

INVOCACIÓN Y BELLEZA DIVINA EN PROCLO

Invocation and divine beauty in Proclus

José María Nieva
Universidad Nacional de Tucumán, Argentina
jonieva26@gmail.com

Resumen: Se considera que la metafísica del neoplatonismo tardío es una estructura compleja de niveles articulados que rompe la simplicidad de la filosofía plotiniana. Tal complejidad pareciera totalmente alejada de las preocupaciones vitales como si el pensamiento estuviera reñido con el fin de la vida humana. Sin embargo, la metafísica neoplatónica demanda ser vivida e interiorizada. Plotino ya señalaba que los tres niveles superiores de lo real también están en nosotros, lo que orienta la vida hacia la semejanza con lo divino. De cierto modo esto pervive en Proclo, aunque con claras modificaciones. En este artículo se intentará mostrar esta relación analizando un pasaje del *Comentario al Alcibíades* (24,10-27,12) donde el Licio pone de relieve el valor de la invocación hacia el Padre verdadero de las almas, que no es más que la Belleza divina e Inteligible, para obtener la salvación.

Palabras clave: invocación, alma, intelecto, belleza inteligible, salvación

Abstract: Late Neoplatonic metaphysics is considered a complex structure of articulated levels that break the simplicity of plotinian philosophy. Such complexity appears completely detached from the vital concerns as if thought were confronted with the end of the human life. However, it can be said that neoplatonic metaphysics requires to be lived and interiorized. Plotinus had already pointed out that the three superior levels of what is real are also present in us, leading life towards the likeliness with the divine. In certain

respects, this holds true for Proclus but with clear modifications. This paper deals with this relationship by analyzing a passage of *Commentary on the Alcibiades* (24,10-27,12). In this text, Proclus highlights the value of the invocation towards the real Father of the souls, which is no other than the divine and intelligible Beauty, in order to obtain salvation.

Keywords: invocation, soul, intellect, intelligible beauty, salvation

El *Comentario al Alcibiades I de Platón* es difícil de ubicar cronológicamente en la vasta producción textual de Proclo. No hay una fecha precisa de esta obra, así como de algunas otras que ha escrito, de modo tal que sería natural considerarla como una introducción a la filosofía platónica teniendo en cuenta el canon establecido por Jámblico en la lectura de los diálogos de Platón, ya que esta comenzaba precisamente por el *Alcibiades I*.

Sin embargo, el comentario procleano tiene en su desarrollo algunos elementos que hacen reconsiderar tal perspectiva. Ya desde las primeras páginas se percibe la densidad de la estructura metafísica que organiza su pensamiento, así como una cierta intertextualidad con otras obras que es muy difícil de comprender postulando que este comentario se ubique al comienzo de la tarea exegética del diádoco platónico. Es decir, si fuera una obra para principiantes el comentario se ajustaría casi estrictamente a la *lexis* del diálogo, pero no sucede así. Por el contrario, parece estar dirigida más bien hacia futuros diádocos. En tal sentido no parecen acertadas las palabras de Opsomer cuando afirma que “puntos más finos de ontología en el *Comentario al Alcibiades I* son principalmente deficientes” (2018, p.514).

Las primeras páginas de este comentario muestran una densidad metafísica no fácil de comprender para alguien que no haya sido iniciado en la lectura neoplatónica de la filosofía de Platón. Baste como ejemplo, a nuestro juicio, citar las siguientes líneas:

Por eso la perfección del intelecto está en la eternidad, aquella del alma en el tiempo; y el bien del alma es conforme al intelecto, aquel del cuerpo según la naturaleza. Y además: otra es la perfección de los dioses, otra aquella de los ángeles y de los démones, otra aquella de las almas particulares. Y cualquiera que se imagine que, aunque la esencia de cada uno de estos seres sea diferente, su perfección es idéntica, se engaña sobre la verdadera naturaleza de los seres. (*In Alc.* 3, 12-18)¹

Por ello es que una hipótesis interpretativa bastante plausible consiste en considerar el *Comentario al Alcibíades I* como perteneciente al período de madurez de Proclo, coincidiendo con lo que Segonds (1985, p.xlii) llama “une fourchette chronologique” al ubicarlo entre los años 440 y 480 de su vida sin que se pueda aportar mayores precisiones².

Puede decirse efectivamente de un modo sucinto, pero no menos exacto, que Proclo pretende con este comentario conducir a sus oyentes y, en consecuencia, a sus lectores, no solamente al conocimiento de sí mismos sino también elevarlos al contacto con las realidades verdades que estructuran el universo metafísico neoplatónico. En esta perspectiva elevadora o mejor anagógica, para utilizar una terminología propia del pensar neoplatónico, tanto el proemio del Comentario como toda la primera parte del mismo dejan traslucir lo que podría llamarse su metafísica del *eros*, la cual traspasa la *lexis* para consagrarse a la *theoria*, es decir, en una singular imbricación de su metodología pedagógica Proclo avanza desde una exégesis de la letra a una exégesis alegórica cargada de resonancias metafísicas.

¹ Cito según la edición francesa de A. Segonds (1985-1986) salvo que se indique lo contrario. De ahora en adelante *In Alc.* La perfección del alma en el tiempo es una idea que Proclo desarrolla en la proposición 191 de *Elementos de Teología*, así como la perfección del Intelecto en la eternidad, en cuanto siempre el mismo, es decir, una esencia estable y sólida. A ello se refiere la intertextualidad mencionada en las líneas anteriores. Además se ha observado que esta obra podría ser de una etapa temprana en la producción de Proclo, así por ejemplo O'Meara (1990, p. 142-143)

² Proclo nace en el año 412 y muere en Atenas en el año 485.

I. Texto y conversión

Ahora bien, que la metafísica neoplatónica sea presentada en un comentario a Platón exige tener presente dos cuestiones: una, que en la filosofía neoplatónica a partir de Jámblico los diálogos platónicos poseen un *skopós*, un propósito u objetivo, es decir, tienen una unidad que se hace necesario desentrañar, y con ello, segunda cuestión, el valor concedido a la exégesis³. Respecto a la primera, Proclo advierte que los prólogos de los diálogos de Platón conllevan en sí elementos fundamentales para la comprensión de todo el diálogo. En el caso que nos ocupa aquí: el conocimiento de sí mismo implica el cuidado de sí mismo, y fruto de ello el acceso por la conversión hacia los principios divinos. En cuanto a la exégesis, cobra aquí un valor singular la noción de texto y la concepción que se hacen los neoplatónicos tardíos de la filosofía. Comentar un texto es filosofar y filosofar es comentar un texto. Si, efectivamente, el neoplatonismo es una tradición textual así como una escuela de vida, no es posible soslayar la importancia del mismo.

