



El problema metodológico de la exégesis de las fuentes de la filosofía antigua: un caso práctico

María Jesús Hermoso Félix¹

Recibido: 9 de Noviembre de 2018 / Aceptado: 11 de Diciembre de 2018

Resumen. El presente artículo se centra en el problema metodológico al que se enfrenta el historiador de la Filosofía Antigua. Muchas veces no queda claro el método a seguir a la hora de construir una exégesis seria y rigurosa, máxime cuando nos encontramos una aparente incongruencia en el sentido de pasajes de un mismo autor. En estos casos, la imagen que tenemos del autor puede guiar de antemano el modo en que leemos sus textos, filtrando la significación de conceptos clave. Trataremos de acercarnos a la cuestión del método desde uno de los aspectos posibles, aquel que pone especial cuidado y otorga especial relevancia al estudio semántico-estructural del léxico. Pondremos como ejemplo un caso práctico referido al *De Mysteriis* de Jámblico.

Palabras clave: Exégesis, Método, Filosofía Antigua, Neoplatonismo.

[en] The methodological problem in exegesis of ancient philosophy sources: a case study

Abstract. This article focuses on the methodological problem facing the historian of Ancient Philosophy. Which method to follow when constructing a serious, rigorous exegesis is often not clear, especially when we find an apparent contradiction in the meaning of different passages by the same author. In these cases, the image we have of the author may guide in advance the way we read the texts, filtering the meaning of key concepts. Here we approach the question of methodology from one possible angle, with special care and particular relevance given to the structural-semantic study of the lexis. A case study based on *De Mysteriis* of Iamblichus is used here as an example.

Keywords: Exegesis, method, Ancient Philosophy, Neoplatonism.

Sumario. 1. Introducción. 2. Punto de partida: construcción del lenguaje filosófico. 3. Un caso práctico: el sistema de asociaciones-oposiciones en la formulación del pensamiento de Jámblico. 4. Conclusión.

Cómo citar: Hermoso Félix, M^a J. (2019) El problema metodológico de la exégesis de las fuentes de la filosofía antigua: un caso práctico, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 29, 175-184.

¹ Universidad de Valladolid
mjhermoso@fyl.uva.es

1. Introducción

Uno de los grandes retos a los que se enfrenta la filosofía a la hora de construir una exégesis válida de los textos antiguos es encontrar un asidero metodológico capaz de guiar un estudio serio y riguroso. Encontrar el rigor en el campo de la exégesis no es siempre una tarea fácil. En muchas ocasiones la imagen que tenemos de un autor puede guiar de antemano el modo en que leemos sus textos, filtrando la significación de conceptos clave. Cuando esto ocurre es muy difícil revertir la situación y abrir el espacio para nuevos marcos de interpretación.

Se trataría de encontrar un camino, un punto de apoyo que brindara la oportunidad, en la medida de lo posible, de recuperar los textos más allá de las proyecciones y prejuicios, muchas veces inconscientes, que rigen las traducciones y lecturas de los autores. Tal vez es esta una búsqueda ingenua y, en cierta manera, ilusa, quizá la barrera entre el texto antiguo y nosotros es infranqueable y este solo puede devolvernos lo que proyectamos en él de antemano.

Sabemos que los estudiosos de la filosofía antigua tienen que habérselas con problemas de todo tipo, empezando por los asociados a las lecturas de los diferentes manuscritos. Todos somos conscientes de que cualquier acercamiento conlleva inevitablemente una hermenéutica, que será tanto más competente cuanto más asuma su condición. La labor es ingente y en ella intervienen incontables variables.

En gran medida, todavía acusamos la carencia de un método riguroso que sirva de referencia y punto de apoyo a los intérpretes². A la hora de habérselas con textos tan alejados en el tiempo surgen aporías, paradojas y contradicciones que parecen, muchas veces, irresolubles. A partir de ahí, en ocasiones, se proponen hipótesis *ad hoc* que intentan salvar la contradicción que emerge atendiendo a aspectos tales como cuestiones cronológicas, psicológicas, etc. Pocas veces se dirige la atención a la posibilidad de que la contradicción sea no tanto hallada cuanto proyectada desde la propia exégesis.

