

ENTRE LA *MISOLOGIA* Y EL FILÓSOFO-BACO. DAMASCIO, *IN PHAEDO*¹

Between the 'misology' and the bacchus-philosopher. Damascius, on plato's phaedo

Graciela Ritacco de Gayoso² (Usal, área San Miguel, Ancba, CONICET)

glritacco@gmail.com

Resumen

Según Damascio el desmembramiento de Dionisos por los Titanes proporciona una explicación para la capacidad discursiva humana. El alma es 'anfibia' porque vive en dos planos diversos. El camino de ascenso a través de la iniciación pasa por tres etapas. Al final, el filósofo se separa del cuerpo para ponerse en contacto con la verdad. El instrumento idóneo para la recuperación de la unidad con la propia causa es la utilización apropiada de la argumentación. Pero el vivir en concordancia con la regulación racional a través del uso correcto del lenguaje comporta también diversos niveles. De manera que el ascenso mediado por las prácticas hieráticas autoriza al filósofo para ser honrado con el nombre de 'Baco'.

Palabras clave: Dionisos, discursividad, disgusto con el habla, corporeidad, dialéctica.

Abstract

The explanation of the human rational life is the dismemberment of Dionysus by the Titans according to Damascius. For this reason, Soul holds an intermediate position because it lives on two planes. The way upward through

¹ Artículo recibido el 08/2012, aprobado el 09/2012.

² G. RITACCO es Licenciada en Filosofía (UBA); Master of Theology in Philosophy of Religion (King's College, University of London, UK); Investigadora, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (Sección Filosofía e Historia de las Religiones del Centro de Estudios Filosóficos E. Pucciarelli)- CONICET. Se desempeña como profesora en la Facultad de Filosofía, Universidad del Salvador (Sede San Miguel). Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas en torno de las relaciones entre la filosofía de la Antigüedad Tardía y la Patrística griega, con especial énfasis en el estudio del Neoplatonismo Heleno y Cristiano. Reside en San Miguel, Bs. As., Argentina.

initiation has three degrees. Finally, the philosopher detaches himself from the body and thus enters into contact with truth. The suitable instrument for the recovery of the being united with one's cause is through the proper use of the discussion. Nevertheless the aim to live in accordance with reason admits of differing degrees. The way up to the hieratic practice allows to honor the philosopher by the title of 'Bacchus'.

Keywords: Dionysus, Ratiocination, hatred of reasoning, Embodiment, dialectic.

La trajinada cuestión acerca del 'robo de los filósofos' tiene una clara formulación en los *scholia* a la obra de Dionisio del Areópago atribuidos a Juan Pachymero (m.1310):

Debe saberse que algunos de los filósofos foráneos (*tôn exôn philosophôn*), sobre todo Proclo, han utilizado de modo frecuente las teorizaciones (*theôrêmasi*) del bienaventurado Dionisio, usando trozos con sus mismas expresiones. Esto justifica la duda en torno a la posibilidad de que los más antiguos filósofos de Atenas se hayan apropiado de los asuntos (*pragmateias*) [tratados por Dionisio] y hayan ocultado este hecho para aparecer ellos mismos como padres de su divino discurso (*pateres tôn theiôn autou logôn*). Que [los paganos] acostumbran a tomar de lo nuestro, lo enseña el divino Basilio, en su homilía '*En el principio era el Verbo*', donde dice con sus palabras: 'he conocido muy bien que muchos de los ajenos al *Verbo* [divino], considerándolo mucho más verdadero y por sobre la sabiduría del mundo, lo admiraban y osaban incluirlo en sus escritos. Pues el diablo ladrón da a publicidad nuestras enseñanzas para uso de sus seguidores (*hypophêtas*)'.³

Los puentes entre Dionisio del Areópago y los escolarcas de Atenas, ya sea Proclo o Damascio, son numerosos y pueden ser transitados en ambas direcciones. Podemos preguntarnos lícitamente quién copia a quién, sin que la respuesta surja nítida y tajante. Sin embargo algo queda fuera de toda duda, como bien lo vio Basilio Magno: se impone el *Verbo* con mayúsculas, como verdadero Principio, por la majestuosidad de su misma simpleza divina.

³ MIGNE, *Patrologiae Graecae*, Paris, 1889, vol. 3. col. 116

Transitemos, empero, el camino a la inversa. Dejemos por ahora la fundante raigalidad del *Verbo* divino para ocuparnos de las palabras que humanamente nos corresponden. Veamos cómo considera a la verbalización que caracteriza a la condición humana el *diádochos* Damascio, seguidor de Proclo y esforzado lector y comentador del Orfismo. Damascio es, podríamos decir, un filósofo acuciado por la toma de conciencia de la inefabilidad divina. Su tratado *Sobre los Principios* es una larga meditación, urgida por marchas y contramarchas, en torno del alcance de las formulaciones sobre lo Uno y sus manifestaciones diversas, todos ellas incapaces de expresar de modo contundente la Unicidad misma. Sin embargo, como profesor de la Academia ateniense, al transmitir el corazón de la doctrina platónica, siguiendo con fidelidad en la mayoría de los casos lo recibido a partir de las enseñanzas de Proclo, se anima a trazar una presentación de las limitaciones humanas junto con una apreciación del alcance de la herramienta dialéctica.

Las lecciones de Damascio sobre el *Fedón* y el *Filebo* de Platón se concentran en la consideración de la naturaleza humana dotada de *logos*. Se pregunta en qué medida el hombre decidor de palabras está habilitado, por ello, para sostener con esas mismas palabras la racionalidad discursiva, a la que prefiero llamar capacidad '*logológica*' en lugar de 'racional'. Los comentarios a Platón que nos dejó Damascio son en realidad breves notas tomadas a partir de la *reportatio* de algún alumno asistente a los cursos orales dictados en el interior de la Academia. A través de estas lecciones queda al desnudo el armazón conceptual de los exégetas del Platonismo de finales de la Antigüedad, quienes veían en Platón al trasmisor de una configuración de los órdenes divinos tan coherente, que resultaba capaz de acallar cualquier duda acerca de la naturaleza de los Principios causantes de lo verdaderamente real.

