del símbolo, la filosofía puede ser comprendida como el ejercicio necesario que la acompaña bajo la forma de una hermenéutica del *logos* en todas sus dimensiones (Lieferringe 1999, 35-36).

La terapia del alma no consiste, en este sentido, en un rechazo de alguna de las proyecciones del *logos*, por ejemplo, del pensamiento discursivo o de los aspectos fenoménicos del alma, sino en su ordenación y purificación. Sólo así, dirá Jámblico, la forma de vida filosófica recobra su autenticidad:

Así, pues, nada divino o bienaventurado tienen los hombres, salvo sólo aquello que merece un esfuerzo que reside en nosotros como componente de la mente y del pensamiento,

⁴ En las *Enéadas* Plotino suele utilizar esta metáfora para hablar de la experiencia unitiva. A menudo utiliza la expresión de un «contacto» (ἐπαφή) (*i. e. En.* V, 3, 10, 40) que liga ontológicamente las distintas hipóstasis. La idea central del neoplatonismo es que este contacto siempre está dado y la tesis de Jámblico es que no es competencia humana dudar sobre ello.
⁵ Este es un tema complejo al que invitan, precisamente, filosofías como la neoplatónica. Para más información véase Hermoso Félix 2022.

⁶ «For Iamblichus aesthesis is an essential function of the soul» (Shaw 2012, 101) Trad. mía.

⁷ «Therefore Iamblichus' spirited promotion of theurgy should not be seen, as some have argued, as an attempt to introduce something new to his tradition –for example, an effort to compete with Christianity– but rather to preserve something old, the integrity and sanctity of his received way of life» (Shaw 2012, 92).

pues esto es lo único que tenemos que parece ser inmortal y divino. Y en cuanto a poder participar de tal facultad, aunque la vida sea penosa y dura por naturaleza, sin embargo, está organizada de un modo tan agradable, que el ser humano parece ser un dios frente a todo lo demás. En efecto, «la mente en nosotros es dios», dijo Hermótimo o Anaxágoras; también: «La vida mortal forma parte de una divinidad». Dicen, pues, que hay que filosofar o decir adiós a la vida y salir de aquí, porque todo lo demás parece ser una gran tontería y necedad. (*Protrep* 8.8)

La filosofía aparece de tal modo como un arte del giro que es capaz de hacernos participar de la constitución divina del alma misma. En este sentido, más que una ciencia en sentido positivo, filosofar es una disposición, esto es, una forma de vida. Sólo desde esta perspectiva, dice Jámblico, «el fruto de la filosofía se otorga(rá) a cada momento» (*Protrep*. 2.3.20). El giro de la filosofía se entiende así como una suerte de *catarsis* y de liberación de los distintos modos de opinión y percepción del mundo en los que el alma misma se ubicaba a fin de lograr un conocimiento y una criba de la comprensión y sensibilidad. Siguiendo la estela platónica, Jámblico vincula los conceptos de sabiduría o comprensión y de vida feliz llegando a afirmar que la felicidad sólo puede lograrse mediante una toma de disposición de una vida filosófica (*Protrep*. 11.10).

Esta es, sin duda alguna, una clave de lectura que abre las puertas a esta compleja perspectiva. La hermenéutica que se nos ofrece ilumina una serie de conceptos que, como estamos viendo, se interrelacionan mediante el concepto de «vida». Esta forma de vida articula una noción anfibia del ser humano y tal mediación y dialéctica es una de las piedras de toque de su pensamiento.

Por un lado, la vida humana parece depender de una disposición crítica que nos ayude lograr una experiencia de plenitud. El concepto de felicidad o alegría que aquí maneja Jámblico tiene una impronta marcadamente platónica ya que, tal y como afirma, «la felicidad es una inteligencia y una especie de prudencia, virtud o, particularmente, alegría de todo esto (οὐκοῦν τὴν εὐδαιμονίαν τιθέμεθα ἥτοι φρόνησιν εἶναι καὶ τινα σοφίαν ἢ τὴν ἀρετὴν ἢ τὸ μάλιστα χαίρειν ἢ πάντα)» (*Protrep*. 12.2.1-3). La dimensión humana de la vida es, entonces, comprendida como un estado de conciencia fenoménico y dependiente, en última instancia, de aspectos finitos e individuales. En sus obras, Jámblico insiste en la necesidad de ejercitarnos en la filosofía para purificar y colmar de sentido esta condición. Sin embargo, este ejercicio se apoya en una segunda concepción de la vida que no desprecia la finitud humana, sino que la reorienta hacia un saber de su propia inmanencia.