Tener la oportunidad de apoyarnos en un método que ayude a identificar el sistema léxico en el que nos movemos es, las más de las veces, de vital importancia. Veremos cómo los sistemas léxicos en filosofía son inestables y lo que ello significa. Si no tratamos de proponer este estudio como punto de partida a la exégesis corremos el riesgo de proyectar sistemas léxico-conceptuales ajenos y que, tal como apunta Tomás Calvo, “no haya sido el intérprete el que se ha situado en la mentalidad o época lejanos sino que, muy al contrario, estos últimos hayan sido trasladados a la mentalidad del intérprete”³.

En el presente estudio trataremos de acercarnos a la cuestión del método desde uno de los aspectos posibles, aquel que pone especial cuidado y otorga especial relevancia al estudio semántico-estructural del léxico. Nos apoyaremos en la línea metodológica planteada por Tomás Calvo en el artículo citado⁴, a la que quizá no se ha concedido la relevancia que merece y que goza de una extraordinaria actualidad. Esta sería de gran ayuda para la resolución de muchos de los problemas de interpretación a los que se enfrenta el estudioso a la hora de tratar con los textos de filosofía antigua.

² Cf. Calvo (1971: 7).

³ *Ibid.*: 8.

⁴ *Ibid.*: 7-23.

No pretendemos reducir el trabajo de la exégesis a la aplicación del análisis semántico-estructural del léxico sino proponer este paso como una importante ayuda de cara a trabajar con rigor sobre los textos antiguos. Este instrumento puede contribuir, en muchas ocasiones, a enmarcar el problema de interpretación, allí donde surge, a través del estudio del funcionamiento del sistema léxico en un autor concreto, promoviendo una reflexión profunda y bien orientada acerca del significado del mismo en pasajes problemáticos.

2. Punto de partida: construcción del lenguaje filosófico

Un punto de partida a tomar en cuenta es que cualquier filósofo, y también los filósofos antiguos, construyen el lenguaje filosófico a partir de la lengua común⁵, tomando unos significados, renunciando a otros, procurando dar lugar a un espacio semántico adecuado para la interpretación filosófica. Nuestro trabajo es rastrear esta labor de construcción para intentar que haya un mínimo de proyección y un máximo de verdad en nuestra exégesis; un límite siempre ideal y nunca alcanzable.

En filosofía no existe la lengua científica; salvo en el campo de la lógica, no hay posible formalización del lenguaje ni delimitación cerrada de los significados, no nos movemos con signos técnicos, como diría Paul Ricoeur⁶, no hay significaciones unívocas y transparentes. Esto es lo primero que salta a la vista cuando nos acercamos al campo de la filosofía; pero, como venimos de señalar, cuando se trata de la filosofía antigua a ello se unen todas las problemáticas asociadas al estudio de lo que está muy alejado en el tiempo. Las imágenes construidas sobre determinados periodos de la filosofía, los estereotipos de los que es difícil sustraerse, no ayudan en esta labor. Por ello cualquier ayuda es poca a la hora de encontrar estrategias que orienten la hermenéutica del mejor modo posible. El estudio semántico-estructural del léxico puede brindarnos parte de esa ayuda.

A la hora de llevar a cabo la construcción del lenguaje filosófico a partir de la lengua común el filósofo dispone de diferentes mecanismos. No entraremos aquí a delimitarlos exhaustivamente sino a centrarnos en uno de los más significativos para nuestro análisis. Se trata también de uno de los más utilizados, señalado por Tomás Calvo siguiendo al profesor Adrados, y que es muy útil tomar en cuenta: se trata del proceso de neutralización⁷ presente de antemano en la lengua. Nos encontramos con un término que puede ser utilizado como término genérico, neutralizando algunos de sus rasgos característicos. Se generan así oposiciones inclusivas, como en el caso de la lengua castellana cuando el término “hombre” sirve tanto para designar inclusivamente al hombre y a la mujer, como para designar al hombre por contraposición a la mujer. Tendríamos que atender en cada caso al contexto para ver cómo se especifica el significado.

Se trata de la presencia de lagunas que el propio sistema léxico tiende a restaurar a través de esos mecanismos que hacen a la lengua profundamente viva. Esta inesta-

⁵ Violette (1994: 223).