En las frases secas y escuetas de las lecciones académicas sobre los diálogos platónicos nada queda de la trayectoria juvenil de Damascio como retórico. Se trata más bien de comentarios eruditos, pero extremadamente sintéticos, que transmiten la elaboración final, tras varios siglos de reiterada reflexión sobre los libros de Platón. Para los académicos, acuciados por las

circunstancias religioso-políticas de comienzos del s. VI, había llegado el momento propicio para develar al público de estas clases el secreto zumo de la obra platónica de manera que quedara disponible para la inexorable trasmisión dirigida a las generaciones capaces de recoger posteriormente lo que casi ya no se podía enseñar por la competencia con el *Logos* cristiano. Son lecciones pronunciadas probablemente antes de la huida de Damascio hacia Persia debido a las disposiciones del Emperador Justiniano que clausuraron la Academia en el 529.

El tema del *Fedón* platónico se concentra en la condición misma del hombre para quien, tal vez sea mejor morir que vivir, aunque no por ello esté autorizado a quitarse a sí mismo la vida, porque el hombre es de alguna manera una posesión de los dioses.⁴ El diálogo *Filebo* de Platón, por su parte, toma en cuenta la variada disposición del Bien que, en lo que le toca al hombre, se muestra ligado al placer, que disputa con la *gnosis* el grado superior como bien propio humano. En ambos diálogos ocupa un lugar central la consideración de la naturaleza humana, caracterizada por el dominio de la palabra, del *logos*, cuya articulación es un signo distintivo del alma.

Cuando todos los cultos místéricos estaban no sólo prohibidos sino también agotados, las lecciones de Damascio sobre el *Fedón*⁵, diálogo cuyo *skopos* (objetivo) es asentar con pruebas dialécticas la inmortalidad del alma, se inician con la enseñanza esotérica que da a conocer la verdadera situación de la naturaleza humana. El comienzo del comentario se concentra en lo indecible transmitido de manera elusiva por las palabras míticas. Rememora que, de acuerdo con lo que, según los *Misterios*, está imposibilitado de ser dicho (*en aporrêtois*), resulta que los hombres estamos en una suerte de custodia o guarda (*en phrouraî*) de la que no corresponde que nos liberemos por nuestra propia decisión ni que la evadamos. Es nuestra responsabilidad vivir en el cuerpo sin buscar el suicidio como escape. La protección que lo divino ejerce sobre nosotros -al resguardarnos mientras el alma permanezca

⁴ PLATÓN, *Fedón* 62 b en PLATÓN, *Apología de Sócrates - Fedón*, E. A. Ramos Jurado, Salamanca, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003

⁵ En DAMASCIUS, *The Greek Commentaries On Plato's Phaedo*, edited with translation L.G. Westerink, Amsterdam, North Holland, 1977

bajo la vigilancia del cuerpo- nos impide desatar, en vistas de la liberación (*lysis*) *dionisíaca*, los lazos que nos unen a lo corpóreo. Por el contrario, corresponde que el hecho de proponernos una salida hacia lo superior y divino - el dirigirse hacia afuera (*exagôgê*), dice Damascio - no sea un mero escape (*apodrasis*) por nuestra propia cuenta sino una consecuencia de que hemos sido dejados en libertad por los dioses (*aphesis*) (*In Phaed.* I. 12). La suerte humana está en manos de *Dionisos* quien está encargado de la custodia, cuyo objeto es la experiencia misma (*auto to pathos*) de estar enlazados al cuerpo (*tou en sômati desmoû*), a sabiendas que *Dionisos* es, a la vez, también la causa única de la liberación (*In Phaed.* I. 10-11).

Para comprender las razones de las vicisitudes que le acontecen al género humano, Damascio rastrea en las versiones transmitidas por otros filósofos. Tras las huellas de Jenócrates (*Fragmento* 20) y de Porfirio, Damascio atribuye a los *Titanes* la razón de nuestra situación presente. La explicación consiste en mostrar el carácter doble de la *demiurgia* divina que, por un lado es indivisible, en cuanto responde a *Zeus* y a los dioses *Olímpicos* y, por otra, es divisible, en lo que tiene que ver con *Dionisos* y los *Titanes*. En ambos casos, dice Damascio, se trata de una tríada presidida por una mónada (*In Phaed.* I. 2-3).⁶ Pero mónada y tríada no se oponen entre sí, sino que deben ser vistas enlazadas, pues ninguna pluralidad numérica destruye a la mónada de donde proviene. De igual forma *to pan* (el todo) es divisible e indivisible a la vez, dado que sus diferentes partes constituyen un agregado que se mantiene unido por una totalidad (*to holon*) *dionisíaca* sin quebranto alguno. Lo crucial de la explicación hace notar que la conspiración *titánica* ha consistido en haber dado inicio a una *demiurgia* que no permanece enraizada dentro de los límites de la continuidad multiforme de *Dionisos* (*In Phaed.* I. 4-5).

⁶ Cf. PROCLUS, *In Tim.* I.173; I. 446; III.53 en PROCLUS, *Procli in Platonis Timaeum Commentaria*, ed. E. Diehl, 3 vol., Leipzig, Teubner, 1903-1906; véase también G. RITACCO "La sacralidad de la Tríada. DAMASCIUS, *De Principiis*", en *Nuevo pensamiento* I (2011) 1, ISSN 1853-7596 <http://www.facultades-smiguel.org.ar>

Precisamente ha sido el modo de vida *titánico* lo que dio paso a la irracionalidad que desgarrar y separa violentamente la interioridad de la vida *logikê*, dotada de locuacidad y racionalidad (*In Phaed.* I. 9). La tradición nos ha transmitido las penalidades que recibieron los *Titanes*. La más grave y severa de las penas es la direccionalidad hacia el vacío y el hundirse en la oquedad (*proodoi pros to koiloteron*) pues, dentro de la disposición ordenada que rige todo, les ha tocado a los *Titanes* acentuar su inclinación hacia la división o sea la parcialidad plurificadora (*to diaretikon*). El resultado de dicha fragmentación se ha visto retribuido con una partición atomizante direccionada hacia la composición constitutiva (*systasin*) de la individualidad humana. Como penas, los Titanes recibieron además las cadenas (*desmoi*), corrección punitiva que ocupa el lugar central, al mantener con firmeza (*kolastikê*) la potencia de la división, que queda fijada a través de la segmentación. Pero también los *Titanes* fueron destruidos por el fuego del rayo. Sin embargo el accionar del fuego ha sido purificador, puesto que los habilitó para llegar a formar parte de la hechura de los compuestos humanos, aunque sólo haya sido a través de la participación (*In Phaed.* I.7). Lo humano, por consiguiente, es el resultado de la conformación a partir de los fragmentos de los cuerpos muertos de los *Titanes*, fraccionamiento que indica la parcelación extrema que caracteriza a la naturaleza humana (*In Phaed.* I. 8).

