



## EL COMIENZO DE LA VIDA SEGÚN JÁMBLICO. EN TORNO A LA EMBRIOLOGÍA EN *DE ANIMA*

*Juan Carlos Alby*

[Universidad Nacional del Litoral  
Universidad Católica de Misiones  
Universidad Católica de Santa Fe]  
[jcalby@hotmail.com]  
ORCID: 0000-0003-1277-943X

**Resumen:** La sección 32 del tratado *De anima* de Jámblico comienza con el análisis de tres posibles explicaciones acerca del modo en que el alma ingresa en el cuerpo. Las dos primeras son anónimas mientras que la tercera es atribuida por el filósofo de Calcis a los seguidores de Plotino. El tema se anuncia en la sección anterior (31) en la que puede leerse desde el principio una referencia a "Hipócrates el Asclepiade" que conecta con una sentencia anterior que se ha perdido y que marcaría el comienzo de la argumentación. Como posible fuente de Jámblico se suele citar a Porfirio, quien incluye las opiniones de Hipócrates, de un filósofo anónimo y de Numenio de Apamea sobre el momento en que comienza la vida y el alma se asocia de manera natural con el cuerpo. En el desarrollo de estas argumentaciones se aprecia un conocimiento implícito de las hipótesis embriológicas de la época.

**Palabras clave:** Jámblico; embriología; Neoplatonismo; estoicismo

### **The beginning of life according to Iamblichus. On *De anima embryology***

**Abstract:** Section 32 of Iamblichus' *De anima* begins with the analysis of three possible explanations about the way the soul enters the body. The first two are anonymous while the third one is attributed by the philosopher of Chalcis to Plotinus's followers. The theme is announced in the previous section (31) where from the beginning a reference to "Hippocrates, the Asclepiade" can be read connected to a previous lost sentence which would mark the argument's outset. As a possible source for Iamblichus, Porphyry is often cited. Porphyry includes views from Hippocrates, from an anonymous philosopher, and from Numenius of Apamea about the moment when life begins and the soul naturally becomes associated with the body. In the development of the aforementioned sections 31 and 32, an implicit knowledge of the embryological hypotheses of the time is appraised.

**Keywords:** Iamblichus; embryology; Neoplatonism; Stoicism



## Introducción

El conocimiento que Jámblico tenía de la ciencia médica de su tiempo puede constatar en distintos pasajes de su vasta obra. La sección 31 del *De Anima* se abre con una sentencia que se ha perdido pero que se conecta con la que sigue, la primera que ha llegado hasta nosotros como inicio de la mencionada sección y que consiste en una referencia a Hipócrates el Asclepiade. A partir de allí comienza una argumentación que culminará en la sección 32 en la que el filósofo propone tres explicaciones posibles respecto del ingreso del alma en el cuerpo. Sobre las dos primeras no se nos revela el origen, pero la tercera es atribuida por Jámblico a los seguidores de Plotino.

En el presente trabajo se analiza, en primer lugar, la vinculación que Jámblico establece entre la medicina y la mántica, unión en la que se destaca la prioridad del razonamiento filosófico por encima de cualquier arrebato irracional. En segundo lugar, se estudia la naturaleza del alma y el momento de su llegada al cuerpo en base a las hipótesis embriológicas conocidas por nuestro autor acerca del origen de la vida, lo que nos permite deducir cuáles fueron algunas de las fuentes embriológicas de su tiempo en las que pudo haberse fundamentado. Finalmente, se analizan las teorías que Jámblico presenta respecto de los modos de ingreso del alma en el cuerpo y que recoge de la tradición platónica.

## Mántica y medicina

El libro III del *De mysteriis* está dedicado a la mántica. Luego de afirmar que la verdadera mántica proviene de los dioses, Jámblico procede a una meticulosa clasificación de sus variedades, tales como la oniromántica, el entusiasmo mántico, la mántica oracular, la mántica privada desdoblada a su vez en fotagogia y mántica por caracteres y llega en los capítulos 15 y 16 a describir la mántica relacionada a las *tékhnai* humanas, a saber, la extispicina, la ornitomanía y la astrología. A continuación enfatiza la generosidad de los dioses manifestada en la mántica y continúa hacia la identificación y justificación de los seres superiores y sus acciones desplegadas como actores principales de este arte, para distinguir en el capítulo 25 las dos clases de éxtasis, diferenciación que continúa en el 26 entre la auténtica adivinación de origen divino y la conjetura de las ciencias náuticas y médicas.

En el análisis de las diferencias entre la temperancia y la enajenación, Jámblico introduce la intermediación de los llamados “estados ambiguos”, acerca de los cuales advierte que nunca deben ser comparados con las visiones sagradas de los dioses que están determinadas según una única actividad<sup>1</sup>. En lo que Jámblico afirma

1 Cfr. *Carta a Anebo* (2. 5c; ed. SODANO). El tratado conocido como *Sobre los misterios egipcios* (en adelante: *De mysteriis*) tiene como título auténtico *Respuesta del maestro Abamón a la carta de Porfirio a Anebo*. En las citas textuales en el presente trabajo

a continuación se advierte una preferencia por la investigación filosófica y rigurosa respecto de la erística:

Todas estas cuestiones, pues, en tanto que han sido introducidas fuera de lugar y se pasa de una noción contraria a la opuesta, consideramos que no afectan a la cuestión planteada, por lo cual también nosotros, ya que hemos demostrado su carácter más ocioso, creemos que no debemos ya entretenernos más, en tanto se trata de divagaciones de tipo erístico y no de investigaciones de tipo filosófico (*De mysteriis* 3. 25; trad. RAMOS JURADO 1997: 141).