⁶ Ricoeur (1965: 9).

⁷ Noción que utiliza Adrados para expresar la capacidad de la lengua para utilizar un signo “renunciando a que exprese uno de sus rasgos propios” (Rodríguez Adrados, 1969: 500). Este mecanismo de la lengua es fundamental en la construcción del lenguaje filosófico, como apunta Tomás Calvo (1971: 14). Este proceso responde al carácter dinámico del léxico que permite la actualización de unos significados, dejando latentes otros, en determinados contextos.

bilidad del sistema léxico pone de relieve su carácter dinámico, que funciona en un contexto estructural, dependiendo unos términos de otros en la delimitación de su significado, como veremos claramente en el caso práctico que proponemos.

Salvando las distancias, este sencillo ejemplo de la lengua común nos muestra un proceso a disposición del filósofo, por el cual este, buscando atender a la necesidad de designar un campo de experiencia, puede trazar sistemas complejos de oposición entre términos que hay que estudiar detenidamente en cada caso. Puede que el mismo término esté neutralizando ciertos rasgos característicos en algunos contextos específicos, trazando dinámicas de significación concretas. La comprensión de los sistemas de oposición y asociación que se abren en una determinada filosofía es un trabajo delicado. Muchas veces nos jugamos el caer o no en círculos viciosos de los que es muy difícil salir si no es recurriendo a consideraciones *ad hoc* que salven incongruencias determinantes en los textos. Cuando esto es así hemos perdido ya de vista el texto, y la exégesis se convierte en un ejercicio de ensoñación que trata de hacer casar lo que leemos con lo que esperamos leer.

3. Un caso práctico: el sistema de asociaciones-oposiciones en la formulación del pensamiento de Jámblico

Un caso especialmente paradigmático por la época en la que se incardina es el filósofo Jámblico, al que especialistas de la filosofía antigua enormemente competentes han tachado de irracional, siguiendo la estela de Dodds⁸. Esta tendencia ha venido a revertirse con estudiosos como Larsen o Carine Van Liefferinge, pero permanecen problemas de interpretación que parecen irresolubles.

Tomaremos como caso práctico la exégesis del pasaje 2.11.16 de *De Mysteriis*. Este complejo pasaje reza como sigue:

La unión teúrgica es infundida por la eficacia de aquellas obras que son inefables y que, por encima de toda intelección, son llevadas a cabo como corresponde a lo divino, así como por el poder de los símbolos silenciosos, comprendidos por los dioses solamente. Por ello, tampoco los llevamos a cabo con el pensar, pues, en tal caso, su actividad sería intelectual y producto nuestro (νοερά αὐτῶν ἢ ἐνέργεια καὶ ἀφ' ἡμῶν ἐνδιδομένη)⁹.

El análisis de este pasaje ha dado pie a gran parte de los especialistas de su obra a postular el carácter no intelectual del símbolo en el pensamiento de este autor. Estos dan por supuesta la simple y necesaria implicación “no intelectual/irracional” y, por tanto, la oposición excluyente “intelectual/irracional”. Según esta hipótesis se cumpliría en todos los casos la ecuación: si x es no intelectual, x es necesariamente irracional. En el caso del símbolo: este no es intelectual, luego es necesariamente irracional. No se entra a valorar la significación concreta del término νοερός en este

⁸ Cf. Dodds (1951).

⁹ [...] ἢ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία ἢ τε τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνον συμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεουργικὴν ἔνωσιν. Διόπερ οὐδὲ τῷ νοεῖν αὐτὰ ἐνεργοῦμεν· ἔσται γὰρ οὕτω νοερά αὐτῶν ἢ ἐνέργεια καὶ ἀφ' ἡμῶν ἐνδιδομένη.

La versión castellana de los textos griegos está tomada, con variaciones, de la traducción reseñada en la bibliografía: Ramos Jurado (1997).

contexto preciso y se excluye toda posibilidad de que algo pueda ser no intelectual en un sentido pero intelectual en otro, como veremos seguidamente.