Es propio del hombre, por el hecho de provenir de los *Titanes* – que son los últimos de los dioses demiúrgicos- el disponer de la capacidad de verbalización racional (*logikê*) que mantiene la apariencia de autodeterminación (*to dokoûn autexousion*), como si no hubiera nada por encima ni por debajo de lo humano. Pero, justamente son estos rasgos *titánicos* los que destrozan en nosotros a *Dionisos*, al romper la conformidad natural (*to homophyes eîdos*) y congruencia (*hoîon koinônikon*), por decirlo así, con lo superior y lo inferior. Cuando el hombre es capaz de recuperar, en cambio, lo *dionisíaco* que lleva en sí mismo, en ese momento, se ve reconducido hasta la perfección de la simplicidad sin artificios (*In Phaed.* I. 9).

La vida humana transcurre a través de un proceso en el que la animación (*psychôsa*) del cuerpo por el alma implica la configuración

(*hypostêsaî*) por parte del alma de una imagen (*eikona*) de sí misma en el cuerpo. Es conveniente que el alma se mantenga simpatética con el ídolo corpóreo dada la comunidad de forma (*kata tèn homoeideian*) entre ellos. Damascio explica este hecho en virtud de que cada forma se dirige hacia su réplica como consecuencia de su innata concentración sobre sí misma (*pan eidos epeigetai eis ten pros heauto tautoteta dia ten pros heauto sunneusin emphyton*). Sin embargo resulta indispensable que, al devenir en lo dividido (*en tôi meristôi*), el alma se vea forzosamente desmembrada (*syndiaspsthênaî*), como era de esperar, hasta el punto de caer en la segmentación más aguda. Pero esto ocurre para que, debido a esa misma situación de descomposición, se vea llevada -por medio de una vida de purificación- a recogerse en sí misma. Pues recién entonces, a partir del estado de dispersión en que se halla sumergida, consigue compactarse. Esto ocurre cuando queda desatado el lazo de la simpatía que la unía con el cuerpo. Se desvincula de la multiplicidad corpórea mediante el hecho mismo de proponerse y elegir la vida primigenia (*prôtourgon*) ínsita en ella, que es una vida carente del ídolo corpóreo (*In Phaed. I. 128*).

Al alma le cabe ocupar un lugar intermedio entre lo no compuesto (*asyntheton*), en lo que predomina la unidad, y lo compuesto (*syntheton*) regido por la pluralidad, aunque en ella prevalezca en mayor grado la no-composición. Pues, a pesar de que vive en dos planos diversos (*amphibios*), logra su máxima excelencia al inclinarse con más intensidad en dirección de (*anapheugousa*) lo que está unido (*In Phaed. I. 340*).

Podemos decir entonces del alma que es una y múltiple a la vez. Ahora bien, una pluralidad, a menos que sea reglada por la armonía, resulta desordenada, carente de regulación (*atakton*) y contraria a lo natural (*para physin*). Damascio diferencia los distintos tipos de compuestos que progresan en cuanto a su grado de unidad desde la composición corpórea, pasando por la integración anímica, hasta alcanzar el grado de completitud que sostiene a la inteligencia. El cuerpo resulta así un ejemplo de una pluralidad de partes divididas entre sí; mientras la inteligencia compone un todo compuesto que se muestra indivisible por su articulación (*panta*). La inteligencia por tanto supera,

en cuanto a unidad, a la pura combinación armónica (*kata tèn harmonikên synkrasin*) de partes propia del alma; la unidad de lo corpóreo, en cambio, resulta inferior a la conjunción armónica de las partes porque el cuerpo se muestra mucho más disperso que una combinación integrada de partes interrelacionadas e inseparables. En cuanto al alma, como ocupa un rango intermediario, dispone de un grado de unificación descrito correctamente como armonía, porque no implica un acabado perfecto ni una plenitud total, si bien tampoco su unidad está tan disgregada como lo está la unidad del cuerpo. El alma resulta así una armonía manifiesta (*phainomenê*) que no es ni una unidad plena ni una multiplicidad desagregable, sino un tipo de fusión (*synkrama*) que media entre lo uno y lo múltiple (*In Phaed.* I. 382).

Una vez en el cuerpo, el alma tiene ante sí un recorrido por transitar. Ese camino, visto desde acá abajo, conduce al alma - después de atravesar la búsqueda en lo sensible- a dirigirse hacia lo discursivo, o sea huir hacia la verbalización (*anephygen epi tous logous*), ubicada en el alma *logikê* (argumentativa), pues son las palabras las que ofrecen el apoyo demostrativo. Platón designó precisamente esta instancia de la travesía del alma: 'la segunda navegación' (*deuteros ploûs*).⁷

La situación del alma se describe paradigmáticamente a través del relato mítico de *Dionisos* (*Orph., frag. 209*) mientras contempla su ídolo reflejado en el espejo. Mirarse en el espejo le acarrea a *Dionisos* la dispersión fragmentaria que redundaba en *to pan* (el todo compuesto). *Apolo* como *Dionysiodotês* (dador de *Dionisos*) y purificador, interviene para reunirlo y recuperarlo, porque *Apolo* es el salvador de *Dionisos* (*In Phaed.* I. 129).

Los diversos momentos que transita el alma pueden ser reconocidos a través de su despliegue reflejado por las figuras míticas. Pues el alma, como *Kore*, ha descendido hasta la generación; como *Dionisos*, es fragmentada por dicha generación; como *Prometeo* y los *Titanes*, queda encadenada al cuerpo. Se desliga a sí misma, por la fuerza de *Heracles* pero, sólo puede recuperarse y reintegrarse consigo misma, cuando es capaz de filosofar verdaderamente del modo más puro (*katartikôs tõi onti philosophoûsa*) con la ayuda de *Apolo* y

⁷ PLATÓN, *Fedón* 99 c-100 a

Atenea salvadora; en tanto se eleva a sí misma hasta sus propias causas, como *Demeter* (*In Phaed.* I. 130).