Para los neoplatónicos la filosofía es una iniciación en lo secreto y este carácter mistagógico del filosofar busca cambiar el modo de pensar de los oyentes o lectores para que puedan ascender a lo divino. De lo que se trata, por tanto, es de una verdadera conversión interior operada por la comprensión de lo que se dice textualmente, ya que esta tradición textual cree que los diálogos platónicos iniciaban a un modo de vida “al poseer en ellos mismos un poder purgativo o transformador que significa restaurar la salud al alma” (Layne, 2014, p. 82).

Ahora bien, retomando la primera cuestión señalada anteriormente, Proclo explicita que existen tres clases de conversión: una hacia lo inferior, otra hacia sí mismo y, por último, otra hacia lo superior. Estas dos últimas se conjugan singularmente no solo en las almas sino también en los seres divinos, por ello es que puede afirmar que

³ Para la noción de “exégesis” en el neoplatonismo, puede verse Abbate (2012, pp.26-36) y Rappe (2000, pp.1-11)

Sócrates también declara, al fin del diálogo, que aquel que se ha convertido hacia sí mismo y ha devenido el contemplador de sí mismo, por este hecho verá lo divino todo entero, y que, por la conversión hacia sí mismo como por medio de una escala que conduce hacia lo alto, pasará hacia las alturas de lo divino y se elevará hacia la conversión de lo que es mejor que él. (*In Alc.* 20, 15-21, 2)

Estas ideas que también están presentes en *Teología Platónica* I, 3 tienen sus raíces en Plotino, para el cual la conversión hacia sí mismo es convertirse hacia su verdadero origen, tal como se muestra en *Enéada* VI 5, 7, 1-5; 12, 15-20. El verdadero origen está en nosotros, los hombres, en cuanto seres dotados de alma, pero no nos damos cuenta de ello. En efecto, en *Enéada* V 1, 10, 5-10 se afirma con claridad que los tres principios de lo real están en el hombre mismo, por ello es que los intermediarios no son muchos para ascender a lo divino, como lo señala allí también (V 1, 3, 4). La conversión hacia sí mismo, en consecuencia, es una llamada a la interioridad en cuanto lo más interior es lo más divino, pero para que ello sea posible se hace necesario todo alejamiento de lo sensible, de lo exterior, de lo múltiple porque “el hombre interior reside en la segunda hipóstasis” (Laurent 1999, p. 86), es decir, en el Intelecto. Y aquí radica la salvación del alma, que no es más que un despertar a la vida verdadera, a la vida conforme al Intelecto por un proceso de purificación no solo moral sino también intelectual, en cuanto para Plotino “la filosofía tiene la misión de salvar el alma, y leer e interpretar juegan una parte importante en tal drama soteriológico” (Struck 2010, p. 59).

2. Símbolos pitagóricos y salvación del alma

En Proclo la salvación del alma también exige un proceso de purificación y de asimilación al Intelecto divino, pero con matices diferentes porque considera que ella ha descendido totalmente de lo inteligible, por ello es que “multiplica las reservas sobre la inmanencia plotiniana. Él prefiere asegurar la continuidad necesaria por su teoría de las mediaciones, según la cual todos los órdenes están presentes en cada uno, pero según un modo propio”

(Trouillard 2014, p. 206)⁴. Esta purificación también es un alejamiento de lo sensible y un despertar a la vida verdadera.

En efecto, al comentar las primeras palabras que abren el diálogo platónico: “Hijo de Clinias” (*Alc.* 103 a 1) Proclo afirma

Por otra parte, el recuerdo de su padre constituye una fuerte exhortación a practicar la virtud: porque es indigno deshonorar la gloria de sus padres [...] al olvidar asemejarseles por la virtud. Además, la referencia al padre, al generador del hombre aparente y añadido del exterior, es un símbolo del retorno de las almas hacia su Padre verdadero ([...] *sýmbolon esti tés epì tòn alethinòn patéra tòn psychòn anakléseos*). Sócrates se sirve de estas palabras según el uso pitagórico, en el pensamiento que ellas también contribuyen a la salvación del alma. (*In Alc.* 25, 1-9)

Este pasaje posee una profunda significación que la traducción de Segonds no logra captar al ocultar algunos detalles importantes, los cuales son relevantes para el tema de estas páginas. La frase resaltada en griego puede traducirse: *la referencia al padre es un símbolo de la invocación al Padre verdadero de las almas*. Entiendo que este es el sentido más genuino, porque ¿cómo puede traducirse *anakléseos* como “retorno” cuando tiene en su raíz el verbo *kaléo*: llamar, invocar, imprecicar?

En efecto, la forma sustantiva *anáklēsis* deriva del verbo *anákaléo*: invocar, llamar a, y no es un detalle menor que, desde el punto de vista lexical, el preverbo *ana-* implique el esfuerzo por hacer que un proceso se lleve a cabo, es decir, alcance su plenitud o su plena realización por cuanto subyace en él la idea de algo que

⁴ Esta reserva de Proclo frente a la inmanencia plotiniana hace que su metafísica se torne más compleja y más elaborada al poblar cada vez el ámbito inteligible de una sucesión de diversos grados de multiplicidad y de determinación de lo real que se articulan a través del recurso a entidades intermedias. De ahí la proliferación de una jerarquía metafísica de tríadas y de intermediarios, y de géneros superiores o entidades intermedias como ángeles, demonios y héroes. Es conocida sobremanera la crítica procleana a la teoría del alma indescensa de Plotino, por ello también la necesidad del rito teúrgico para que el alma logre su ascenso a lo divino. Para la complejidad de la estructura metafísica de la realidad, véase Chlup (2012) y Remes (2008).

desde abajo asciende hacia lo alto. Por tanto, aquí es claro el significado de invocación.

¿De qué proceso se trata aquí? Y además ¿qué importancia tiene para Proclo la alusión a los pitagóricos?

El proceso no es otro que una purificación para descubrir la verdadera vida del alma. En efecto, la mención al hombre aparente y que se añade desde el exterior deja traslucir, en una clara connotación ética, la llamada al hombre interior, al hombre verdadero, reforzada aquí por la referencia al Padre verdadero de las almas.