Según esta interpretación, Jámblico habría perdido la confianza en el intelecto y habría propuesto un acercamiento a lo divino por vías no intelectuales, tratando de salvar la debilidad del intelecto humano respecto de lo divino. Pierre Hadot afirma tras citar el pasaje que: “Este texto de Jámblico muestra bien el super-naturalismo que invadió el platonismo tardío y que separa tan profundamente a Jámblico de Plotino y Porfirio”¹⁰. Saffrey, tras citar el mismo pasaje, añade: “Lo que quiere decir que, para Jámblico, la unión a la divinidad es un rito inefable donde no operan las fuerzas de nuestro espíritu, sino la acción de los dioses desencadenada por la manipulación de los símbolos”¹¹. Luc Brisson, por su parte, hace el siguiente comentario referido al mismo texto: “La verdad no puede ser alcanzada más que al término de una revelación que dispensan los dioses mismos, la cual aporta así un remedio a la debilidad humana”¹².

En el citado pasaje se aduce, efectivamente, que, si el carácter activo de los símbolos se realizara a partir del pensar, “su actividad sería intelectual y producto nuestro (voεpà και àφ’ ήμῶν ένδιδομένη)”. En principio, es lógico pensar que con ello Jámblico está negando el carácter intelectual del símbolo. El símbolo no estaría vinculado a la actividad del intelecto, pues en tal caso sería un producto nuestro. De ahí a postular la naturaleza irracional del símbolo hay un paso, que no parece descabellado dar. Además, ello casaría bastante bien con el estereotipo de una época en la que, en palabras de Saffrey, “renunciando al esfuerzo de la razón, se desea salir de la noche del espíritu a través de una enseñanza venida del más allá a la que no es necesario sino añadirle fe”¹³. Una época de angustia, afirma Dodds, en la que, súbitamente, un gran pesimismo y una gran impotencia se habrían apoderado de aquel orgulloso espíritu griego que confiaba en sus propias fuerzas para llegar a comprender la realidad. El proceso de ilustración que promovía la obra platónica se habría visto interrumpido en la obra de Jámblico, con su obsesión por el símbolo y el ritual y su renuncia al poder de la razón. Este representaría un punto de inflexión en el Neoplatonismo, que bascularía hacia lo irracional a partir de entonces.

Esta lectura del texto, arropada por todo un marco interpretativo, parece evidente que se debe a un presupuesto: la naturalidad con la que se asume, sin aristas, la oposición “intelectual/irracional”, de manera que se concluye que aquello que no es intelectual es anti-intelectual o irracional. Este sistema de oposición aparece como asumido de antemano y, en cierto modo, abrazado como evidente. Es una oposición que no encontramos tal cual en el texto, sino que actúa como filtro de comprensión a partir del que se asignan los significados a otras nociones determinantes en el pensamiento de Jámblico, como es la de símbolo.

De entrada, esta exégesis sería consistente y asumible a no ser por los grandes problemas de compatibilidad que suscita con otros pasajes. Estos pasajes parecen decir lo contrario de lo que leeríamos aquí, señal evidente de que algo falla en esta interpretación y en el sistema de oposiciones que plantea. Uno de estos pasajes es, sin duda, *De Mysteriis* 7.4.1, que nos presenta la naturaleza simbólica de los nom-

¹⁰ Hadot (1978: 717).

¹¹ Saffrey (1990: 168).

¹² Brisson (2002: 423).

¹³ Saffrey (1990: 164).

bres divinos: “lo que hay que retener en el nombre es precisamente aquella huella intelectual y divina, que constituye un símbolo de la semejanza divina” (“Ὅσπερ δὲ ἐστὶ νοερὸς καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικὸς χαρακτήρ, τοῦτον ὑποθετέον ἐν τοῖς ὀνόμασιν). En este pasaje lo simbólico queda asociado internamente a lo intelectual, por lo que, según la ecuación anterior, este pasaje dice literalmente lo contrario que *De Mysteriis* 2.11.16.

Ante esta situación tenemos dos opciones: o bien ponemos en entredicho nuestra exégesis y el sistema de oposiciones que manejamos, o bien tendemos a ignorar y a relativizar el texto que no case con nuestra hipótesis de partida. En el caso de Jámblico el problema se agudiza porque esta incompatibilidad vuelve a emerger de una obra a otra: el *De Mysteriis* leído bajo este prisma es incompatible con el *Protréptico*, donde encontramos una valoración incontestable de la filosofía.