Aquello contado por el mito está explicado por Platón⁸ en el *Fedón* cuando exige que se practique la filosofía con rectitud (*orthôs*), es decir habiéndose purificado con firmeza, al poner el máximo cuidado (*promêtheia*), sin decaimientos, para atender a la propia liberación – Platón dice *Iyein ...prothymoûntai-* (los que desean fervientemente desatarse) . Damascio interpreta que se trata de una clara alusión a que *Prometeo* y *Heracles* son quienes aportan la constancia, la intensidad y la fuerza necesarias durante la tarea incesante de desasimiento (*In Phaed.* I. 132).

Prometeo, según Proclo⁹, es el dios puesto al cuidado de la humanidad . Como *Titán*, ejerce su providencia sobre los hombres a quienes les trasmite dones particularizados y adaptados a ellos, porque los hombres son quienes más han descendido entre los seres dotados de *logos*, dice Damascio (*In Phil.* 60). Se dice que *Prometeo* robó el fuego, porque a pesar de que el fuego es elevador, *Prometeo* lo hizo descender y lo distribuyó entre los que están por debajo, con el objeto de auxiliarlos en el proceso de elevación y perfeccionamiento (*anagôgos te kai teleiotês*) (*In Phil.* 61). Por ello, el carácter distintivo de *Prometeo* es volver manifiestos (*ekphantorikên idiotêta*) los bienes que están ocultos en la intimidad de los dioses (*In Phil.* 58).

Estos relatos, transmitidos por los mitos - interpreta Platón, seguido por Damascio - proponen vivir filosóficamente *kata logon* (acorde con la racionalidad). Todo el peso de la vida acorde con el *logos* recae en la determinación de cómo ha de ser utilizado el recurso extraordinario del lenguaje demostrativo y fundante. Porque ¿de qué otro modo sabremos que hemos alcanzado lo verdadero? *Kata logon* (acorde con la racionalidad) implica incluso que lo irracional del alma sea separado, en virtud de la esperanza de encontrar allá, adonde el alma aspira a dirigirse, eso que ama y desea fervientemente (*ekêĩ tõi erastôi entycheĩn elpisêi*) (*In Phaed.* I. 135). Se

⁸ PLATÓN, *ibid.* 67 d

⁹ PROCLUS, *In Remp.* II. 53 ; *Th. Pl.* 297. En PROCLUS, *Procli in Rempublicam commentarii*, ed. G. Kroll, 2 vol., Leipzig, Teubner, 1899-1901 y PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, texte établie et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink, 5 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1968-1997

trata de la 'inmensa esperanza' (*pollê elpis*), o 'la gozosa esperanza que nos acompaña' (*meta agathês elpidos*) mencionada por Platón.¹⁰ Lo esperado sólo se concreta a través de una purificación cumplida mediante la discursividad (*dianoeîsthai*), a la caza del ser (*thêreuein tôn ontôn*) mediante una indagación sustentada por la palabra (*meta toû logoû en têi skepse*), como reconoce Platón.¹¹

Así la filosofía, como *Penélope*, – dicen Platón¹² y Damascio - teje invisiblemente en el alma, aglutinándola consigo misma; mientras la ignorancia, en cambio, la deshace y la dispersa en lo visible, o sea en la generación (*In Phaed.* I. 358).

La discursividad resulta característica de la energía propia del alma elocuente (*logikês*), por su dominio del lenguaje. El intelecto en el alma, vinculado a la reflexión y al cálculo (*ho logismos noûs*), se deja ver, a través del proceso demostrativo, como un pasaje o recorrido (*diexodikos*) (*In Phaed.* I. 87 y 90). Sabemos que la opinión se inclina hacia lo sensible; la inteligencia hacia lo inteligible; en tanto que la *dianoia* (el raciocinio discursivo) es reflexiva al volverse sobre sí misma. Por eso, cuando la *dianoia* (el raciocinio discursivo) coopera con la opinión, produce la teoría política; pero si se dirige hacia lo intelectual, al conjugarse con la inteligencia, crea la dialéctica, fruto de la tarea purificatoria cultivada por el alma (*In Phaed.* I. 99).

Recién cuando el alma practica las virtudes purificadoras logra pertenecerse a sí misma; si bien, realmente es ella misma, recién cuando vive la vida contemplativa (*In Phaed.* I. 114). El alma resplandece con la *gnosis*, que la embellece por su brillantez impregnada de fuerza erótica (*ekphanes kai erasmion*); pero se vuelve todavía más bella cuando está mezclada con la luz de la inteligencia (*In Phaed.* I. 91). El filósofo es movido, entonces, por la ansiada finalidad de posesión de la verdad, que es como la belleza para el amante y la simetría para el músico (*In Phaed.* I. 107).

En este punto Damascio señala - de acuerdo con la *Carta VII* de Platón (342 a-343 d) - que en lo inteligible no hay *epistêmê* ni *logos* ni *onoma*

¹⁰ PLATÓN, *Fedón* 67 b-c

¹¹ PLATÓN, *ibid.* 66 a-b

¹² PLATÓN, *ibid.* 84 a

(ciencia, discurso, nombre) (*In Phaed.* I. 330). De manera que la vía de acceso a lo inteligible sólo se obtiene mediante la actividad *dianoética* a través de la *anamnesis*, que no se limita simplemente a captar (*lêpsis*) sino que va más allá porque, al tomar posesión de lo aprehendido (*epilêpsis*), se apropia de ello, como dice Platón¹³: *epilaboio tòi tês dianoiias logismôi* (aprehender por medio de los argumentos de la razón) (*In Phaed.* I. 332).

La dialéctica, al correr hacia el fin de su extenso recorrido (*diexodos*), consigue apenas un vislumbre de la visión última, que es claridad distintiva y evidencia manifiesta (*to saphês*). Claridad inalcanzable (*adynaton*), sin embargo, para la mayoría y extremadamente difícil (*panchalepon*) incluso también para los selectos (*In Phaed.* I. 390). La claridad anhelada es de proveniencia divina: *logou theiou tivos* (alguna palabra divina), dice Platón.¹⁴ Entretanto al alcance del hombre (*anthropinos*) sólo está la argumentación dialéctica. Aunque es riesgosa (*kindynôdês*), parece suficiente porque es equiparable a una balsa (*schedia*). Si bien da cierto sustento y apoyo, no alcanza para proporcionar la mejor manera de cruzar, o sea no deja concretar plenamente la 'primera navegación' (*prôtôn ploûn*), recalca Damascio, usando la terminología de Platón (*In Phaed.* I. 391).