Esta afirmación se encuentra alieneada con lo expresado por Platón en *Filebo*:

Sócrates. – [...] No hay ciertamente mejor camino, ni podría haberlo, mejor que aquél del que yo estoy enamorado desde siempre, pero muchas veces ya, me ha abandonado y me ha dejado solo y sin salida [...] Señalarlo no es nada difícil, pero seguirlo es difícilísimo; pues todo lo que se haya descubierto alguna vez que tenga que ver con la ciencia, se ha hecho patente por él. Atiende al camino que digo”. [...] Como he dicho, los dioses nos han dado así el examinar, aprender y enseñarnos unos a otros. Pero de los hombres, los que ahora son sabios, hacen lo uno como les sale y lo múltiple más de prisa o más despacio de lo debido, y después de lo uno, inmediatamente las cosas ilimitadas, y se les escapan las de en medio, en las que

---

señalaremos, como en este caso, los textos que corresponden a la mencionada carta. Cfr. *De mysteriis* 3. 25.

queda demarcado el que desarrollemos nuestras conversaciones dialéctica o erísticamente” (Platón, *Filebo* 16a 4-17a 5; trad. DURÁN 2006: 28-30).

El método al que se refiere Sócrates es el de la diáiresis descrito en el *Gorgias* y, la oposición entre procedimientos erísticos y dialécticos es el eje en torno al cual gira el *Eutidemo* (DURÁN 2006: 30, n. 28). Jámblico se inserta así en la continuidad de la tradición platónica que comienza a gestarse con Alcinoos y es madurada en el pensamiento de Plotino. Este modo de abordaje por parte del filósofo de Calcis pone en crisis la temeraria afirmación de DODDS (1994: 270) sobre el *De mysteriis*, al que califica de “manifiesto del irracionalismo” y lo acusa de proponer un camino de salvación basado en el ritual y no en la racionalidad. Como señala María Jesús Hermoso Félix, esta declaración de Dodds ha marcado la línea hermenéutica de gran parte de los estudiosos de Jámblico y ha desviado de su correcta perspectiva la investigación acerca del modo en que el filósofo trata cuestiones que, por su complejidad, no pueden ser comprendidas en el marco epistémico trazado por la polaridad de las categorías “racional-irracional” (HERMOSO FÉLIX 2012; 27-44). El modo de preocupación teórica propio de nuestro autor se aprecia, por ejemplo, en la vinculación que hace entre la mántica y ciertas artes como la náutica y la medicina. Si nos referimos a la mántica divina, no hay en nosotros ninguna semilla procedente de la naturaleza. Si

hablamos, en cambio, de modo más general acerca de una mántica humana, esta se acompaña de la indeterminación según lo más y lo menos, por lo cual difiere de la divina que permanece en límites fijos. A la verdad que tiene presente la ciencia de todo lo que existe, que es connatural con la esencia de las cosas, que se sirve de un razonamiento infalible y sabe todo de una manera perfecta, firme y determinada, hay que unir la mántica. Esta no consiste en una precognición natural como la que se observa en algunos animales ante los terremotos y las lluvias, porque esta última ocurre de otra manera, por simpatía, cuando algunos animales unen sus movimientos a algunas partes y poderes del universo o bien cuando por la agudeza de sus sentidos, presienten los fenómenos que ocurren en una zona del aire y aún no se manifiestan en la tierra. Por lo tanto, si hemos recibido de la naturaleza la intuición de lo que es o la sensibilidad de lo que va a ser, esta propiedad no debe ser confundida con la presciencia mántica, pues, mientras aquella aprehende lo que acaece en la mayoría de los casos pero no en todos y se da en algunos seres, pero no en todos, la mántica, por su parte, no carece en absoluto de certeza o verdad. Como ejemplos de la primera, Jámblico menciona a la náutica y la medicina:

[...] por esta razón, aun si se da entre las artes, como la navegación o la medicina, el conocimiento de prever el futuro, ella no tiene nada que ver con la presciencia divina, pues conjetura el futuro por analogía a partir de

datos probables e infiere por ciertos signos, aunque ellos no siempre son fiables ni enlazados de la misma manera con lo mostrado, cuyos signos son pruebas. Por el contrario, a la providencia divina del futuro la precede un conocimiento certero, una fe firme a partir de las causas, una inteligencia indisolublemente ligada de todos los fenómenos con todos los fenómenos, un discernimiento, que permanece siempre idéntico, de todas las cosas como si estuviesen presentes y determinadas” (*De mysteriis* 3. 26; trad. RAMOS JURADO 1997: 142-143).

Más adelante, Jámblico refuerza este contraste entre la dignidad de la mántica divina y la de la aptitud natural para lo que va a acaecer presente en los animales, así como la del razonamiento que se despliega en el ejercicio de la medicina, pues considera que no tienen nada de extraordinario:

[...] no me parece que tenga valor, pues la agudeza sensitiva o la simpatía o algún otro movimiento de los poderes naturales hace que tal adivinación innata les acompañe, sin tener nada de augusto y sobrenatural; tampoco si alguien, en virtud de un razonamiento humano o de una observación profesional, deduce a partir de signos aquellas cosas de las que los signos son evidencias (como los médicos pronostican la fiebre cercana a partir de la contracción o los escalofríos), en absoluto me parece que posea valor o excelencia alguna (*Carta a Anebo* 2. 18d), pues infiere y razona humanamente con la ayuda de nuestro pensamiento, y hace su diagnóstico sobre fenómenos naturales de una manera conforme al devenir, sin alejarse del orden corpóreo. De forma

que ni si hay en nosotros una intuición natural del futuro, como también en todos los demás seres esta facultad aparece claramente en acción, ella no tiene en realidad nada de envidiable, pues, ¿qué bien genuino, perfecto y eterno podría haber entre los que nos vienen de la naturaleza otorgada en la generación? (*De mysteriis* 10. 3; trad. RAMOS JURADO 1997: 225).

La mántica divina, por su parte, no se encuentra sometida a ninguna circunscripción espacio-temporal como la capacidad predictiva que surge del razonamiento discursivo:

Esta es pues, la única clase de mántica pura, hierática y verdaderamente divina; ella no precisa, como tú dices, de mí o de algún otro como árbitro para que la prefiera ante muchas (*Carta a Anebo* 2. 7). Por el contrario, ella trasciende todo, siendo sobrenatural, eterna, preexistente, sin admitir comparación alguna ni preeminencia preestablecida sobre un gran número; está separada y por sí en la unicidad su forma precede todo” (*De mysteriis* 3. 31; trad. RAMOS JURADO 1997: 152).