Ahora bien, esta última expresión pareciera evocar un eco de la frase plotiniana que describe el olvido de las almas de su Padre por querer pertenecerse a sí mismas audazmente, como se señala en *Enéada V* 1, 1; no obstante allí la alusión es con claridad a lo Uno. ¿Aquí sucede lo mismo? ¿El verdadero Padre de las almas es, para Proclo, lo Uno?

Más allá de esta posible alusión, que luego se verá no es así para el Licio, lo más relevante a mi juicio es que la relación con Plotino se revela en la llamada a la interioridad y en la invocación.

Respecto de esta, no es posible sustraerse a la exhortación de *Enéada V* 8 dedicada a la Belleza inteligible que demanda precisamente una conversión a la interioridad para poder acceder a lo inteligible. En esta demanda a la interioridad Plotino hace claro que hay que invocar a ese dios, el Intelecto, que contiene todo lo inteligible, para que por su presencia sea posible después acceder a lo Uno, luego de demandar a su lector un trabajo de purificación de lo sensible para ese acceso a lo inteligible. En el capítulo 9 de esta *Enéada V* se lee:

Suprime igualmente los lugares y la representación que tú has formado en ti de la materia, sin ensayar de tomar una esfera más pequeña en masa que la precedente, sino invoca (*kalésas*) al dios que ha producido la esfera de la cual tú tienes la representación y suplícale que venga. Y vendrá aportando el mundo que es el suyo con todos los dioses que se encuentran allí, ese dios que es único y que es todos los dioses a la vez. (V 9, 11-15)

Una forma semejante de invocación se encuentra también en *Enéada* V I, 6, 8-II donde Plotino hablando de la dificultad de comprender la naturaleza de lo Uno dice: “Tratemos el tema invocando (*epikalesaménois*) al dios mismo no con palabras sino por una *tensión* de nuestra alma para orarle; es de esta forma que nosotros podemos orar solo al solo.”

La forma participial que utiliza aquí alude sin duda a la forma sustantiva *epíklesis* cargada por el deseo del alma de ser colmada por la vida verdadera, aquella que procede del Principio absoluto de todos los seres. Esta invocación es ciertamente una llamada, o como señala Laurent, “es, más particularmente, una oración de invocación. Esta invocación debe reducirse a una tensión del alma” (2000, p.105) que no admite ser formulada lingüísticamente, en alta voz ni tampoco en algún discurso interior silencioso. Es la vida misma del alma o, mejor, toda la existencia la que debe hacerse una invocación. En Proclo pareciera no ser de otro modo en esta apelación a los pitagóricos.

La referencia a ellos no se hace aquí para poner de relieve su vertiente matemática y, por tanto, epistemológica, si se puede decir así, sino más bien su vertiente ética de purificación y semejanza con lo divino. En efecto, que la referencia al padre generador del hombre aparente sea un símbolo de la invocación al Padre verdadero de las almas plantea el interrogante acerca del sentido de estos símbolos.

Para el pitagorismo antiguo estos símbolos son *akoúsmata*, palabras o dichos propios de los que pertenecen al círculo estrecho de los que siguen la vida pitagórica. En tal sentido, Struck señala acertadamente que “estos dichos son parte de un amplio cuerpo de sabiduría pitagórica tradicional, expresada en epigramas enigmáticos que conciernen a la ética, a la virtud, a la cosmología, y a la naturaleza de los dioses” (2004, p.97). Por su parte Burkert observa que “se los llama *akoúsmata*, lo que se oye, legitimados por la enseñanza oral del maestro, o también *symbola*, signos de reconocimiento” (1972, p.166. Cf. Khan, 2001, p.8-9; Riedwig, 2002, p.106-107). Respecto de esta última frase, y dado el contexto en el cual Proclo hace alusión a los pitagóricos, resulta sumamente ilustrativa la siguiente afirmación del mismo Struck cuando dice

que “su función primitiva de signos de identidad se expande a regiones más amplias y se une con afiliaciones con el ritual e incluso con el poder mágico. En estos contextos, entonces, el símbolo pitagórico adquiere capacidades similares al símbolo de las religiones de misterio y toma un poder crecientemente performativo” (2004, p.194).

En efecto, Proclo continúa en las líneas siguientes al pasaje anteriormente citado poniendo esto de relieve:

Tales hombres, en efecto, han mostrado a través de símbolos cuanto era representado en los ritos secretos, de los cuales han preservado la apariencia exterior en cuanto depositaria de su potencia. Sócrates, entonces, por ello mismo, conociendo estos símbolos pitagóricos llama al joven con el patronímico, porque piensa que una llamada (*klésin*) de tal clase es un símbolo de la conversión (*periagogés*) de las almas hacia las causas invisibles. (*In Alc.* 25, 8-15)⁵

El poder performativo de la llamada simbólica muestra toda su fuerza transformadora en la conversión, expresado aquí con un vocabulario genuinamente platónico. No puede soslayarse, en efecto, el valor que este término tiene precisamente en la alegoría de la caverna para referirse al giro completo, a una transformación radical que ha de hacer el alma para poder ver la luz, la Forma del Bien (*Rep.* VII 519 a 5-b4). En el neoplatonismo esta conversión es un proceso anagógico, de elevación hacia lo superior, hacia lo divino. En consecuencia, el poder performativo de la llamada simbólica es una exhortación a elevarse hacia lo alto transformando la vida desde la apariencia hacia la verdadera vida, desde la exterioridad hacia la interioridad, desde la multiplicidad sensible hacia la vida uniforme.

Que esto sea lo que Proclo enfatiza se ve corroborado en las líneas siguientes cuando en una clara alusión a Jámblico y al carácter apropiado de los discursos eróticos en esta transformación afirma que: “[...] porque la llamada con <el nombre> del padre indica (*he apò tou patròs endeíknytai klésis*) el

⁵ La traducción de este pasaje es mía y se aleja de aquella de Segonds.

carácter viril de la verdadera erótica y el hecho de ser despertado <del sueño> de la materia y lo eficaz <de esta llamada> (*tò egegerménon apò tês hýles kai tó drastérion*)” (*In Alc.* 25, 23-25)⁶.