Las etapas que recorre el alma en su búsqueda de la verdad son descritas con bastante precisión por Damascio. Nos dice que el lenguaje discursivo propio de la naturaleza humana se vale, en una primera instancia, de los argumentos persuasivos y plausibles que convencen fácilmente al alma, siempre sedienta (*dipsôsa*) de verdad. Pero aunque anhela la verdad, el alma al mismo tiempo -manteniéndose indiferente y descuidada- no se muestra dispuesta a afanarse (*atalaipôros*) seriamente por la búsqueda de lo verdadero. Luego, cuando se encuentra envuelta con facilidad por el engaño de la argumentación que la conduce hacia falsedades, se deja caer en la incredulidad (*eis apistian*).¹⁵ La mayoría suele quedarse en esta situación, aunque el alma tenga la posibilidad de atreverse a avanzar más allá. Por último, en un tercer momento, al esforzarse por responder a las objeciones y al

¹³ PLATÓN, *ibid.* 79 a

¹⁴ PLATÓN, *ibid.* 85 d

¹⁵ PLATÓN, *ibid.* 88 c

reconocer lo que realmente es, el alma ha alcanzado, recién en este punto, la posesión misma del conocimiento al haber descubierto la firmeza de la dialéctica (*In Phaed.* I. 395).

Pero si no ocurriera esto, si no se alcanzara la destreza dialéctica, se corre el riesgo de adquirir la peor de las enfermedades: la ‘*misología*’.¹⁶ Esta enfermedad transcurre en diversas etapas. Comienza por afectar a quien la padece haciéndolo odiarse a sí mismo por el hecho mismo de estar naturalmente dotado de la ‘capacidad de hablar y de argumentar’ (*logikon onta kata physin*) que le ha ocasionado tanta turbación. Luego se pasa a odiar también a la verdad misma, a pesar de que todos los bienes estén presididos por la verdad. Se odia a la verdad justamente porque el camino hasta ella sólo puede transitarse a través de formulaciones verbales (*dia tôn logôn*), para lo cual se deben tomar en cuenta tantas precauciones. Por último, en tercer término, llega *misología*, o sea el odio al lenguaje articulado por el sentido y la justificación. Quien padece de *misología* se siente hechizado por la *alogia*, que conduce necesariamente a la irracionalidad por la carencia del habla significativa. La *misología* lleva al hombre de alguna manera a bestializarse (*In Phaed.* I. 399).

Sin embargo, el hecho de estar apartado de la verdad – es decir, la presencia de la ignorancia - no disturba ni produce dolor al hombre sometido por la *misología*, tal como le ocurre a un cuerpo insensible. Pero así como, cuando el cuerpo empieza a tomar consciencia de sí mismo, también comienza a percibir el dolor; de manera similar, cuando el alma se encamina con decisión a la búsqueda del conocimiento seguro, en ese momento la *aporía* le produce desazón y malestar, aunque no percibiera esto cuando permanecía el alma fuera de sí, volcada a la corporeidad. La *aporía* desencadena, en el alma ansiosa por elevarse, una confusión como la que experimenta alguien cuando repentinamente se introduce en la oscuridad (*In Phil.* 211).

¹⁶ PLATÓN, *ibid.* 89 d

Pero además, la *misología* implica también *misantrópía*, porque ambas se dan concatenadamente, afirma Platón¹⁷. Así el odio al uso del lenguaje racionante no se distingue del odio a la humanidad. Este hecho es explicable para Damascio por el carácter intermedio que le corresponde a nuestra naturaleza. A los hombres nos corresponde permanecer y asociarnos a una región intermedia entre el Éter, que está por encima nuestro, y el Tártaro, lugar subterráneo de reparación. Lo humano no es ni tan excelso, ni tan desdichado e ínfimo. Por eso no conviene que caigamos en el desprecio de la locuacidad (*misología*) porque la capacidad de articular significativamente el lenguaje nos permite elaborar de manera orgánica y explicativa la lenta aproximación a las verdades últimas.

Por ser la naturaleza del alma de una clase intermedia, el alma debe manejarse con palabras (*onomata*) que se aplican apropiadamente a la nominación, expresada por la razón discursiva que transita entre las Formas (*dianoetôn kai mesôn eidôn*). El lenguaje humano utiliza los términos 'homónimos' (*homônymoi*) que se dicen de las copias, pero que son aplicables también correlativamente a los Paradigmas. Entre Paradigmas y copias, la identidad (*tên tautotêta*) sólo subsiste en los nombres, porque lo presencial (*prágmato*) se ha trasladado del original a la imagen (*In Phaed.* I. 345-6).

Por lo tanto, la desvalorización que suele asaltarnos respecto del alcance de nuestra capacidad de articulación del *logos*, debe ser refutada. Por un lado, la precariedad de toda primera y superficial aproximación discursiva, nos inclina fácilmente al descreimiento. Frente a esto podemos justificar, por otro lado, la incredulidad (*apistia*) y la inclinación escéptica desencadenada por la utilización inconsistente de nuestros recursos verbales de diversas maneras. El fracaso puede ser atribuido a la naturaleza misma de la realidad, o bien a la ineffectividad e impotencia de nuestras argumentaciones (*tên tôn logôn adynamian*), o puede ser mostrado como un resultado de lo que ha logrado nuestra educación en el proceso de retorno ascensional a nuestro origen (*anagôgian*). Ésta última es precisamente la respuesta que enuncia Sócrates en el *Fedón* platónico. Es decir que en el camino de desarrollo espiritual, la

¹⁷ PLATÓN, *ibid.* 90 c

capacidad reflexiva y demostrativa del *logos* es susceptible de mejoras, porque está sujeta a todo el acrecentamiento del que seamos capaces. Por lo tanto está dentro de nuestro alcance la posibilidad de una rectificación de las falsedades (*In Phaed.* I. 401-402).

Pero, no sin cierta decepción y sarcasmo, Damascio agrega que la multitud, siendo 'populista' o 'multitudinaria' (*epipolaioi*), se ciñe a las apariencias y se alegra con lo meramente plausible de las enunciaciones (*toîs eikosi tôn logôn*), dejándose persuadir por la inmediatez sin sustento. En cambio los que discurren con más profundidad (*hoi bathyteroi tôn dianoian*) desdeñan las apreciaciones inmediatas y superficiales, se colocan por encima de lo meramente probable y gozan con las argumentaciones que se muestran encadenadas entre sí con algún grado de necesidad (*tous anagkêi tini syndedemenous logous*). En todos los casos, lo semejante se alegra con lo semejante (*In Phaed.* I. 403).