Estas distinciones resultan clave para desmontar la acusación de Dodds acerca de la supuesta contaminación operada por Jámblico en el ámbito de la filosofía por medio de las prácticas místicas. En tal sentido y en el riguroso camino de la reflexión racional que tiñe el pensamiento de Plotino, Jámblico desarrolla sus enseñanzas sobre el origen de la vida biológica y de la incorporación del alma recurriendo a la embriología de la época, como puede leerse en el *De anima*.

## La naturaleza del alma y el momento de su incorporación

Los extensos pasajes que poseemos del *De anima* se deben a la *Antología* de Estobeo. Prisciano Lido, por su parte, en su comentario al *De anima* atribuido erróneamente a Simplicio y en su *Metaphrasis in Theophrastum*, reconoce que toma de esta obra gran parte de las teorías expuestas con una intención doxográfica. En la sección 5 de su tratado, Jámblico se aparta de las concepciones del alma que tenían sus predecesores Plotino, Porfirio y Amelio y procede a describirlas.

A continuación, consideremos qué es una armonía, no la inherente a los cuerpos, sino la que es matemática. Esta es pues, la que hace simétricas y agradables las cosas divergentes en un modo u otro, la que Moderato relaciona con el alma. Timeo, por otra parte, refiere la armonía al alma en tanto es un medio y una conjunción en seres y vidas y la generación de todas las cosas, mientras Plotino, Porfirio y Amelio han enseñado que es la armonía en tanto reside en los principios racionales, esencialmente preexistentes; mientras muchos de los platónicos y pitagóricos juzgan que es la armonía que está entretrejida con el cosmos y es inseparable del cielo (Jámblico, *De anima* 5. 16-24).

Con respecto a Plotino, se refiere a la cita de *Enéada* 4. 7, donde al alejandrino rechaza la doctrina del alma identificada solamente como una armonía, ya que él no considera esta asociación como un argumento

válido para probar la inmortalidad del alma<sup>2</sup>. No obstante, se ocupa aquí del alma como armonía preexistente o como transmisora de los *logoi* que aportan la armonía de la realidad inteligible al cosmos físico considerado como un todo y al cuerpo singular. Porfirio, por su parte, afirma que el alma es una “armonía separada”, cuyo origen se encuentra en el mundo inteligible y por la cual vibran las cuerdas antes dispuestas según una armonía “no separada” inmanente al alma del músico<sup>3</sup>. No conservamos, en cambio, los textos de Amelío.

En cuanto al momento en que comienza la vida y se produce la incor-

2 “Y lo más importante realmente es que, anteriormente a esta alma, tendría que existir otra alma: la autora de esta armonía, que sería análoga al músico que en los instrumentos musicales imprime la armonía a las cuerdas porque posee en su mente la proporción según la cual ha de armonizarlas. Porque ni las cuerdas en este caso ni los cuerpos en el nuestro son capaces de suyo de armonizarse a sí mismos” (*Enéada* 4. 7 (2) 8. 17-23; trad. de J. IGAL 2006: 511).

3 “Así pues, cada vez que el viviente se dedica a la sensación, su alma se parece a una armonía separada que por sí misma pone en movimiento las cuerdas afinadas por una armonía no separada, mientras que la causa de la puesta en movimiento, el viviente, debido a que es animado, corresponde al músico debido a que este es habitado por la armonía, mientras que los cuerpos golpeados, debido a que son afectados en la sensación, corresponden a las cuerdas afinadas; en efecto, en este ejemplo, no es la armonía la que ha padecido, la armonía separada, sino la cuerda. Y el músico da movimiento según la armonía que está en él; no obstante, la cuerda no se movería musicalmente, aunque el músico lo quisiera, si la armonía no lo ordenara” (Porfirio, *Sentencia* 18, *apud* ZAMORA CALVO 2002: 366).

poración del alma, Jámblico se ocupa en la sección 31 de presentar algunas teorías vigentes en su tiempo sin que él se pronuncie sobre el tema:

[...] Según Hipócrates el Asclepiade, la vida es realmente plasmada y el alma se hace presente cuando el es-perma es configurado en un embrión (para esto está convenientemente dispuesto (ἐπιτηδεύω), para participar en la vida); mientras que de acuerdo con Porfirio, esto ocurre apenas el niño nace. Podría surgir otra opinión, no expresada todavía, acerca de que hay allí muchas otras potencias y propiedades esenciales del alma y que, en los momentos críticos, en diferentes modos y en distintos tiempos, cuando el cuerpo que está por nacer está preparado para ello, participa en primer término de la vida vegetativa, luego de la sensación, luego de la vida apetitiva, posteriormente del alma racional y, finalmente, del alma intelectual. Estas son algunas de las tantas opiniones acerca del tiempo en el que el alma se asocia en unión natural con el cuerpo (Jámblico, *De anima* 31).

El comienzo de la sección 31 se ha perdido, pues la primera sentencia registrada comienza diciendo Κατὰ δ' Ἰπποκράτην sin la partícula introductoria μέν, como observan Finamore y Dillon (2002: 163). No obstante, pueden deducirse algunas de las omisiones al pensamiento de Jámblico en el texto transmitido por Estobeo a partir de las menciones que siguen. Acerca de Hipócrates, es posible que se esté refiriendo a sus tratados *Sobre la generación* y *Sobre la naturaleza del niño*. Según el autor hipocrático, el es-

perma procede de todas las partes del cuerpo, es decir, es resultado de todos los humores tales como sangre, bilis, agua y linfa. La dinámica del esperma a través de todo el cuerpo es explicada en estos términos:

Venas y nervios van desde el cuerpo entero hasta el sexo [...]. La parte más fuerte y más grasa [la del esperma] llega a la médula espinal. Pues llega allí desde el cuerpo entero y se extiende desde el cerebro hasta los flancos, el cuerpo entero y la médula [...] Después de haber llegado a la médula, el esperma pasa a lo largo de los riñones [...] De los riñones, el esperma pasa por medio de los testículos hasta el pene, no por el canal de la orina, sino por otro que tiene allí” (Hipócrates, *Sobre la generación* 1. 1-3 en *Tratados hipocráticos* VIII, trad. de Ma. E. RODRÍGUEZ BLANCO 2003: 247).