La mención de Jámblico tiene su relevancia aquí por el contexto de apelación a los pitagóricos en su vertiente ética, como se señaló anteriormente, por el estrecho vínculo que este pensador plantea entre filosofía y religión⁷. No obstante, hay detalles más relevantes desde el punto de vista lexical que se pierden en la traducción de Segonds, y que son fundamentales para el tema de estas páginas.

El verbo *endeíknytai* tiene en Proclo un peso significativo de gran alcance y su uso aquí no puede ser soslayado. Él lo emplea normalmente para designar una manera de hacer alusión a realidades que están más allá del lenguaje, es decir, la palabra humana no está impedida de una manera a priori de referirse a lo divino, por el contrario, ella puede ser tan evocativa e invocativa como los ritos secretos de las religiones de misterio. Este verbo, por tanto, posee un poder performativo también, por así decirlo, porque en su uso alusivo señala hacia una dirección en la cual todo está pleno de sentido, en este caso, una indicación a que la vida del alma no puede realizarse si no hay una transformación interior que la convierta en una invocación a lo divino, a la Belleza divina. Con otras palabras, el alma misma debe hacerse una invocación hacia su verdadero Padre para poder realizar plenamente la vida intelectual. Plotino (*Enéada* VI 8, 13, 48) ya empleaba esta expresión en el mismo sentido, que tendrá una gran fortuna también en Damascio.

⁶ La traducción de este pasaje es mía y se aleja de aquella de Segonds. Filippi (2012, p. 195) no capta tampoco, a mi juicio, la singularidad de este pasaje puesto que traduce: “...l'uso del patronímico mette in evidenza l'energia virile del vero amore, che ridesta l'amato dalla materia e dalla sua influenza”.

⁷ Tal relación no solamente puede verse en su célebre obra *De mysteriis* sino también en *De vita pythagorica*. En efecto, en esta obra, que sería una evocación de lo que Platón llamaba el “modo pitagórico de vida”, Jámblico afirma que lo más importante para Pitágoras era su modo de enseñar a través de símbolos, guardando en secreto las verdaderas doctrinas a los no iniciados. Pero la alusión procleana pareciera no aludir tanto a esta obra, sino más bien a un escrito perdido que sería en realidad algún comentario de Jámblico al *Fedro* de Platón, por las alusiones que hace el condiscípulo de Proclo, Hermias, en lo que se conserva de su comentario al *Fedro*, y que ambos habrían conocido por Siriano, como lo observa O'Meara (1989, p.124-128).

Pero los ecos plotinianos no solamente se dejan percibir en ello sino también en el uso procleano del participio perfecto pasivo *egegermēnon*, ser despertado del sueño de la materia. Que sea un participio pasivo deja traslucir claramente que se lleva a cabo una acción sobre el joven para ponerlo en un proceso de conversión y, por tanto, sobre el alma.

La llamada simbólica tiene, en consecuencia, también la finalidad de despertar al alma de un estado no propio para que pueda invocar a lo divino y de ese modo salvarse. La imagen de la vida del alma atrapada en un sueño profundo a causa de la materia, o mejor, de la vida material tiene sus raíces en Plotino. En *Enéada* III 6, 6, 70-74 se señala que todo cuanto del alma está en el cuerpo está durmiendo, es decir, ella está sumida en un sueño profundo que no la deja elevarse hacia las verdaderas realidades. Esta elevación es descripta magistralmente en el célebre pasaje de *Enéada* IV 8, 1, 1-10 en el despertar del cuerpo para alejarse de todas las cosas y, al volver en sí misma y entrar en ella, ver al Intelecto y la belleza extraordinariamente maravillosa que contiene porque “el mundo del Intelecto es realmente un mundo interior antes bien que otro mundo” (Armstrong 1979, p.159). Despertar que es un recobrar la experiencia de la vida con él, por la cual el alma es exhortada nuevamente a la posibilidad de identificarse con lo divino, con el Intelecto. En efecto, “para Plotino, despertarse, es despertarse a sí mismo y si nos es posible acceder a lo divino, es que en realidad lo divino no está nunca separado de nosotros” (Flamand 2008, p. 9).

En cierto modo no sucede de otra forma en Proclo. El uso del verbo *egeíro* en la forma pasiva muestra con claridad que el alma debe ser despertada, debe ser sacada de ese estado de somnolencia por una llamada, debe ser sacudida del letargo de la vida corpórea que no es más que la vida en la materia, en la vida pasional y que esa llamada posee una eficacia singular. Tal eficacia está presente en el sintagma *tó drastérion*. Dicho sintagma podría traducirse además como “lo enérgico”, es decir, esta llamada tiene una potencia singular para despertar al alma, para sacarla de su letargo, fruto de estar dormida en la vida material, corpórea o pasional. La llamada simbólica con el nombre del padre posee, por

tanto, el valor performativo de accionar en el alma produciéndole una conmoción, una sacudida, que la lleve a descubrir lo que verdaderamente es real a la vez que convertirla hacia sí misma. Expresado de otro modo, puede decirse que esta llamada con su valor performativo exhorta a dejar lo exterior, lo aparente para volverse, convertirse a lo interior, a lo verdadero, para encontrar al verdadero hombre, al hombre interior.

El sintagma *tò egegerménon apò tês hýles* es utilizado por Proclo en su *Comentario al Timeo* (I 117, 14) en un contexto ético para oponerse a los movimientos desordenados de la parte apetitiva o concupiscible del alma que impiden descubrir el hombre interior, el hombre verdadero y real. Las pasiones que surgen de la parte apetitiva, del deseo irracional deben ser tensionadas en un modo ajustado para que permitan un estado de vigilia, un estado de estar despierto a la verdadera identidad. Es además significativo que Proclo comience precisamente el *Comentario al Alcibíades* 7, 1-5 señalando que todos los hombres estamos sometidos a las mismas pasiones que el hijo de Clinias, lo cual permite reafirmar lo que se ha señalado anteriormente, es decir, que esta exhortación no está dirigida solamente a sus oyentes, sino a todo lector de este texto. El hecho de ser despertado, entonces, por una llamada simbólica para que la vida misma del alma se torne una invocación a lo divino demanda una purificación, una conversión radical que no es solo separación o alejamiento de los sentidos y del cuerpo, sino mucho más un pleno ejercicio de la capacidad intelectual del alma, porque el intelecto hace que el alma se eleve a lo divino, mientras que las pasiones la hunden en la materia.