En última instancia, el remedio para la *misología* consiste en asumir plenamente la condición *anfibia* del hombre, expresada ciertamente por la implementación del mismo *logos* como recurso para asentarse en la verdad, cuidándose del uso banal e insustancial de las palabras.

Al comentar el diálogo platónico, Damascio pone en evidencia el rasgo principal de la naturaleza humana. El hombre se bestializa o diviniza por el modo de utilizar lo que tiene de distintivo: su capacidad de hablar con coherencia vital o no. El habla comprende al hombre íntegro, en todos los aspectos de su vida, por eso la interpretación del diálogo platónico *Fedón* está centrada en torno del valor de la dialéctica articuladora de enunciados eslabonados entre sí.

Desde el comienzo de las lecciones sobre el *Fedón*, Damascio establece - en la búsqueda de una exégesis verdadera del diálogo - una íntima conexión entre lo decible y lo indecible (*rêton, arrêton*). Aclara entonces que mientras las formulaciones filosóficas proceden de la multiplicidad de dioses, la razón *mística* recibe desde una mónada su punto de partida, lo que le proporciona el impulso decisorio. Pues la causa (*aitia*) oculta y secreta (*mystikên*) - correspondiente a la mónada - es lo más reverenciable, pues está situada por

su magnitud y solemnidad mucho más elevada (*semnoteran*) que toda derivación de ella, como ocurre con la tríada. Por eso Sócrates se siente autorizado a proclamar públicamente sólo las explicaciones filosóficas, que son 'decibles' (*rêtên*), es decir, exotéricas. A sabiendas de que toda teoría filosófica está sustentada por lo más recóndito e indecible. Pero Damascio se apresura a aclarar que toda pluralidad siempre está en continuidad con una mónada, pues los enunciados (*tous logous*) no podrían permanecer desprendidos o separados, ya que ninguna transición sin mediación (*amesos*) es acorde con la científicidad (*epistêmonikon*) (*In Phaed.* I. 1).

O sea que el despliegue expositivo (*anelixis*) es lo decible (*rêtos*) de un *logos* prohibido de ser dicho (*aporrêtou*), ya que subsiste en el silencio. No debe olvidarse, sin embargo, que mónada y multiplicidad pertenecen a la misma clase (*homoeidês*), lo que establece una continuidad mediada entre ellas. Dada la variada gradación de tríadas acopladas a una mónada, la mónada que presida una multiplicidad decible (*rêtou*) no podrá ser totalmente indecible (*arrêtos*). En ese caso, tanto mónada como pluralidad han de ser a la par decibles e impedidas de ser dichas (*hekaterôs kai rêtos kai aporrêtos*).

Se configura así una interrelación de lo esotérico con lo exotérico, pues se necesitan mutuamente sin excluirse, dado que se acompañan en todo momento. El desenvolvimiento de lo decible se manifiesta a través de las demostraciones filosóficas; pero lo inhibido de ser dicho sólo se entrega mediante un relato simbólico sin explicación alguna. Dado que cualquier explicación no está permitida (*ou themis*) sino bajo la cobertura oculta y reservada (*mystikôs*) de los preceptos. No obstante la complejidad y dificultad que acarrea consigo lo prohibido de ser dicho, todo ello no obstaculiza la racionalidad de lo transmitido por la tradición mediante enunciaciones veladas simbólicamente, porque son esos relatos míticos los que proporcionan la significación de la fuente misma de toda causalidad (*pêgê pasês aítias*) (*In Phaed.* I. 15). Dicha fuente es – nombrada con los términos del *logos místico-Zeus-Sol*, bajo la faz de *Dionisos*, que es dispersado y desparramado en el cosmos, hasta ser recogido por la mediación de *Apolo*, quien reúne la división dionisiaca, para restablecerla nuevamente junto a *Zeus* (*In Phaed.* I. 14).

En definitiva lo prohibido de ser dicho, anclado en el silencio, preside y sostiene en todos los casos a lo decible. Por ello le cabe a la filosofía la responsabilidad de mantener intactos los vínculos de lo decible con lo impedido de ser dicho, porque sólo este nexo constituye la auténtica justificación de cualquier demostración discursiva que se mantenga dentro de lo verdadero.

Para el filósofo comprometido con la vida política, o sea dispuesto para el servicio de la comunidad, el *telos* (su finalidad) es asegurarse que se mantiene ligado (*synaphthênai*) con Dios, providente de todo. Por consiguiente, el filósofo –que se ha separado de todo a través de la purificación (*kathartikôi*)– debe situarse a la par (*synontî*) de lo divino; o sea deberá vincularse unitivamente (*hênômenôi*) con lo que está por encima suyo, mediante la contemplación (*theôretikôi*). Una vez logrado esto, querrá más bien, pertenecer a Aquello antes que a sí mismo. Pero, para que purificación y contemplación sean efectivas, es preciso tomar en cuenta la prohibición ritual de que ‘nadie que no sea puro ose tocar lo puro’, como advierte Platón¹⁸ (*In Phaed.* I. 119).

Las diversas reglas que Damascio proporciona para poner en práctica este precepto concluyen con la exigencia de que, quien desee estar libre de la pluralidad de lo sometido a la generación, debe disociarse a sí mismo de la multiforme variedad de las opiniones. Y, por sobre todo, debe escapar de la complejidad discursiva de la capacidad lingüístico-racional (*tên pokilian tês dianoias*), buscando la manera más simple de demostración y de división (*apodeixeis kai diaireseis*), como una preparación para la actividad intelectual no-dividida (*pros synethismon tês ameristou noêseôs*) (*In Phaed.* I. 120). Para todo ello se requiere de la diosa *Nemesis*, que refrena y contiene los excesos (*ametria*) del alma (*In Phaed.* I. 404).