En el libro VIII, el autor se ocupa de la transmisión de la simiente y su distribución en el cuerpo de la mujer, no sólo para explicar el sexo del niño sino también el parecido con sus padres:

La simiente viene al cuerpo entero de la mujer y del hombre, débil desde las partes débiles, fuerte desde las partes fuertes. Estas cualidades son inevitablemente transmitidas también al niño. Si una parte cualquiera del cuerpo del hombre aporta más a la simiente que la de la mujer, la parte correspondiente del niño se parece al padre; si es una parte cualquiera del cuerpo de la mujer, la parte [correspondiente del niño] se parece más a la madre. No es posible parecerse en todo a la madre y en nada al padre o,

al contrario, ni tampoco parecerse en nada a ninguno de los dos; al contrario, es necesario parecerse a ambos en alguna cosa, pues la simiente viene desde los cuerpos al niño. A quien contribuye más a la semejanza en más lugares del cuerpo, el niño se le parece más. Es posible que una hija en la mayoría de los rasgos se parezca más al padre que a la madre y que un hijo se parezca más a la madre que al padre. (Hipócrates, *Sobre la generación* 8 1-5 en *Tratados hipocráticos* VIII, trad. de Ma. E. RODRÍGUEZ BLANCO 2003: 255).

Ya el feto está formado; y a ello la niña llega en cuarenta y dos días como máximo y el niño en treinta. Normalmente se completa la diferenciación en este período de tiempo, poco más o menos [...] La razón de que el embrión femenino se solidifique y se articule más tarde es que el germen de la mujer es más débil y más húmedo que el del varón; y es necesario según este razonamiento que el embrión femenino se solidifique más tarde que el masculino y por esta misma razón los flujos uterinos (loquios) duran más tiempo en el caso de una niña que en el de un niño” (Hipócrates, *Sobre la naturaleza del niño* 18. 1-5 en *Tratados hipocráticos* VIII, trad. de Ma. E. RODRÍGUEZ BLANCO 2003: 267).

También en la embriología aristotélica el macho se desarrolla antes que la hembra por el calor de su naturaleza. El estagirita advierte que en la especie humana las malformaciones se dan más en los machos que en las hembras:

La razón es que entre los hombres el macho se diferencia mucho de la

hembra por el calor de su naturaleza, por lo que los machos en fase embrionaria se mueven más que las hembras; y por moverse se estropean más, pues lo que es joven se destruye fácilmente a causa de su debilidad. Por esa misma causa también las hembras no alcanzan igual desarrollo que los machos: pues en el interior de la madre la hembra tarda más tiempo que el macho en diferenciarse; en cambio, después del nacimiento, todo llega antes en las hembras que en los machos, por ejemplo, la pubertad, la madurez y la vejez (Aristóteles. *Reproducción de los animales* 4. 6. 774b. 7-14, trad. de E. SÁNCHEZ 1994: 273).

En su referencia a Porfirio, es posible que Jámblico esté pensando en el *Ad Gaurum*, el tratado del gran neoplatónico acerca del embrión. Esta obra comienza exponiendo la dificultad que conlleva tal investigación:

La doctrina referente a la entrada (εἰσκόσις) de las almas en los cuerpos con vistas a la generación de un animal nos ha puesto en un enorme apuro, Gauro, y no solamente a nosotros, sino también a los que han hecho de esta cuestión el objeto principal de su investigación. En general, los físicos y casi todos los médicos se han planteado la dificultad de saber si hay que considerar a los embriones como animales (ζῷα) o si viven solamente de manera vegetativa” (Porfirio, *Ad Gaurum* 1. 1. 1-6 *apud* ZAMORA CALVO 2015: 55).

El término εἰσκόσις, “incorporación”, “integración”, “agregación”, alude a la entrada del alma en el embrión durante el nacimiento, ya sea

cuando el alma desciende por primera vez a un cuerpo sensible o cuando ya ha habitado antes un cuerpo humano o animal. Jámblico no lo utiliza en la sección 31 del *De anima* que estamos analizando pero sí lo hace en la siguiente. En su lugar, utiliza ἐπιτεδησίτης, principio introducido por Plotino y usado por los neoplatónicos para referirse a la aptitud o conveniencia de recibir un alma u otra según un criterio ético, a saber, la cualidad moral de esta alma.

Tal como lo dice Jámblico, Porfirio creía que la animación no proviene de los progenitores sino del exterior (ἔξωθεν) al momento de nacer. La sangre del padre produce una semilla, el esperma, que es un líquido que transmite *lógoi*. Esto nos retrotrae a Plotino, quien afirma que la concepción que resulta en el embrión, ocurre primero por acción del esperma, que es una materia que anima una parte del alma vegetativa, es decir, del alma del mundo y que es administrado por el alma superior del padre. Cuando ese esperma se introduce en el útero, es administrado por el alma superior de la madre. El esperma o semilla transmite un *lógos* que Plotino considera un alma, pero no racional o sensitiva, sino vegetativa<sup>4</sup>. Al momento de nacer, un alma

4 “Mas es preciso investigar además cómo entra el alma en el cuerpo. ¿Qué clase de entrada es esa? He aquí un tema no menos merecedor que el anterior de nuestra extrañeza y de nuestra investigación. Pues bien, la entrada del alma en el cuerpo es de dos clases: la primera le ocurre al alma que está ya en un cuerpo, tanto a la que se reencarna en otro cuerpo como a la que pasa de



humana procedente del exterior se introduce en el interior del embrión. El dilema consiste en precisar si estos *lógoi* se hallan en la parte inferior del alma del mundo o son los que transmite el padre por medio de su esperma. Dice Porfirio:

Por tanto, admitamos que la semilla tenga un alma, si se quiere denominar alma a la potencia vegetativa (φυτὴν δύνανμιν), y admitamos incluso que esta alma se haya separado (ἀπομερισθεῖσαν) del padre o generado (γεννηθεῖσαν) por él; admitamos también que de la madre le viene más tarde el alimento, así como la potencia vegetativa o aun lo que contribuye con esta alma nutritiva (θρεπτικῆς) y aumentativa (ἀθητικῆς), en efecto, parece ser que Hipócrates mismo denomina alma a la potencia vegetativa, de acuerdo con el uso antiguo (Porfirio, *Ad Gaurum* 16. 1. 1-7 *apud* ZAMORA CALVO 2015: 54).