3. Metafísica del eros y belleza divina

Ahora bien, esta llamada simbólica, según Proclo, es realizada por Sócrates, el amante verdaderamente inspirado de Alcibíades por oposición a los amantes vulgares que lo acosan arrastrándolo a la vida pasional, la vida de placer, de honor y riquezas. Sócrates es el verdadero amante porque lleva en sí la impronta del *eros* divino al representar la clase intermedia entre la

Belleza divina y los seres que tienen necesidad de su providencia, porque este *eros* que está dirigido hacia lo divino “es un elemento que inicia, que mueve, que perfecciona el ascenso dialéctico y la asimilación al origen” (Beierwaltes 1989, p. 307. Cf. Vasilakis 2021).

Toda una metafísica del *eros*, del amor se oculta en esta llamada simbólica porque él es puramente un movimiento de ascenso hacia la Belleza divina.

En efecto, lo propio de un amante divinamente inspirado dice Proclo es hacer que su amado se convierta hacia sí mismo, llamándolo y haciendo que se reúna en sí mismo alejándose de lo múltiple porque “conduce la vida de su amado hacia sí mismo, lo une consigo mismo y lo eleva a la Belleza inteligible” (*In Alc.* 26, 18-20), y esto es posible porque ejemplifica en su propia vida la fuerza anagógica de eros. En efecto,

si el enamorado está poseído por el amor (*éros*), debe ser alguien capaz de convertir hacia el bien para los seres provistos de una buena naturaleza, como lo es también el amor (*éros*), y *alguien capaz de llamar*. Es lo que señala justamente Sócrates cuando, por esta primera llamada, despierta el pensamiento de su amado para unirlo con la belleza verdadera. (*In Alc.* 27, 1-6)⁸

Que esto sea posible Proclo lo justifica además porque la Belleza contiene en sí misma el poder de elevar con un singular toque de atracción que la hace la fuerza motora para que eros lleve a cabo la conversión y la elevación. El Licio entiende el nombre belleza, *kalón* derivando de *kaleîn*, llamar, por ello es que ella llama a todas las cosas hacia sí misma (*In Alc.* 328, 12-15). Puede decirse entonces que la llamada simbólica que se opera a través de eros, del amor no es más que la llamada silenciosa de la verdadera Belleza, la cual por su atracción permite la liberación y el alejamiento de la belleza aparente, además reduce la multiplicidad de cosas y seres bellos hacia su propio ser y esencia. Expresado de otro modo, puede decirse que la eficacia de la palabra que invoca lo divino, que se expresa en la potencia anagógica de eros, tiene su origen en lo divino mismo, que, en cuanto inexpresable, llama a sí

⁸ Traducción de Segonds ligeramente modificada. Las cursivas son mías.

con una palabra silenciosa, su poder de atraer todos los seres hacia sí.

Ahora bien, la mención de la belleza inteligible y de la belleza verdadera nos permite retomar la pregunta que se había planteado anteriormente acerca de si, para Proclo, “el verdadero Padre de las almas” podría evocar al Padre de las almas en Plotino, que hace referencia a lo Uno. Más todavía si tenemos presente el comienzo de *Enéada V* 8, 1, 1-7, tratado dedicado a la Belleza inteligible, donde Plotino afirma:

En la medida en que nosotros sostenemos que aquel que ha llegado a la contemplación del mundo inteligible y que ha comprendido la belleza del intelecto verdadero será capaz también de formarse una noción del padre del intelecto, es decir, de aquel que se encuentra más allá del intelecto, es necesario intentar ver y decirnos a nosotros mismos, tanto como es posible decirlo, cómo se puede llegar a contemplar la belleza del Intelecto y aquella del mundo inteligible.

No parece ser así efectivamente para el Licio puesto que este afirma con claridad que

ya que toda la clase erótica procede a partir del Padre inteligible (en efecto, en todas las cosas, el Padre *ha sembrado* (*enéspeiren*) el vínculo pleno del fuego del amor, como dicen los *Oráculos*, de modo que todas las cosas sean mantenidas por los vínculos indisolubles de la amistad, como lo dice también Timeo en Platón). (*In Alc.* 26, 1-5)⁹

Singular conjunción propia del neoplatonismo tardío entre los *Oráculos Caldeos*, nunca mencionados por Plotino¹⁰, y la filosofía de Platón. El recurso aquí al fragmento 39 de estos escritos, muy apreciados por los pensadores posplotinianos, plantea la singular inquietud de a quién se refiere Proclo explícitamente. Según D’Andrès (2020) este recurso haría alusión

⁹ La referencia a Timeo alude al pasaje 32 c 2-4 del diálogo homónimo de Platón. Los *Oráculos Caldeos* son una colección de fragmentos en hexámetros que, a partir de Porfirio, pero más sobre todo a partir de Jámblico, tendrán una singular relevancia en el neoplatonismo. Su origen parece remontarse al siglo II y están cargados de resonancias platónicas, y son considerados casi como un texto revelado.

¹⁰ Para una probable relación entre Plotino y los *Oráculos Caldeos*, puede verse Dillon (1997).

al Padre inteligible de la primera tríada de los dioses inteligibles porque “el carácter paternal se aplica propiamente en Proclo a los dioses inteligibles, inteligibles-intelectivos, e intelectivos; pero cuando Proclo habla aquí de Padre Inteligible, se refiere únicamente a los primeros dioses, al plano de los dioses inteligibles, que precede aquel de los dioses intelectivos, y es bien a este origen inteligible que quiere anclar el amor” (2020, p. 117).

Sin embargo, aunque su análisis pareciera convincente por el modo en el cual recurre al uso que hace Proclo de este fragmento 39 en el *Comentario al Timeo* para marcar una diferencia con su presencia en el *Comentario al Alcibiades*, el estudioso francés no se ha percatado claramente que antes Proclo habla del “verdadero Padre de las almas”, y con esta expresión, pareciera hacer una mención indirecta al Demiurgo de las almas en el *Timeo* platónico, el cual también es llamado padre y que es Intelecto divino, porque en las huellas “de su admirado maestro Siriano, iguala el Demiurgo del *Timeo* con el Intelecto” (Van Den Beerg 2001, p. 49), lo cual, por otro lado, permite afirmar, como señala Chlup (2012) que Proclo alude a veces de ese modo al Intelecto plotiniano, a veces a un nivel inferior al Ser (p. 19)¹¹.