En el caso de la incompatibilidad entre diferentes pasajes del *De Mysteriis*, la opción más frecuente es la de ignorar uno de los textos; el que peor encaja con la hipótesis de partida. En el caso de la incompatibilidad entre la orientación de las diferentes obras se propone una solución cronológica¹⁴: el *Protréptico* sería anterior al *De Mysteriis*; o bien cabe la solución por la que opta Des Places¹⁵, la de una supuesta doble personalidad de Jámblico. La solución cronológica no solventa el problema porque es muy difícil situar cronológicamente las obras de Jámblico y, en todo caso, el *De Mysteriis* parece ser una obra de juventud, redactada antes de la muerte de Porfirio¹⁶.

Frente a este problema de interpretación irresuelto podemos abrir otro camino metodológico: podemos emprender el estudio detenido del sistema léxico que está operando en los textos, trazar las estructuras de oposiciones y asociaciones que establecen los términos y observar la conformación del significado que emerge de estas estructuras. Se trataría de poner entre paréntesis nuestra hipótesis de partida y estudiar el texto desde sí mismo, poniendo atención a si responde al sistema de oposiciones que proyectamos sobre él o si acaso el sistema de oposiciones que desarrolla es diferente o más complejo. Cuando al leer un texto a partir de la simple contraposición semántica entre intelectual/ anti-intelectual o irracional los problemas hermenéuticos que emergen son inasumibles, lo mejor sería atender al texto, observarlo de cerca y ensayar otro sistema de oposición diferente, más refinado, más complejo.

3.1. Un sistema complejo de oposiciones

Resumiendo, nos encontramos con la siguiente situación: Las expresiones “intelectual y producto nuestro” (νοερά καὶ ἀφ’ ἡμῶν) e “intelectual y divino” (νοερὸς καὶ θεῖος) quedan ambas referidas al ámbito de lo simbólico en diferentes pasajes. La primera en *De Mysteriis* 2.11.16 y la segunda en *De Mysteriis* 7.4.1. En el primer caso, se indica que la actividad del símbolo no queda vinculada a lo intelectual porque, de lo contrario, sería producto nuestro. En el segundo caso, se afirma que lo simbólico, precisamente por su carácter divino, tiene un carácter intelectual.

Parece evidente que el problema fundamental que presenta la exégesis en este punto deriva de la comprensión de la significación del término “intelectual” en el

¹⁴ Cf. Dalsgaard (1972).

¹⁵ Des Places (1981: 337).

¹⁶ A este respecto, cf. Van Liefferinge (1999: 86).

pensamiento de Jámblico y en estos dos casos concretos que se refieren a lo simbólico. De cara a refinar esta comprensión, deberíamos empezar por revisar los sistemas de oposiciones que manejamos a la hora de leer los textos.

El término “intelectual” se está utilizando en dos sentidos que, aunque incluidos bajo el mismo término, se oponen en determinados contextos como este. Nos encontraríamos con un caso de oposición inclusiva del tipo al que nos referíamos al principio del artículo¹⁷. La oposición primaria que estaría rigiendo en estos pasajes no sería la de intelectual/irracional, sino una mucho más compleja que se despliega en el seno mismo del término “intelectual”. La oposición se establecería del siguiente modo: “intelectual y producto nuestro”/ “intelectual y divino”.

La noción “intelectual” en el pensamiento de Jámblico incluye los rasgos pertenecientes a ambos términos de la oposición, pero en cada contexto concreto tiene la capacidad de neutralizar un conjunto de rasgos, especificando su significado según dicho contexto. Su significado depende, entonces, de la estructura léxica en la que se engarza. No podemos dar por sentado un significado x de antemano y proyectarlo en no importa qué contextos.

Encontramos una estructura subyacente en orden a la cual el término “intelectual” (voερός) está especificando su significado. Este significado no está cerrado de una vez para siempre, sino que muestra un carácter dinámico intrínseco al que es necesario atender. Este carácter dinámico escapa, como decimos, a la simple contraposición semántica intelectual/anti-intelectual o irracional, para abrirse a una complejidad interna mayor, a la que podemos atender observando cuidadosamente la estructura léxica en la que se inserta en un contexto determinado.