Al igual que en la propuesta plotiniana⁸, Jámblico distinguirá un segundo nivel de la vida que se com-

prende como un determinado centro divino, desde el cual el ámbito fenoménico se significa. Así pues, «afirmando que los dioses identifican la vida placentera y excelente (ἡδιστόν τε καὶ ἄριστον) diremos toda la verdad (...) es necesario que los que quieren verdaderamente ser felices (βουλομένους ὄντως εὐδαιμονεῖν) elijan esta vida» (*Protrep*. 19.10-11). Este nivel ontológico sustenta la bóveda neoplatónica de la naturaleza y permite que el arte del giro tenga lugar en el alma del filósofo. Sólo desde el reconocimiento de su desfonde espiritual en lo divino el filósofo es capaz de aspirar a la sabiduría en la medida en que, en última instancia, esta se identifica con una vida divina. La felicidad (εὐδαιμονίαν) como tal sólo tiene cabida en el alma desde la ascensión de este centro vital.

Toda la hermenéutica que se ha ido dibujando en la filosofía de Jámblico abraza por lo tanto no sólo lo que podría considerarse una *hermenéutica de la racionalidad* sino que esta pasa a ser dependiente de una ascensión de que el objeto de la filosofía no es otra cosa que una *hermenéutica de la vida misma*. El conocimiento discursivo se torna entonces flexible y dinámico y se inserta de este modo en un esfuerzo constante por lograr una comprensión de la experiencia vivida. La filosofía se perfila entonces como una forma de vida que organiza los niveles del *logos* y tiende a un cuestionamiento crítico sobre el sentido de la experiencia. De ahí que Jámblico señale que el talante protréptico de su filosofía «se aproxima a la indicación de cómo se debe vivir (τὴν ὑφήγησιν τὸ πῶς δεῖ βιοῦν), y especialmente aclara que no están separadas las partes del discurso filosófico sino que todas están relacionadas entre sí (συνεχῆ)» (*Protrep*. 20.1).

La seriedad de la filosofía de Jámblico se nos muestra entonces sólo a partir de una hermenéutica respetuosa con su pensamiento. Lejos de las lecturas mistificantes o irracionistas, como veíamos anteriormente, únicamente una lectura que incida en los núcleos de sentido del autor nos permitirá elaborar una exégesis de su significación. En esta tarea, la filosofía se nos desvela entonces como un determinado ejercicio espiritual donde se lleva a cabo una dilucidación del sentido mismo de la vida y de las experiencias del filósofo. Podemos ver, entonces, como una puerta de acceso a la epistemología de Jámblico no es una ascensión de su pensamiento como un irracionismo sino, más bien, la valoración de que su filosofía orbita siempre en torno a la hermenéutica de la experiencia y de la racionalidad.

4. Conclusiones

Hemos visto cómo, para Jámblico, el conocimiento humano no puede ni debe estancarse en su facultad discursiva. Para Jámblico, al igual que para sus congéneres neoplatónicos, la naturaleza del conocimiento es eminentemente hermenéutica y aspira, a causa de su unión a lo divino, a una experiencia determinada que trasciende tanto a la facultad opinativa del alma como a la discursiva. Solamente la *noesis*, cumbre y sede de las potencias anímicas e intelectivas, permite