Un pasaje que no le ha llamado la atención al estudioso francés y que arroja mucha luz sobre esta cuestión está en el mismo *Comentario al Timeo*. En efecto, haciendo referencia a la plegaria u oración, a la invocación podría decirse, Proclo afirma: “A la conversión contribuye en mayor medida la oración. Gracias a los signos inefables de los dioses que el Padre de las almas *ha sembrado* (*enéspeiren*) en ellas, la oración se atrae el beneficio de los dioses” (*In Tim. I*, 211, 1-3). Es clara en este contexto la alusión al Demiurgo como un Intelecto paternal. Es cierto que Proclo no menciona explícitamente en este pasaje ningún fragmento de los *Oráculos Caldeos*, pero el uso del verbo *enéspeiren* nos retrotrae al fragmento 108 en el cual se dice: “Porque, el Intelecto paterno,

¹¹ En tal sentido cabe tener en cuenta lo que observa Gersch (2014, p.97) cuando señala que: “En el sistema de Plotino, la segunda hipóstasis es Intelecto. Una alteración de la doctrina de los primeros principios por la introducción de Ser y Vida como hipóstasis intermediarias entre el Uno y el Intelecto fue algunas veces sugerida por los mismos platonistas antiguos...Sin embargo, la perspectiva plotiniana que considera el carácter intelectivo de la segunda hipóstasis fue esencialmente mantenido por los pensadores tardíos”.

que piensa los inteligibles, *ha sembrado* símbolos a través del mundo”. El mismo verbo se encuentra en el fragmento 39 y no pareciera ser ninguna casualidad. Lo singular pareciera radicar en que Proclo alude a este fragmento sin una citación explícita, pero el modo en el cual lo utiliza no deja ninguna duda del valor que le concede. Lo más importante al caso es que el Padre inteligible es llamado anteriormente el verdadero Padre de las almas y que la llamada simbólica que se expresa en la figura de Sócrates es una clara exhortación a la elevación del alma hacia la Belleza Inteligible.

Pero lo que resulta más sorprendente en la lectura que hace D’Andrès de la presencia del fragmento 39 de los *Oráculos Caldeos* en el *Comentario al Alcibíades* y el *Comentario al Timeo* es el no haber prestado atención al pasaje 65-66 del *In Alc.* En efecto, señalando nuevamente Proclo que el enamorado es un amante divinamente inspirado y, en cuanto tal, es un intermediario entre el objeto de amor y aquellos que lo aman, como el mismo amor, afirma:

Es él quien, en los dioses inteligibles y ocultos, une a la belleza primera y oculta el Intelecto inteligible y, de hecho, el vínculo es unificación, pero con más distinción, razón por la cual los *Oráculos* han denominado aquel que une al fuego de este amor: él que brotó el primero del Intelecto habiéndose vestido con fuego que está ligado con el fuego. En efecto, al proceder a partir del Intelecto inteligible, vincula todos los seres inferiores entre ellos tanto como con él. (*In Alc.* 64,15-65, 8)

Es cierto que aquí la referencia no es al fragmento 39 sino al fragmento 42 de los *Oráculos Caldeos*. No obstante, el modo en el cual Proclo lo cita revela claramente que entiende que hay entre ellos una explícita interrelación en la referencia al amor como dependiendo del Padre inteligible, aquí Intelecto inteligible; además la mención del vínculo y del fuego para resaltar tal dependencia no dejan dudas que en el pensamiento del Licio exigen ser leídos conjuntamente para resaltar el carácter intermedio del amor. Tal dependencia vuelve a reafirmarse líneas más adelante cuando afirma que “el amor tiene su primera y secreta

venida a la existencia en el Intelecto inteligible; porque si es verdad que brotó desde lo alto, es que reposa causalmente en él” (*In Alc.* 66, 9-11).

Por tanto, puede decirse que Padre de las almas, Padre Inteligible, Intelecto inteligible y Belleza divina se imbrican mutuamente y que el amor procede desde lo alto y vuelve hacia lo alto, surge desde lo divino y hace que todo se convierta hacia lo divino. En un pensador como Proclo tan atento a las precisiones de análisis, aunque adolezca a veces de un estilo más claro para expresarse, esta imbricación se deja sentir por ella misma dado los pasajes que se han citado.

Que esto sea así se lo puede ver cuando en el mismo *Comentario al Alcibíades*, con una explícita referencia a *Fedro* 246 d 8-e 1, Proclo afirma que “todo lo divino es bello, sabio y bueno” y que precisamente el alma debe elevarse hacia estas realidades si pretende alcanzar su salvación (*In Alc.* 29, 9-11). En consecuencia, el alma debe convertirse al transformar su vida desde la belleza aparente hacia la Belleza divina. Ella debe abandonar todo lo que pudiera sumergirla en la somnolencia de la materia para ascender y encontrar a su verdadero Padre, pero este ascenso no es posible si no sufre, por así decirlo, la enérgica llamada del amor divino que la despierta del sopor de las pasiones. La llamada simbólica, que se muestra en la exégesis alegórica procleana en la figura de Sócrates, muestra además que el alma se encuentra en una zona intermedia entre el Intelecto y las pasiones, entre la unidad de la Belleza divina y la multiplicidad de los deseos irracionales, por lo cual para que pueda tomar un curso genuino de vida ella debe convertirse verdaderamente hacia sí misma y, por esta conversión, ascender hacia las realidades superiores. Precisamente la figura de Alcibíades es, para Proclo, una imagen del alma racional.

En efecto, el Licio señala con claridad que “es por el amor, que, en el presente diálogo, los seres que tienen una naturaleza tal como aquella que ha hecho a Alcibíades a los ojos de Sócrates digno de amor, alcanzan la perfección, es por el amor que ellos se unen a la belleza divina y, a través de ella, devienen familiares con todo lo divino” (*In Alc.* 29, 16-18).

4. Belleza divina, participación y virtud

Ahora bien, lo divino según Proclo, tiene para con el alma una singular atención o cuidado o solicitud porque

los seres más divinos también parecen venir hacia los inferiores; no que ellos se alejen de su estado, al contrario ellos permanecen en ellos mismos y si ellos parecen venir hacia nosotros, es a causa de la disposición del participante, ya que también en las invocaciones (*en taís klései*) y en las visiones maravillosas lo divino parece, de una cierta forma, venir hacia nosotros, mientras que somos nosotros los que *tendemos* hacia él. (*In Alc.* 92, 4-10)¹²

¿En qué consiste esta disposición del participante? ¿De qué modo el participante debe estar dispuesto para tender hacia lo divino? ¿Qué exige del participante la invocación a lo divino? Con otras palabras, ¿de qué modo el alma se eleva por la invocación hacia la Belleza divina que la transforma?