En el interior del vientre materno se mezclan los *lógoi* del padre con los de la madre cuya alma vegetativa administra la naturaleza del embrión, es decir, su propia alma vegetativa que depende tanto del concurso fe-

menino como del masculino, lo que explica la similitud de los caracteres físicos del que va a nacer con los de sus progenitores (BOUDON-MILLOT, V. 2012).

Porfirio acude a Aristóteles, de quien toma la analogía entre la percepción y la combustión, por medio de la cual el estagirita explica que el alma no posee sensación en ausencia de objetos exteriores, lo mismo que el combustible no puede inflamarse sin la presencia en acto del fuego exterior<sup>5</sup>. Pero Porfirio afirma que la combustión puede producirse aun sin que el fuego tome contacto con el combustible, por lo cual el alma puede provenir desde el exterior. De hecho, sólo cuando el embrión sale del vientre materno es administrado por un alma humana propia que le viene de afuera, a la manera del piloto que se embarca en la nave recién terminada y según el principio de conveniencia. Mientras permanece en el útero materno, su alma vegetativa es administrada por el alma humana de la madre durante la concepción y la gestación.

Porfirio no acepta la antigua hipótesis de la generación por contemplación según la cual el embrión podría tomar las características de las imágenes mostradas a la madre durante el

---

un cuerpo aéreo o ígneo a uno terrestre, y de esta, por cierto, no suele decirse que sea una reencarnación porque el punto de partida de la encarnación es imperceptible. La segunda consiste en pasar del estado de desencarnación a un cuerpo cualquiera. Y esta sería la primera asociación del alma con un cuerpo. Por eso sería acertado examinar, a propósito de esta, qué es lo que experimenta un alma en el momento en que, estando totalmente limpia de cuerpo, se reviste de una naturaleza corporal” (*Enéada* 4. 3 (9) 60. 1-10; trad. de J. IGAL 2006: 331).

---

5 “Es obvio que respecto de la facultad sensitiva no está en acto sino solamente en potencia. De ahí que le ocurra lo mismo al combustible, que no se quema por sí solo sin el concurso del carburante; en caso contrario, se quemaría a sí mismo y no precisaría en absoluto de algo que fuera fuego en acto” (Aristóteles, *De anima* 2. 5. 417a5-9, trad. de CALVO MARTÍNEZ 2003: 63).

acto sexual debido a que el embrión está desprovisto de un alma “representativa”. Por lo tanto, la madre no puede hacer intervenir las imágenes que constituyen su facultad de presentación o φαντασία en forma directa a la manera de los démones<sup>6</sup>.

En esta fuente Porfirio incluye las opiniones de Hipócrates (*De victus ratione* 1. 25. 19-20), tal como lo hace Jámblico, y de otros filósofos que no son nombrados. Estas últimas opiniones serán utilizadas por Jámblico en la sección siguiente. Porfirio registra también la opinión de Numenio de Apamea acerca de que la vida comienza cuando el espermatozoide llega al útero materno<sup>7</sup>. Según

6 Cfr. Gn 30. 37-40: “Entonces Jacob se procuró unas varas verdes de álamo, de almendro y de plátano, y labró en ellas unas muescas blancas, dejando al descubierto lo blanco de las varas. Luego hincó las varas así labradas en las pilas o abrevaderos a donde venían las reses a beber, justo delante de las reses, con lo que éstas se excitaban al acercarse a beber. O sea que se excitaban a la vista de las varas, y así parían crías listadas, pintas o manchadas. Luego separó Jacob los machos, echándolos a lo listado y negro que ahora había en el rebaño de Labán, y así se fue formando unos hatajos propios, que no mezclaba con el rebaño de Labán”. Cfr. ALBY 2015.

7 Cfr. Numenio de Apamea, fr. 36 (Test. 48. L.): “Si el embrión era un viviente en potencia, como aquello que ha recibido la disposición, o un viviente en acto, es complicado determinar el momento de la entrada (del alma), y en cierto modo se tendrá como algo muy improbable y ficticio cualquiera que sea el resultado, atribuyéndolo uno (valga el caso) al momento en que el espermatozoide ha sido depositado, como si no pudiera mantenerse en la matriz fecundo a menos que un alma viniendo desde afuera no haya operado con su entrada la unión natural.

FESTUGIÈRE (1953: 224, notas 1-3) es esta opinión la que pudo haber ocupado el lugar de la cláusula μέν desaparecida. También es posible que Jámblico haya expuesto cronológicamente las tres opiniones de acuerdo a la secuencia “espermatozoide-concepción-nacimiento”, correspondiente con las opiniones de Numenio, Hipócrates y Porfirio, respectivamente. De todos modos, no está claro por qué Estobeo omitió la opinión de Numenio. Hacia el final de la sección 31, Jámblico dice que “podría surgir otra opinión” (γένοιτο δ’ ἄν καὶ ἄλλη τις δόξα). El uso del potencial optativo hace pensar que se trata de su propia opinión a la que expone como si fuese original. La misma consiste en que cuando el cuerpo está por nacer, las potencias y propiedades que hay en el alma lo hacen participar en primer término de la vida vegetativa (φυσέως), luego de la sensitiva (αἰσθήσεως), luego de la vida apetitiva (ὀρμητικῆς ζωῆς), posteriormente del alma racional (λογικῆς ζωῆς) y, finalmente, del alma intelectual (νοεράς). Pero a pesar de su pretensión de originalidad, esta hipótesis apenas puede distinguirse de la doctrina estoica. Para los filósofos del Portal el embrión posee una vida vegetativa y, como las plantas, carece de sensación, presentación e impulso. Pero en el nacimiento se vuelve

Numenio ciertamente se extiende sobre el punto igual que los intérpretes de las alegorías de Platón, la Estigia en Hesíodo y los órficos y la corriente de Ferécides, están en relación con el espermatozoide. O bien [...]” en GARCÍA BAZÁN 1991: 284.

animal por efecto del enfriamiento que produce el aire.