El término que en cada caso se asocia a la noción de intelectual no es indiferente. La estructura “producto nuestro o humano/divino” está delimitando el carácter dinámico del significado del término intelectual. “Intelectual” no significa lo mismo en los dos casos y algo puede ser no-intelectual en uno de los sentidos e intelectual en el otro. Hemos de atender a la tipificación del modo de conocimiento que encontramos en cada uno de los casos.

En *De Mysteriis* 1.3.35-40 tenemos un texto especialmente significativo a este respecto:

El alma humana únase a ellos, según los mismos principios, por el conocimiento, sin perseguir, en modo alguno, por representación, opinión o silogismo, que tienen su origen en el tiempo, la esencia superior a todos estos modos <de conocimiento>, sino que se unirá a ellos con las intelecciones puras e irreprochables (καθαραῖς καὶ ἀμέμπτοις νοήσεσιν) que recibe de los dioses eternamente¹⁸.

En el texto Jámblico atiende a dos modos de conocimiento diferenciables, uno de los cuales se asocia a lo divino, precisamente el conocimiento intelectual que aquí se entiende como un conocimiento contemplativo capaz de vincular al hombre con la divinidad. Este modo de conocimiento trasciende los modos de conocimiento propios de lo humano, aquellos que son “producto nuestro”: la representación, la

¹⁷ Cf. *supra*.

¹⁸ ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ κατὰ τὰ αὐτὰ τῆ γνώσει πρὸς αὐτοὺς συναπτέσθω, εἰκασία μὲν ἢ δόξη ἢ συλλογισμῶ τινι, ἀρχομένους ποτὲ ἀπὸ χρόνου, μηδαμῶς τὴν ὑπὲρ ταῦτα πάντα οὐσίαν μεταδιόκουσα, ταῖς δὲ καθαραῖς καὶ ἀμέμπτοις νοήσεσιν αἷς εἴληφεν ἐξ αἰδίου παρὰ τῶν θεῶν, ταῦταις αὐτοῖς συνηρημένη.

opinión y el silogismo (εἰκασία μὲν ἢ δόξη ἢ συλλογισμῶ). Estos se presentan, sin embargo, como intelectuales en *De Mysteriis* 2.11.16 y asociados con el pensar (τῷ νοεῖν).

El conocimiento intelectual, que viene asociado al término *voερός*, la gran mayoría de las ocasiones en que lo encontramos en el *De Mysteriis*, se entiende como un conocimiento divino¹⁹: aquel que tiene lugar en orden a la semejanza y que trasciende la oposición propia de los modos de conocimiento discursivos. Jámblico se inserta aquí plenamente en el marco neoplatónico, donde encontramos el conocimiento propio del intelecto asociado a una actividad contemplativa que trasciende la discursividad. En este planteamiento, lo que podría llamar especialmente nuestra atención es que Jámblico tipifique un conocimiento de “intelectual (*voερός*) y producto nuestro”, utilizando esta noción para referirse al conocimiento discursivo.

Se hace evidente que el léxico referido a lo intelectual guarda una dinamicidad semántica que no podemos pasar por alto. Su complejidad interna se asienta sobre la complejidad del marco ontológico y epistemológico que queda tipificado en el lenguaje, a través de todos los recursos que el filósofo encuentra a su mano. Examinar la lógica interna que opera a nivel teórico justificando la plasticidad del léxico referido a lo intelectual nos llevaría muy lejos y no es asunto del presente análisis de carácter metodológico. Baste con señalar que en ella queda implicada la comprensión del alma como un elemento mediador entre lo sensible y lo inteligible: el *logos* del alma despliega lo inteligible, conformando las razones de todas las cosas. En este sentido, el *logos* del alma puede ser concebido como un intelecto particular o como un reflejo particularizador del intelecto, en el que encontramos una vertiente ontológica y una vertiente lógica. Esta última es propiamente nuestra, en ella se desenvuelve el conocimiento discursivo.