Esta disposición del participante, y es altamente significativo que Proclo hable de participar, como si quisiera recalcar que el alma debe hacerse como un receptáculo para que lo divino habite en ella, demanda que el alma debe vaciarse de todo lo que le es extraño para dejar todo su espacio a lo divino. Parece, en efecto, que solo de ese modo ella puede hacerse una palabra que invoca a lo divino, para que lo divino la eleve, para que pueda alcanzar la verdadera vida. Pero palabra silenciosa, palabra que se tensa firmemente en dirección a lo divino. Repárese en la “tensión” que señala Proclo de aquel que invoca a lo divino, es lo que ya demandaba Plotino para acceder a lo divino también, el alma ha de ser plenamente una tensión hacia lo divino invocándolo, no con palabras sonoras sino con su palabra silenciosa, es decir, su propia existencia convertida en invocación, existencia transformada por el alejamiento de lo sensible para vivir la vida verdadera.

Esta disposición del participante, por tanto, en la lectura procleana es una disposición natural que debe perfeccionarse por la práctica de la virtud, mejor dicho, de las virtudes. En otra clara

¹² Traducción de Segonds ligeramente modificada.

referencia a los pitagóricos en su dimensión ética, más precisamente a la práctica de la fisiología, muy propia de estos pensadores, observa que “Sócrates ha visto en Alcibíades numerosas y admirables marcas naturales de su disposición a la virtud [...] esta era, desde el comienzo, la costumbre de los Pitagóricos el discernir según los signos corporales la disposición para el género de vida mejor de aquellos que venían a ellos” (*In Alc.* 94, 1-12).

Alcibíades posee algunas características que lo hacen apto para recibir una vida mejor pero que deben ser perfeccionadas. Si, como se ha señalado anteriormente, Alcibíades es una imagen del alma racional, entonces esta posee algunas disposiciones naturales que le permiten obtener un modo de vida diferente en el cual se encuentra. Pero para ello es necesario la eficacia de la llamada simbólica que la despierte hacia su Padre verdadero, llamada que está representada por los discursos eróticos de Sócrates, los cuales buscan “purificar a fondo sus pensamientos, perfeccionar sus virtudes naturales para elevarla al cuidado de una vida verdaderamente libre” (*In Alc.* 95, 14-15).

Se encuentra nuevamente aquí la exigencia de sacar al alma de una vida informe e indeterminada, de una vida sumisa en lo oscuro y carente de cualquier perfección, la vida en la materia. No es posible que ella pueda conocerse realmente a sí misma y convertirse hacia lo superior, hacia lo divino si no corrige su orientación hacia lo inferior. Plotino ya señalaba en *Enéada V* 8, 1, 26-28 que más un ser se distiende para ir hacia la materia más se aleja de la unidad, es decir, más un ser se dispersa en lo informe e indeterminado más pierde su valor y su propio ser; cuanto más lejos va de la unidad, que es lo permanente y lo estable en cuanto belleza y verdad más se pierde en lo oscuro y desemejante, así como también que “todas las virtudes son bellezas del alma y bellezas más verdaderas” en *Enéada I* 6, 1, 49-50.

En un pasaje posterior de su comentario y con una referencia explícita a Plotino, Proclo señala que Alcibíades no tiene todavía la capacidad para discernir entre los amantes vulgares y el amante verdaderamente inspirado, entre el amor que lo empuja hacia la vida pasional y material y el amor que lo eleva

hacia lo divino porque se encuentra precisamente un nivel intermedio, por ello es que

tiene algunas virtudes naturales, pero no usa todavía más que ideas inarticuladas. Porque tal es la virtud natural; y de hecho, ella no es más que una visión imperfecta del bien y un hábito imperfecto, como lo dice el divino Plotino. Pero Sócrates desciende [...] para persuadirlo de renunciar a la vida de apariencia para remontar hacia la vida intelectual y divina, a partir de la cual se conocerá él mismo tanto como reconocerá que lo divino todo entero es trascendente a todos los seres y los preexiste a título de causa. (*In Alc.* 133, 1-15)¹³

Importa señalar aquí el ascenso desde las virtudes naturales hacia la vida intelectual y divina, representada por las virtudes teóricas, propias del intelecto, aunque no sean mencionadas explícitamente.¹⁴ En efecto, el Licio marca que en la medida en que ascendemos cada vez más “nos encontramos más cerca de la esencia intelectual, donde se encuentra estabilidad, definición y eterna identidad” (*In Alc.* 96, 15-18).

La alusión a la vida intelectual y divina, a la esencia intelectual es otro modo de referirse al Intelecto, resaltado aquí por las notas de estabilidad, permanencia y una identidad eterna. Al comienzo de estas páginas se ha señalado que la perfección del Intelecto se encuentra en la eternidad, a esta perfección es a la que aspira el alma aunque se encuentre en el tiempo. A esta perfección aspira y puede alcanzarla alejándose de lo sensible, que es inestable y cambiante, fluyente y oscuro, para acceder la vida continua y eterna del Intelecto. La debilidad e inestabilidad propia de las virtudes naturales debe ser corregida porque se encuentran lejos del Intelecto. Esta corrección es posible por la potente y enérgica capacidad del amor divino que las convierte para transformarlas

¹³ Traducción de Segonds ligeramente modificada. La referencia a Plotino es a *Enéada* I 3, 6, 22-23, tratado en el cual este presenta la dialéctica como un ejercicio espiritual de ascenso hacia el Intelecto y que, en el orden porfiriano, viene inmediatamente después del tratado de las virtudes, lo cual no es un detalle menor porque alude precisamente a un perfeccionamiento del alma por el ejercicio de las virtudes.