Piensa [Crisipo] que el embrión en el vientre se nutre naturalmente como una planta (καθάπερ φυτόν) y que, una vez que nace, al enfriarse y endurecerse por el aire, el hálito se transforma y genera al animal (τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν καὶ γίνεσθαι ζῶον), por lo cual no es absurdo que el alma se denomine por comparación con el frío (παρὰ τὴν φῦξιν). Y contradiciéndose nuevamente cree que el alma es un hálito más sutil (ἀραιότερον) y tenue (λεπτομέστερον) que la naturaleza, pues ¿cómo es posible que lo tenue y sutil se genere a partir de lo espeso por enfriamiento y condensación (κατὰ περίψυξιν καὶ πύκνωσιν)? (Plutarco, *De Stoicorum repugnantibus* 1052f 1-1153a 2.).

Jámblico no dice específicamente cuándo comienza la vida; en cambio, menciona una serie de potencias y propiedades en el alma que se manifiestan de distintas maneras y en diversos momentos en el ser humano.

En cuanto a las potencias y propiedades esenciales del alma de las que habla Jámblico, una fuente probable es Filón de Alejandría, quien afirma que a partir del hálito espermático se forman en el embrión las potencias del alma, la nutritiva y la sensitiva:

La naturaleza es mejor que el espermato, puesto que también lo es el movimiento que el reposo entre los generados. Ésta, cual un artesano, o para hablar más apropiadamente, cual un arte perfecto, plasma como ser viviente, por un lado, la sustancia húmeda,

distribuyéndola en los miembros y partes del cuerpo y, por otro, la sustancia pneumática en las capacidades del alma, la nutritiva y la sensitiva, pues hay que omitir ahora la del razonamiento, debido a los que dicen que se introduce del exterior por ser divino y eterno (Filón de Alejandría, *La creación del mundo según Moisés* 67; trad. de F. Lisi 2009: 125).

También Platón es una fuente de Jámblico en cuanto al tema de la incorporación tardía de la racionalidad en el ser humano, tal como se lee en el *Timeo* 43a-44d.

Cuando algunas sensaciones provenientes del exterior asaltan las revoluciones del alma y las arrastran junto con toda la cavidad del alma, entonces, aunque dominadas, parecen dominar. Pero todos estos fenómenos, tanto ahora como al comienzo, cuando el alma es atada al cuerpo mortal, en un primer momento se vuelve irracional. Pero cuando la afluencia de alimentación y crecimiento es menor y, al pasar el tiempo, las revoluciones, tranquilizadas, retoman y restablecen su camino [...] hacen que se vuelva prudente el que ha llegado a poseerlas [... Para imitar la figura del universo circular, ataron las dos revoluciones divinas a un cuerpo esférico, al que en la actualidad llamamos cabeza, el más divino y el que gobierna todo lo que hay en nosotros (Platón, *Timeo* 43a-44d, trad. de F. Lisi 2006: 185-186).

Si bien Jámblico no dice cuándo comienza la vida, expone la teoría antedicha que encuentra sus antecedentes en Platón, la filosofía estoica y Filón de Alejandría.

## Los modos de incorporación del alma

En la sección 32 Jámblico expone tres teorías acerca de la animación del cuerpo. Las dos primeras son anónimas mientras que la tercera es atribuida a Plotino:

Ahora, sobre el tema de la incorporación del alma, estamos investigando cómo el alma entra en el cuerpo. Una opinión, la que sostiene que el alma desciende desde el exterior (τῶν ἐκτός) durante la concepción (σύλληψις), presenta tres variantes: el alma es descendida por causa del deseo de la generación a través de la respiración, o por causa del deseo del útero por recibir el esperma cuando está convenientemente dispuesto a retenerlo, o los dos deseos unidos cuando, por la respiración de ambos [el elemento masculino y el útero] poseen la propiedad de introducir el alma desde la naturaleza del esperma que también ha sido excitado. Otra teoría postula que el alma es automoviente, por lo cual ingresa al cuerpo orgánico por necesidad, o desde el universo, o desde al Alma total o desde la totalidad de lo real. Los platonícos puros, no obstante, como por ejemplo Plotino y su escuela, dicen que el cuerpo orgánico, que con el propósito de la generación sirve a los poderes que actuarán sobre él, inicia el movimiento que surge de sus partes, pero ellos aseguran que las potencias en sí mismas son independientes del movimiento del cuerpo (Jámblico, *De anima* 32).

Jámblico utiliza aquí el término técnico εἰκρίνεσθαι, verbo que in-

dica el ingreso del alma en el cuerpo. La primera hipótesis es tripartita y corresponde a lo que se dice en el *Ad Gaurum* de Porfirio, a pesar de que en esta obra esa noción no se encuentra dividida en tres partes. Según esta teoría, el calor del acto sexual hace descender un alma desde el exterior<sup>8</sup> mientras los involucrados en dicho acto respiran. Esta hipótesis presenta bastante afinidad con la doctrina órfica, como bien lo señala Aristóteles (*De anima* 410b 30): “en los denominados *Poemas órficos* dicen que el alma penetra desde el universo al respirar, llevada por los vientos”. Esta concepción del alma está también presente en los estoicos, según un testimonio de Hipólito:

Dicen [Crisipo y Zenón] que el alma es inmortal, que es corpórea y que se genera a partir de la inspiración del aire circundante, por lo que también se llama ‘alma’. Están también de acuerdo en que hay una transmigración de un cuerpo a otro, al ser limitadas las almas (Hipólito, *Haereses* 1. 21. 3 *apud* CASADESÚS BORDOY 2008: 1324).