⁸ “Porque, en cuanto Viviente, es bello; la suya es una vida eximia; no le falta punto de vida; la suya no es una vida mezclada con muerte; allá nada es mortal, nada muere; ni tampoco es fantasmal la vida del Viviente en sí, antes bien, es la Vida primaria, la más nítida, con un vivir diáfano –como que es la Luz primaria– del que las Almas viven allá y del que se surten las que vienen acá (...) Y es que aun acá la majestad y la belleza

verdaderas están en la vida sabia, aunque la veamos borrosamente.” (Plot. *En*. VI, 6, 18, 10-25). Estas cuestiones son, sin duda, sugerentes, pero también es necesario reconocer el distanciamiento que Jámblico toma frente a Plotino. Para este tema véase García Bazán 2000.

dar cuenta de la simplicidad ontológica de lo divino. El saber simbólico ocupa de este modo un lugar protagonista en la epistemología de Jámblico y queda orientado a una dilucidación de las proyecciones del logos sobre la vida y experiencia del filósofo.

De este modo, frente a las lecturas que consideran a Jámblico un irracionalista, otras autoras como Liefferinge han defendido que la teoría del conocimiento de Jámblico puede ser leída como una invitación a una determinada forma de vida racional o, como diría Hadot, a un determinado ejercicio espiritual. En esta hermenéutica es donde podemos encontrar una ruta de acceso al corazón conceptual de la filosofía de Jámblico, lo que nos permite abrir y quebrar la visión de filosofía más allá del quietismo conceptual propio de nuestra época.

5. Referencias bibliográficas

- Armstrong, A. H., *An Introduction to Ancient Philosophy*. Inglaterra, Methuen & Co. Ltd. London, 1949.
- Armstrong, A. H., "Jamblique et L'Égypte" en *Les Études philosophiques* 4, 1987, pp. 521-532.
- Benito Torres, J., "Jámblico y la mistagogía de la mirada: hacia una ontología de la imagen" en *Análisis. Revista de investigación filosófica* 9, 1, 2022, pp. 29-49.
- Dodds, E. R., "The Parmenides of Plato and the origin of the Neoplatonic "One"" en *The Classical Quarterly* 22, 1928, pp. 129-142.
- Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional* (Versión de María Araujo), Madrid, Alianza, 1997.
- García Bazán, F. "Antecedentes, continuidad y proyecciones del Neoplatonismo" en *Anuario Filosófico* 33, 2000, pp. 111-149.
- Hadot, P. "La filosofía como forma de vida" en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. de Javier Palacio, Madrid, Siruela, 2006.
- Hermoso Félix, M. J., "Saber y razón en el Neoplatonismo: hacia una nueva comprensión de la filosofía de Jámblico" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 29, 1, 2012, pp. 27-44.
- Hermoso Félix, M. J., "Símbolo e intelecto en la filosofía de Jámblico: en torno a *De Mysteriis* 2.11.20-41" en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 47, 2014a, pp. 135-153.
- Hermoso Félix, M. J., "La filosofía de Plotino. Una metafísica de la imagen" en *Anales del seminario de historia de la filosofía* 31, 1, 2014b, pp. 11-27.
- Hermoso Félix, M. J., "Individualidad y conciencia en Plotino" en *Tópicos. Revista de Filosofía* 63, 2022, pp. 303-332.
- Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, introd., trad. y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid, Gredos, 1997.
- Jámblico, *Vida pitagórica. Protréptico*, trad., introd. y notas de Miguel Periago Lorente, Madrid: Gredos, 2003.
- Liefferinge, C. V., *La théurgie: des oracles chaldaïques à Proclus*, Liège, Kernos, 1999.
- Molina Ayala, J., "Teúrgia: camino de Jámblico a lo inefable" en *Diánoia* 55, 65, 2010, pp. 125-149.
- Molina Ayala, J., *Racionalidad y religión en la antigüedad tardía: una introducción a Jámblico y a su tratado Acerca de los misterios de Egipto*, México, Universidad Autónoma de México, 2012.
- Platón, *República*, introd., trad. y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988.
- Plotino, *Enéadas V y VI*, trad. de Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1998.
- Shaw, G., *Theurgy and the Soul: the Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1995.
- Shaw, G., "The role of aesthesis in Theurgy" en *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, ed. de E. V. Afonasin, J. M. Dillon y J. Finamore, Brill, Boston, 2012.