La estrategia de depuración que propone Damascio conduce, desde la confusión *doxástica* sometida a la pluralidad de las versiones opinables, hasta la firmeza de la dialéctica fundada en el *logos* certificado por su propia auto-sustentación en la fuente monádica. El camino hasta este punto transita por la

¹⁸ PLATÓN, *ibid.* 67 a

senda de la purificación,¹⁹ no sólo física o de hábitos y costumbres, ni tampoco solamente moral, sino mucho más radical y profunda porque, acompañada de ritualidad, redundante en una transformación entitativa. El proceso educativo todo es un aquietarse que comienza a partir del tumulto del nacimiento, para conducir al alma hasta su armonía más perfecta. Del mismo modo en que la educación prepara para la vida comunitaria y política, así la purificación prepara para la vida contemplativa. La purificación pone en camino para el despertar hacia lo alto (*to anô anastaseôs*), cuando consigue desatar las inclinaciones hacia lo inferior. Las ceremonias purificadoras que preceden a los rituales sacros (*pro tôn hierôn*) cumplen una función idéntica (*In Phaed. I. 121*).

No debe perderse de vista que lo que está en juego es el acceso a lo divino, sea por los rituales, sea por la práctica catártica impregnada de *logos*. Debe recordarse entonces que sólo la semejanza (*homoiotês*) dispone de una fuerza vinculante que enlaza a todos los de una misma clase (*ta homoeidê*) de manera de constituir una continuidad estructurada (*eis mian synecheian*). Debido a ello, en la tarea de aproximarnos a Dios lo más posible, debemos reforzar y acentuar nuestra semejanza con Él, en la medida de nuestra capacidad, a través de la purificación. Pues, de lo contrario, es imposible que la oscuridad se aproxime a la luz (*In Phaed. I. 122*).²⁰

Llegados a este punto están dadas las condiciones para presentar a la filosofía como una iniciación, perspectiva compartida abiertamente por la Escuela de Atenas. De acuerdo con lo aprendido y vivido en el interior de la Academia, seguidora de Siriano y de Proclo, Damascio reitera esas enseñanzas al reflexionar en torno del *Fedón* platónico.

¹⁹ Cf. DAMASCIO, *In Phaedo*, I. 121-124

²⁰ Cf., por ejemplo, PORFIRIO, *De abst.* 4 en PORPHYRE, *De l'Abstinence*, texte établie et traduit par J. Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 1977-1979. JÁMBLICO, *Myst.* 241-242 en JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte*, texte établie et traduit par Éd. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1966. HIEROCLES, *Carm. aur.* 478-482 en *Les Vers d'Or, Hiéroclès Commentaire sur les Vers d'Or des Pythagoriciens*, traduction nouvelle M. Meunier, Paris, L'Artisan du Livre, 1931. PROCLO, *Alc.* 301 en PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, texte établie et traduit par A. Ph. Segonds, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1985-1986

Recapitulando, resulta claro que a la *noesis* dialéctica se le presentan diversas opciones en relación con la fuente misma de su discursividad. O bien tomar como punto de partida los *enigmas* divinos para ocuparse de desarrollar (*anaptyssousas*) lo imposibilitado de ser dicho (*aporrêton*) propio de la verdad oculta en ellos; o bien, llegar a anclarse (*hormizesthai*) en los *enigmas* mismos y encontrar allí a través de indicios y señales (*endeixesin*) el descanso (*epanapauesthai*); o bien combinar ambos procedimientos como lo hace Sócrates.

El *enigma* presentado en el *Fedón* enuncia que, si por un lado, el suicidio está prohibido; por otro, se nos invita a deshacernos del cuerpo mediante la purificación. Lo imposibilitado de ser dicho (es decir aquello que es presentado y mostrado por los Misterios), en un caso, es el punto de partida, debido a la prohibición de deshacernos de lo corpóreo que nos mantiene bajo la custodia divina; pero a la vez, lo inhibido de ser dicho es también el fin propuesto, en el otro caso, porque mediante la práctica catártica que se desliga de la multiplicidad se alcanza la meta perseguida por la contemplación unitiva y unificante (*In Phaedo* I. 165).

La dialéctica se transforma, por tanto, en una imitación del ciclo oculto (*mystikon*) y cósmico atravesado por el alma. Pues al alma, toda vez que es arrojada en lo *Titánico*, le ha tocado huir de la vida indivisa de *Dionisos*, para permanecer encadenada y confinada a la custodia y la guarda que lo divino ejerce sobre ella mientras permanece en la pluralidad. No obstante esto, si el alma sometida a las penurias, se preocupa por cuidar primero de sí misma y se limpia luego de las manchas *Titánicas*; al recogerse en sí misma, recomponiéndose, deviene *Baco*, al volver a ser un todo indiviso (*holoklêroi*), como el *Dionisos* que ha permanecido arriba, junto a *Zeus*, sin ser despedazado (*In Phaed.* I. 166).

El primer *Baco* es *Dionisos* manifestando su entusiasmo, mientras danza (*basei*) acompañado por su propio griterío (*iachêi*). Este *Dionisos* es la causa promotora de cualquier otro movimiento.²¹ Todo aquel que se haya dedicado

²¹ PLATÓN, *Las Leyes* II.672 a-d, en PLATÓN, *Las Leyes*, edición de J.M. Ramos Bolaños, Madrid, Akal, 1988

(*kathierôtheis*) a *Dionisos* y se haya asemejado (*homoiôtheis*) a él participa (*metechei*) -nos asegura Damascio- también de su nombre (*onomatos*). Asemejarse a *Dionisos* es volverse otro *Dionisos* o primer *Baco*. Quizás en estos casos es el original quien se asemeja a su copia, tanto como la copia se asimile al original, pues la discursividad de los filósofos-*Baco* está totalmente asimilada con la Inteligencia (*In Phaed.* I. 349). En definitiva, quien sea un filósofo *catártico*, en estado de purificación, llevará una vida *dionisíaca* en la que las penalidades han cesado, ha quedado liberado de las ataduras, pues ya no permanece más bajo guardia, ni tampoco padece la vida de alejamiento (*apestenômenês*) de lo divino (*In Phaed.* I. 171).²²

No me extenderé en la teoría de las virtudes que los neoplatónicos, después de Plotino y Jámblico, elaboraron con detalle, aunque simplemente mencionaré que la progresión virtuosa es un proceso de asimilación a lo divino equiparable, paso a paso, a los diversos momentos de la iniciación *sacro-mistérica* (*en tois hieroîs*) que consiste, primero en una purificación general, seguida a continuación por lo absolutamente prohibido de ser dicho (*aporrêtoteraî*) que sólo se manifiesta en el silencio. La sucesión de momentos consiste en el pasaje por *systaseis* (las conjunciones), luego *myêseis* (las manifestaciones mistéricas), para culminar con las *epopteiai* (los *develamientos operantes*).