También merece la pena destacar dos fragmentos órficos: “Y el alma de los hombres en el éter tiene sus raíces” (Fr. 436B, en BERNABÉ 2004: 76); “Al aspirar el aire, recolectamos el alma divina” (Fr. 422B, en BERNABÉ 2004: 78).

8 FINAMORE y DILLON (2002: 165) traducen aquí “desde el aire circundante”, siguiendo a Porfirio: ἐκ τοῦ περιέχοντος ἀέρος, en *Ad Gaurum* 35. 11.

El Alma del mundo emite almas individuales que son aspiradas durante la relación sexual. Porfirio utiliza aquí σύλληψις, “concepción”: “Porque lo que ocurre es similar a la captura de un pájaro” (Porfirio, *Ad Gaurum* 35. 16). Por otra parte, el tópico del “deseo del útero” es un tópico platónico de *Timeo* 91b7 - 91c7, donde Platón dice que el útero es un “animal deseoso de engendrar hijos” (ζῷον ἐπιθυμητικὸν τῆς παιδιοποιίας). Si el deseo no se satisface, el útero se vuelve errante y puede causar enfermedades tales como la obstrucción de las vías respiratorias. Jámblico entiende que para la exhalación física del Ama del Mundo en orden al descenso del alma en el feto y para que la concepción ocurra, es necesario que el elemento masculino y el útero sean excitados conjuntamente por el deseo y estén respirando mientras el espermatozoide permanece en actividad. De este modo el alma podrá ser incorporada al feto.

La segunda teoría utiliza la noción platónica del auto-movimiento del alma (αὐτοκίνητος) que, a diferencia de la teoría anterior, en vez de ingresar al cuerpo por la inhalación lo hace “por necesidad”. La doctrina platónica del auto-movimiento del alma puede encontrarse en *Fedro* 245c 5 y en *Leyes* 894b - 895b. Para Jámblico, el descenso del alma sigue un camino determinado según su interpretación del *Timeo* 41d - 42a, pues en la sección 26 del *De anima* el descenso comienza en lo Inteligible, sigue a través del Alma del Mundo y por el interior de las almas divinas y de los seres su-

periores, para caer finalmente en las realidades demiúrgicas del mundo sublunar (Jámblico, *De anima* 26).

La tercera teoría, atribuida a Plotino y sus seguidores no admiten la fragmentación del alma en el sentido de que una parte se halle en un órgano sensorial y otras en los demás, antes bien, la misma parte del alma está presente en cada órgano, los que son responsables en sí mismos de sus diferentes funciones. El alma utiliza la totalidad del cuerpo como un órgano. El alma racional no está localizada en la cabeza como si fuese un lugar, pero es el cerebro el que hace uso de ella<sup>9</sup>.

Jámblico se refiere con cierta ironía a Plotino y sus seguidores llamándolos καθαρώτεροι, “puros”. Según Jámblico, Plotino y otros platónicos de su escuela piensan que el alma no ingresa estrictamente en el cuerpo en su totalidad, pero las potencias del alma hacen uso del cuerpo mientras este permanece al margen de la acción. Para Jámblico, el problema radica en la independencia del alma. Si

9 “¿Es que son partes del mismo modo que alguien podría decir que en un animal individual el alma que está en el dedo pequeño es parte del alma total que está en todo el animal? Pero esta teoría da por resultado que, o ninguna alma se ausenta del cuerpo o que la llamada ‘Alma del Universo’ está toda ella no en un cuerpo, sino fuera del cuerpo del cosmos. [...] Porque si el Alma del Universo se comunica a todos los animales particulares y cada alma particular es una parte en ese sentido, entonces si (la del universo) se dividiera, no se comunicaría a cada uno; pero si permanece la misma, quiere decir que el alma total será omnipresente por ser una sola y la misma se presenta a la vez en muchos”. (*Enéada* 4 (4) 3. 3. 1-10; trad. de J. IGAL 2006: 319).

el alma racional es independiente del cuerpo, entonces no ha descendido verdaderamente.

## Conclusiones

En una obra ajena al *De anima* como lo es el *De mysteriis*, hemos podido comprobar la rigurosidad racional de Jámblico en el tratamiento de temas que, a primera vista podrían escapar de un discurso filosófico para ser objeto de una conjectura. La opción de Jámblico por la filosofía sobre la opinión lo convierte en un autor confiable en cuanto a su acercamiento a la medicina como *tekhné* que se distingue de la mántica que procede de lo divino. Esto pone en crisis a aquellas hermenéuticas inspiradas principalmente en DODDS, que convierten a Jámblico en una especie de adalid de la irracionalidad debido a la supuesta sustitución del análisis filosófico por el ritual y la liturgia.

Con esa perspectiva filosófica y analítica, Jámblico emprende el estudio de la naturaleza del alma, así como del momento y de los modos de su incorporación en el tratado que nos ha llegado gracias a Estobeo y que se conoce como *De anima*. Allí expone con gran poder de síntesis y, a la vez, con un criterio de clasificación de las teorías embriológicas vigentes que denotan un conocimiento profundo de las mismas, la trama de temas tan complejos como enigmáticos, a saber, el momento en que comienza la vida y en que el alma se incorpora al organismo humano, así como también los modos en que lo hace. En

su exposición demuestra continuidad pero a la vez diferencias con la tradición platónica que se inicia con Plotino y se continúa con Porfirio. Es más que probable una mención de su parte a Numenio de Apamea, lamentablemente omitida por Estobeo pero que constituye la pieza obligada para completar la cronología de los momentos propuestos por estos autores, es decir, Numenio, Hipócrates y Porfirio en cuanto al origen de la vida y de la animación, según la secuencia “esperma-concepción-nacimiento”. En el fondo de toda especulación subyace la intrincada embriología estoica a la que Porfirio rechaza en el *Ad Gaurum* sosteniendo, al igual que su maestro Plotino, que lo superior no puede provenir de lo inferior, como proponen los filósofos del Portal al afirmar que el embrión está conducido hasta el parto por una naturaleza que, por el cambio de un principio implícito se transforma en el alma y sus potencias al momento de nacer, cuando se mezcla con el aire frío de la primera inspiración del recién nacido, a la manera de un hierro caliente que se templea en el frío. Porfirio sostiene contra los estoicos la teoría platónica según la cual el alma no proviene de los padres, sino del exterior en el momento del nacimiento por el descenso desde lo superior a lo inferior. Los neoplatónicos rechazan la gradación de los seres propuesta por el Pórtico y comparan la generación de un ser humano con la del universo, fruto de la naturaleza y no de la técnica. Si bien Jámblico no se pronuncia sobre el momento en que la vida tiene origen,