Para no traicionar la complejidad de la filosofía de un pensador y, lo que es peor, proyectar imágenes y estereotipos forjados de antemano, es muy útil identificar el sistema de oposiciones que despliega. En este caso, el texto que se ofrece como señal inequívoca de la irracionalidad del pensamiento de Jámblico, *De Mysteriis* 2.11.16, no se deja leer, sin enormes problemas, en esta dirección.

Esta sospecha de irracionalidad estaría basada en el carácter irracional de uno de los elementos centrales de su obra, de una de sus propuestas fundamentales: el símbolo. Sin embargo, esta interpretación no se sostiene si leemos con cuidado los textos. Como mucho, podríamos llegar a afirmar, sin contradicciones, que el símbolo es intelectual en un sentido, pero no intelectual en otro. Es decir, es intelectual cuando por intelectual entendemos un modo de conocimiento contemplativo que trasciende los modos discursivos de conocimiento. En cambio no sería intelectual cuando por intelectual entendemos el pensamiento ligado a la discursividad. Lo simbólico no se desplegaría en el marco de los razonamientos, los silogismos o las opiniones.

Pasar a afirmar a partir de aquí que el símbolo es irracional por pertenecer al orden del conocimiento contemplativo nos llevaría a tener que afirmar que todo conocimiento intelectual, contemplativo, es irracional, con todo lo que ello supone: considerar como irracional gran parte del pensamiento neoplatónico, su ámbito más medular y, con ello, una parte fundamental del pensamiento platónico, toda la referida al Bien y la Belleza.

¹⁹ Cf., por ejemplo, *Myst.* 10.1.8-19

Estaríamos ya en otro ámbito de debate que afectaría a todo el pensamiento de raigambre platónica: el debate que tiene que ver con el carácter irracional o no de la intuición. La discusión tendría lugar, según Trabattoni²⁰, entre “intuicionistas” y “proposicionalistas”, y en ella entraría de lleno la cuestión de qué significa pensar. No se trataría ya de la irracionalidad del pensamiento de Jámblico en relación al de Plotino, como propone Dodds²¹, sino que habríamos focalizado la problemática en otro orden completamente distinto.

4. Conclusión

El estudio detenido de los sistemas léxicos, de las estructuras de asociaciones y oposiciones que establecen los términos en un contexto concreto se nos brinda como una herramienta valiosa en la exégesis de los textos de la filosofía antigua. Toda ayuda es poca de cara a la comprensión de obras que están tan alejadas en tiempo, con todas las dificultades de interpretación que ello supone. Hemos procurado poner esto de manifiesto apoyándonos en un caso práctico.

Si tomamos en cuenta el carácter complejo y dinámico del léxico referido a lo intelectual, la oposición trazada en *De Mysteriis* 2.11.16 cambia de tono, se torna más sutil y compleja. La oposición entre intelectual/irracional, que gran parte de los estudiosos han visto en este texto, dando pie a establecer el carácter irracional del símbolo y, con él, el del pensamiento de Jámblico, se muestra como tremendamente problemática.

Un estudio detenido del sistema de oposiciones que encontramos nos permite afirmar que la oposición que rige en este texto no es el del conocimiento intelectual en términos genéricos y la irracionalidad del conocimiento simbólico, sino entre un conocimiento intelectual vinculado a la discursividad, que es “producto nuestro”, y un conocimiento intelectual vinculado a la contemplación, que se asocia a lo divino, en cuyo seno tiene cabida el símbolo. De ahí que Jámblico pueda afirmar simultáneamente, sin incoherencias, por un lado que “lo que hay que retener en el nombre es precisamente aquella huella intelectual y divina, que constituye un símbolo de la semejanza divina” (“Ὅσπερ δὲ ἐστὶ νοερὸς καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικὸς χαρακτήρ, τοῦτον ὑποθετέον ἐν τοῖς ὀνόμασιν, *De Mysteriis* 7.4.11), y por otro que “<los símbolos> tampoco los llevamos a cabo con el pensar, pues, en tal caso, su actividad sería intelectual y producto nuestro” (νοερὰ αὐτῶν ἢ ἐνέργεια καὶ ἀφ’ ἡμῶν ἐνδιδομένη, *De Mysteriis* 2.11.16).