A Damascio le interesa mostrar que los momentos finales del *Misterio* son asimilables a la tarea que le cabe al filósofo, cuando se ha empeñado en hacerse cargo del manejo de las palabras con la responsabilidad que ello implica. Pues se filosofa realmente sólo en torno de lo verdadero. El alma, en un primer momento purificadorio, se deshace de todo lo ajeno a ella, que la aqueja por el extravío de su centro. Esto va acompañado por purificaciones más secretas que tienen que ver con la actividad especulativa de la *dianoia* (reflexividad discursiva). A continuación el alma logra la integración (*synaireseis*) capaz de constituir un todo indivisible (*to ameriston*), para

²² Cf. OLIMPIODORO, *In Phaed.* 7. 10; 8. 7 en OLIMPIODORUS, *The Greek Commentaries On Plato's Phaedo*, edited with translation L.G. Westerink, Amsterdam, North Holland, 1976

culminar con el momento en que, por último, obtiene la neta visión (*autopsiaî*) de las Formas simples (*In Phaed.* I. 167).

La filosofía, como todo rito de iniciación y perfeccionamiento (*teletê*), tiene como *telos* (finalidad) elevar (*anagagêin*) al alma hasta allí de donde se ha originado su descenso (*kathodon*). Una vez en aquel lugar, *Dionisos* - firmemente instalado en el trono de su padre, en tanto vive plenamente la vida propia de *Zeus*- otorga a las almas perfectamente iniciadas (*tetelesmenos*) la condición de habitar junto con los dioses (*hypestêsen ...oikeî meta theôn*)²³. Entretanto el no iniciado yace, en cambio, en el cieno, muy alejado de su proveniencia. De un modo analógico a los ritos que exaltan (*anodous*) al alma, la filosofía proporciona una cierta conexión (*synaphên*) con lo divino que no alcanza plenamente a la unión vetada de ser dicha (*kata tên aporrêton henôsin*) propia de los *Misterios* (*In Phaed.* I. 168; cf. 169-170).²⁴

Ahora bien, los verdaderamente introducidos en el *Misterio* (*hôs alêthôs memyêmenoî*) son los que residen con los dioses²⁵ pues se han refugiado (*anaphygontes*) en su propia unidad y en la unidad de los dioses (*In Phaed.* I. 351). En ese sentido, así como designamos con la predicación del vocablo 'luz' a la presencia visible de la luz, usando el mismo término 'luz' nos referimos también de modo alusivo a lo propio de la Luz que escapa a toda posibilidad de ser dicho (*tôi aporrêtoi phôti to rêton*).²⁶ De modo similar, el filósofo *hierático* es honrado con el nombre de '*Baco*' (*In Phaed.* I. 172).

Bibliografía

- BERNABÉ, Alberto, *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, Pars II, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta, fasc. 1-2, Munich-Leipzig, 2004-2005
- DAMASCIUS, *Lectures on the Philebus*, edited with translation L.G. Westerink, Amsterdam, North Holland, 1959
- DAMASCIUS, *Traité des Premiers Principes*, texte établie et traduit par L. G. Westerink-J. Combès, 3 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1986-1991

²³ Cf. *Or. Chal.* 130 en *Oráculos Caldeos*, Introducciones, traducciones y notas de F. García Bazán, Madrid, Gredos, 1991

²⁴ Cf. OLIMPIODORO, *In Phaed.* 8.7

²⁵ PLATÓN, *Fedón* 81 a

²⁶ Cf. PROCLO, *In Remp.* I. 294: *ekeîna theîa panta dia to ek tagathou phôs* (todo aquello completamente divino gracias a la Luz que proviene del Bien)

- JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte*, texte établie et traduit par Éd. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1966
- LEVY, Hans, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Troisième édition par M. Tardieu, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2011
- OLIMPIODORUS, *The Greek Commentaries On Plato's Phaedo*, edited with translation L.G. Westerink, Amsterdam, North Holland, 1976
- Oráculos Caldeos*, Introducciones, traducciones y notas de F. García Bazán, Madrid, Gredos, 1991
- The Chaldean Oracles*, Text, translation, and Commentary by R. Majercik, Leiden-New York- Ropenhagen-Köln, Brill, 1989
- Orphei Hymni*, iterates curis edidit G. Quandt, Berlin, Weidmannsche, 1955
- PLATÓN, *Apología de Sócrates - Fedón*, E. A. Ramos Jurado, Salamanca, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003
- PLATON, *Phédon*, texte établie et traduit par L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1960
- PLATÓN, *Las Leyes*, Edición de J.M. Ramos Bolaños, Madrid, Akal, 1988
- PORPHYRE, *De l'Abstinence*, texte établie et traduit par J. Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 1977-1979
- PORFIRIO, *La Filosofia rivelata dagli Oracoli*, Testi greci e latini a fronte, Monografia introduttiva di G. Girgenti- Saggio interpretativo, traduzione, note e apparati di G. Muscolino, Milano, Bompiani, 2011
- PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, texte établie et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink, 5 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1968-1997
- PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, texte établie et traduit par A. Ph. Segonds, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1985-1986
- PROCLUS, *Procli in Rempublicam commentarii*, ed. G. Kroll, 2 vol., Leipzig, Teubner, 1899-1901
- PROCLUS, *Commentaire sur a République*, traduction et notes par A.J. Festugière, 3 vol., Paris, Vrin, 1970
- PROCLUS, *Procli in Platonis Timaeum Commentaria*, ed. E. Diehl, 3 vol., Leipzig, Teubner, 1903-1906
- RITACCO, Graciela, "La sacralidad de la Tríada", en *Nuevo Pensamiento*, I (2011)1 Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596 <http://www.facultades-smiguel.org.ar>

RITACCO, Graciela, “Hombres de Dios, secretas contemplaciones y alados enigmas (Dionisio del Areópago, *EH* IV.2; 476 b-c; 97)”, en *Epimeleia* (en prensa)
Les Vers d’Or, Hiéroclès Commentaire sur les Vers d’Or des Pythagoriciens, traduction nouvelle M. Meunier, Paris, L’Artisan du Livre, 1931