¹⁴ Para un desarrollo más amplio de la jerarquía neoplatónica de las virtudes puede verse D. O'Meara (2005, pp.40-48).

en virtudes teoréticas que le dan acceso a la vida divina e intelectual. Si es cierto que “Proclo casi no se desvía de la concepción platónica de areté; ello no obstante, proporciona al tema precisiones que enriquecen su tenor y resaltan su importancia” (Moutsopoulos, 1999, p.28), puede decirse que las precisiones que enriquecen el valor se dan en un claro contexto soteriológico, de salvación del alma. Proclo entiende, a semejanza de Plotino, que la virtud es la belleza del alma, que la virtud es lo que da verdaderamente forma a un alma hundida en la informalidad de la materia por un proceso de conversión hacia a lo divino. En efecto, afirma el Licio que los enamorados hacen que sus amados se eleven desde la belleza sensible hacia las bellezas de las virtudes y de las ciencias y “luego, hecho esto, *tender* (*anateínesthai*) hacia el Intelecto y la Belleza primordial y divina que reside allí, todo esto, evidentemente, en el pensamiento que la belleza existe también en lo que nosotros llamamos bienes del alma. ¿Por qué que hay en nosotros de más bello que las ciencias y las virtudes, de más feo que sus contrarios?” (*In Alc.* 330, 12-15).

Conclusión

Esta es, sin duda, otra precisión aportada por el neoplatonismo al pensamiento que lo nutre esencialmente, es decir, que la virtud sea una forma que embellece el alma transformándola en su ascenso hacia lo divino es una lectura no solo novedosa respecto a Platón sino también exigida por otro contexto histórico a la vez que por otras coordenadas propias del pensar neoplatónico. Para “los Platónicos tardíos la filosofía es por completo un modo religioso de vida y un aspecto importante de sus actividades diarias era la práctica de la oración, del sacrificio y de la meditación” (Dillon 2016, p. 23). Estas actividades, en cuanto ritos del pensamiento disponen al alma para que invoque a lo divino y pueda acceder a las verdaderas realidades. A través de esta invocación ella busca su plena perfección, invocación que “adquiere particular relevancia en el realizarse de la existencia más propiamente humana” (Beierwaltes 1990, p. 239).

En suma, la realización de esta existencia se encuentra, por tanto, en despertar a la eficaz llamada del amor divino para transformarse en una palabra que invoca a la Belleza divina, que se tensiona hacia ella escapando de la oscuridad material en la cual no puede conocerse verdaderamente a sí misma.

Referencias

- Abbate, M. (2012). *Tra Esegese e Teologia. Studi sul Neoplatonismo*. Milano: Mimesis
- Armstrong, A. H. (1979). "Beauty and the Discovery of Divinity in the Thought of Plotinus" en *Plotinian and Christian Studies*. London: Variorum, pp. 155-163
- Baltzly, D. (2017). "The Human Life" en P. d'Hoine-M. Martin (eds), *All From One. A Guide to Proclus*. Oxford: Oxford University Press, pp. 258-275
- Beierwaltes, W. (1990). *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*. Milano: Vita e Pensiero.
- Beierwaltes, W. (1986). "The Love of Beauty and the Love of God" en A. H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*. London: Routledge, pp. 293-313
- Burkert, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Chlup, R. (2012). *Proclus. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press
- D'Andrès, N. (2020). *Socrate néoplatonicien. Une science de l'amour dans le commentaire de Proclus sur le Premier Alcibiade*. Paris: Vrin.
- Darras-Worms, A. (2018). *Plotin. Traité 31. Sur la Beauté Intelligible*. Paris: Vrin.
- Dillon, J. (2016). "The Platonic Philosopher at Prayer" en J. Dillon-A. Timotin (eds), *Platonic Theories of Prayer*. Lieden: Brill, pp. 7-25

Dillon, J. (1997). *The Great Tradition. Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity*. London: Ashgate

Filippi, F. (2012). *L'immaginario e il simbolico nell'uomo. Il comentario di Proclo all "Alcibiade Primo" di Platone. Traduzione italiana integrale, testo greco a fronte*. Milano: Vita e Pensiero.

Flamand, J. M. (2008). "Plotin: le sommeil de l'âme et l'éveil à soi-même". *Camenaes* 5, pp. 1-16

Gersch, S. (2014). "Proclus as theologian" en S. Gersch (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Layne, D. (2014). "The Character of Socrates and the Good of Dialogue Form: Neoplatonic Hermeneutics" en Layne, D-Tarrant, H (eds). *The Neoplatonic Socrates*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 80-96

Laurent, J. (2011). *L'Éclair dans la nuit. Plotin et la puissance du Beau*. Paris: Les Éditions de la Transparence.

Laurent, J. (1999). *L'Homme et le monde selon Plotin*. Paris: ENS Éditions.

Laurent, J. (2000). "La prière selon Plotin". *Kairos* 15.

Moutsopoulos, E. (1999). "La noción de *areté* en el Comentario de Proclo sobre el *Primer Alcibiades* de Platón". *Areté. Revista de Filosofía*. Vol XI, N° 1-2, pp. 281-289

O'Meara, D. (1990). *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.

O'Meara, D. (2005). *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.

Opsomer, J. (2018). "Proclus and the Authority of Plato" en H. Tarrant-D. Layne-D. Baltzly and F. Renaud (eds.), *Brill's Companion to Reception of Plato in Antiquity*. Leiden: Brill, pp. 498-514

Proclus. (1985-1986). *Sur le Premier Alcibiade de Platon I-II*. Texte établi et traduit par A. Segonds. Paris: Les Belles Lettres.

Rappe, S. (2000). *Reading Neoplatonism. Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge: Cambridge University Press.

Remes, P. (2008). *Neoplatonism*. Stocksfield: Acumen.

Renaud, F.-Tarrant, H. (2015). *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*. Cambridge: Cambridge University Press.

Riedwig, C. (2011). *Pythagoras. His Life, Teaching, and Influence*. London: Cambridge University Press

Smith, A. (2014). "The beauty of divine intellect in Plotinus" en J. E. Rutherford (ed). *The Beauty of God's Presence in the Fathers of the Church*. Portland: Four Court Press, pp. 119- 127

Struck, P. (2010). "Allegory and Ascent in Neoplatonism" en R. Copleland-P. Struck (eds). *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge: CUP, pp. 57-70

Struck, P. (2004). *Birth of Symbol. Ancient Readers at The Limits of Their Texts*. Princeton: PUP.

Trouillard, J. (2014). *Raison et Mystique. Études néoplatoniciennes*. Paris: Cerf.

Van Den Berg, R. M. (2001). *Proclus'Hymns. Essays, Translations, Commentary*. Leiden: Brill.

Vasilakis, D. (2021). *Eros in Neoplatonism and its Reception in Christian Philosophy*. London: Bloomsbury.