El análisis detenido del léxico nos brinda un punto de apoyo para trazar el papel que juega el pensamiento Jámblico en la historia del Neoplatonismo, hallando uno de sus rasgos específicos en su tratamiento de lo simbólico como elemento que opera en el espacio propiamente intelectual. Es necesario prestar atención al carácter dinámico del léxico y a la lógica sistémica que guía su determinación semántica, para no sacar conclusiones precipitadas. El estudio detenido del léxico constituye una base útil e irrenunciable para el estudio de los textos antiguos. Los resultados que aporta, en la mayoría de las ocasiones, son solo un primer paso que plantea un reto al investigador: en este caso, el de desarrollar una exégesis que ponga de manifiesto la coherencia del pensamiento de Jámblico, aunque ello nos lleve a abandonar hipótesis largo tiempo sostenidas y a abrir nuevos marcos de interpretación.

²⁰ Para un desarrollo de esta cuestión, cf. Trabattoni (2006).

²¹ Dodds (1951).

Bibliografía

Fuentes

- Jamblique. Les Mystères d'Égypte*, (ed. y trad. Des Places, E.) Paris: Les Belles Lettres, 1966 (trad. castellana de Ramos Jurado E.A, Madrid: Gredos, 1997).
- Jamblique. Protreptique*, (ed. y trad. Des Places, E.) Paris: Les Belles Lettres, 1986 (trad. castellana, Pierago M., Madrid: Gredos, 2003).

Estudios

- Brisson, L. (2002), «Orphée, Pythagore et Platon. Le mythe qui établit cette lignée», en Th. Kobusch & M. Erler (eds.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, München-Leipzig: 415-427.
- Calvo Martínez, T. (1971), «Léxico y filosofía en los presocráticos», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 6: 7-23.
- Calvo Martínez, T. (1991), «Del símbolo al texto», en T. Calvo Martínez & R. Ávila (eds.), *Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación* Barcelona: 117-144.
- Clarke, E.C. (2001), *Iamblichus' De Mysteriis: A manifesto of the miraculous*, Aldershot.
- Dalsgaard, L.B. (1972), *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, Aarhus.
- Des Places, E. (1981): «La religion de Jamblique», en *Études Platoniciennes*. Leiden: 329-359.
- Dodds, E.R. (1951), *The greeks and the irrational*, Berkeley (trad. española de M. Araujo, Madrid 1981).
- Hadot, P. (1978), «Bilan et perspectives sur les *Oracles Chaldaïques*», en H. Lewy (ed.), *Chaldean Oracles and theurgy*, Paris: 703-720.
- Hermoso Félix, M.J. (2012), «Saber y razón en el Neoplatonismo: hacia una nueva comprensión de la filosofía de Jámblico», *Anales del Seminario de historia de la Filosofía* 29.1: 27-44.
- Ricoeur, P. (1965), «Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica», *Anales de la Universidad de Chile* 1965: 6-42 (trad. de Humberto Giannini de la publicación original en *Le conflit des interprétations*, Paris 1969).
- Ricoeur, P. (2003), «Existencia y hermenéutica», en *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires: 9-27 (trad. castellana de A. Falcón del original *Le conflit des interprétations*, Paris 1969).
- Ramos Jurado, E.A. (1997), (véase el apartado “Fuentes”).
- Rodríguez Adrados, F. (1969), *Lingüística Estructural*, vol. I, Madrid.
- Saffrey, H.D. (1990), «La théurgie chez les néoplatoniciens», en *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris.
- Saget, C. (1993), «La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique», en H. Blumenthal & Gillian Clark, E. (ed.), *The divine Iamblichus, philosopher and man of Gods*, Bristol.
- Trabattoni, F. (2006), «L'intuizione intellettuale in Platone. In margine ad alcune recenti pubblicazioni», *Rivista di storia della filosofia* 3: 701-719.
- Uzdavinys, A. (2010), *Philosophy and Theurgy in Late Antiquity*, San Rafael (California).
- Van Liefferinge, C. (1999), *La Théurgie: Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège.
- Violette, R. (1994), «Les formes de conscience chez Plotin», *Revue des Études Grecques*: 222-237.