expone como propia una teoría sobre las potencias del alma y su variación consecutiva desde la índole vegetativa hasta la racional, que recuerda mucho la embriología estoica rechazada por Plotino y Porfirio, pero en la que podemos encontrar antecedentes en Filón de Alejandría. En cuanto a los modos en que se da la animación, Jámblico conoce tres hipótesis, la primera de las cuales se subdivide a su vez en tres, y que remiten al tratado de Porfirio contra los estoicos y los platónicos estoicizantes. La segunda, que se basa en la doctrina platónica del auto-movimiento del alma, exige que esta se incorpore por necesidad. Se refiere con cierto sarcasmo a los que proponen la tercera teoría acerca del movimiento independiente del alma respecto de las partes del cuerpo, porque considera que esto pone en crisis el hecho de que el alma ha descendido totalmente al cuerpo, de lo que él está seguro.

Las consecuencias que tendrán estas hipótesis sobre la embriogénesis abarcan un espectro tan variado que va desde las consideraciones del derecho romano acerca de la personalidad jurídica del embrión –la que se ve seriamente comprometida en la tesis estoica– hasta la necesidad de la teúrgia en caso de que el alma no haya descendido totalmente al cuerpo. En ambos extremos del espectro resuenan ecos contemporáneos que oscilan desde las preocupaciones bioéticas sobre el estatuto ontológico del embrión hasta la posibilidad tan combatida y menoscabada en nuestros días de una experiencia de lo sagrado.

## Ediciones y traducciones

- BURNET, J. (1962-1968 [1900-1907]). *Platonis Opera*. 5 vols. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- CALVO MARTÍNEZ, T. (2003). *Aristóteles. Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- DE LA VILLA POLO, J; RODRÍGUEZ BLANCO, Ma. E.; CANO CUENCA, J.; I. RODRÍGUEZ ALFAGEME. I. (2003). *Tratados hipocráticos VIII*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
- DURÁN, M. A. (2006). *Platón. Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias, Cartas*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
- FESTUGIÈRE, A. J. (1953). *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Vol. III. Paris: Les Bèlles Lèttres.
- FINAMORE, J. & DILLON, J. H. (2002). *Iamblichus. De Anima*. Text, Translation, and Commentary Atlanta: Society of Biblical Literature.
- GARCÍA BAZÁN, F. (1991). *Oráculos caldeos. Con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y Marcello Itálico. Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*. Madrid: Gredos.
- HENRY, P. y SCHWYZER, H. R. (1964-1982). *Plotini Opera*. 3 vols. Oxford: Clarendon Press.
- HUBERT, C. (1959). “De Stoicorum repugnantiis (1033a-1057b)” en *Plutarchi moralia*. Vol. 6.2. Leipzig: Teubner; 2-58.
- IGAL, J. (2006) (trad.). *Plotino. Enéadas III-IV*. Madrid: Gredos, 2006.
- LISI, F. (2006). *Platón. Diálogos VI: Filebo - Timeo - Critias - Cartas*. Madrid: Gredos.
- LISI, F. (2009) (trad.). “La creación del mundo según Moisés” en MARTÍN J. P. (ed.), *Filón de Alejandría. Obras completas*. Vol. I. Madrid: Trotta.

- RAMOS JURADO, E. (trad.) (1997). *Jámblico. Sobre los misterios egipcios*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
- ROSS, D. (1961). *Aristotle. De anima*. Oxford: Clarendon Press.
- SÁNCHEZ, E. (1994). *Aristóteles. Reproducción de los animales*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
- SODANO, A. R. (ed.) (1958). *Porfirio. Lettera ad Anebo*. Naples: L'arte tipografica.
- VEGETTI, M. (1965). *Opere di Ippocrate*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Jámblico”: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 29/ 1; 27-44.
- ZAMORA CALVO, J. M. (2002). “La noción de armonía de Plotino a Jámblico”: *Revista de Filosofía*, Aurora, Curitiba, vol. 24, nº 34; 357-373.
- ZAMORA CALVO, J. M. (2015). “La fragua del alma: Crítica de Porfirio a la embriología estoica”: *Cuadernos de Filosofía* 64; 47-59.

---

Recibido: 04-01-2021  
 Evaluado: 01-02-2021  
 Aceptado: 03-02-2021



## Bibliografía citada

- ALBY, J. C. (2015). “Los gnósticos y la medicina” en *La medicina filosófica del cristianismo antiguo*. Santa Fe: Universidad Católica de Santa Fe; 79-88.
- BERNABÉ, A. (2004). *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*. Madrid: Trotta.
- BOUDON-MILLOT, V. (2012). “Por qué los hijos se parecen a sus padres: la teoría de la generación y de la filiación en Galeno” en NAVASCUÉS BELLONCH, P., CRESPO LOSADA, M. y SÁEZ GUTIÉRREZ, A. (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel y orígenes del cristianismo* IV. Madrid: Trotta; 85-99.
- CASADESÚS BORDOY, F. (2008). “Orfismo y estoicismo” en BERNABÉ PAJARES, A. y CASADESÚS BORDOY, F. (Coord.). *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Vol. II. Madrid: Akal.
- DODDS, E. R. (1994). *Los griegos y lo irracional*. Trad. de M. ARAUJO. Madrid: Alianza.
- HERMOSO FÉLIX, M. J. (2012). “Saber y razón en el Neoplatonismo: hacia una nueva comprensión de la filosofía de