



MARCELO D. BOERI E IVANA COSTA (COORDS.)

El *Timeo* de Platón

Aspectos sistemáticos
y de recepción
del diálogo



PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

EL *TIMEO* DE PLATÓN

Aspectos sistemáticos y de recepción del diálogo

EL *TIMEO* DE PLATÓN
Aspectos sistemáticos y de recepción del diálogo

Marcelo D. Boeri e Ivana Costa (coords.)

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

- © Marcelo D. Boeri e Ivana Costa (coords.)
- © De la presente edición, Prensas de la Universidad de Zaragoza
(Vicerrectorado de Cultura y Patrimonio)
1.ª edición, 2025

Colección Humanidades, n.º 214
Director de la colección: Juan Carlos Ara Torralba

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330
puz@unizar.es <http://puz.unizar.es>

La colección Humanidades de Prensas de la Universidad de Zaragoza está acreditada con el sello de calidad en ediciones académicas CEA-APQ, promovido por la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y avalado por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) y la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT).

ISBN 979-13-87705-04-6
Impreso en España
Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza
D.L.: Z 1130-2025

LISTA DE ABREVIACIONES
DE LAS OBRAS DE PLATÓN, ARISTÓTELES
Y OTROS ESCRITORES ANTIGUOS
(GRIEGOS Y LATINOS) CITADOS

<i>Ac.</i>	Cicerón, <i>Academica</i>
<i>Aet.</i>	Filón de Alejandría, <i>De Aeternitate Mundi</i>
<i>Aete.</i>	Filópono, <i>De aeternitate mundi contra Proclum</i>
<i>AM</i>	Sexto Empírico, <i>Adversus Mathematicos</i>
<i>An. procr.</i>	Plutarco, <i>De Anima Procreatione in Timaeo</i>
<i>Anon. Proleg.</i>	Anónimo, <i>Prolegomena philosophiae Platonicae</i>
<i>Ap.</i>	Flavio Josefo, <i>Contra Apionem</i>
<i>Cael.</i>	Aristóteles, <i>De Caelo</i>
<i>Cant.</i>	Orígenes, <i>Commentarius in Canticorum</i>
<i>Cat.</i>	Aristóteles, <i>Categoriae</i>
<i>Cels.</i>	Orígenes, <i>Contra Celsum</i>
<i>Cher.</i>	Filón de Alejandría, <i>De Cherubim</i>
<i>Col.</i>	Ps. Aristóteles, <i>De coloribus</i>
<i>comm. in Gen.</i>	Orígenes, <i>Fragmenta in comentariis in Genesim</i> (M)
<i>Comm. not.</i>	Plutarco, <i>De Communibus Notitiis adversus Stoicos</i>
<i>Comp. Tim.</i>	Galeno, <i>Compendium Timaei</i>
<i>Congr.</i>	Filón de Alejandría, <i>De Congressu Eruditionisgratia</i>
<i>Crat.</i>	Platón, <i>Cratylus</i>
<i>De an.</i>	Aristóteles, <i>De anima</i>
<i>de Orat.</i>	Cicerón, <i>de Oratore</i>
<i>DG</i>	Adrados et alii, <i>Diccionario Griego Español</i> , 1980
<i>De sera</i>	Plutarco, <i>De sera numinis vindicta</i>
<i>Det.</i>	Filón de Alejandría, <i>Quod Deterius Potiori insidiari solet</i>
<i>DG.</i>	Diels, <i>Doxographi Graeci</i> , 1879

<i>DGE</i>	Adrados y Gangutia, <i>Diccionario Griego Español</i> , 1980
<i>Diss.</i>	Epicteto, <i>Dissertationes</i>
<i>Div. Somn.</i>	Aristóteles, <i>De divinatione per somnum</i>
<i>DL</i>	Diógenes Laercio, <i>de clarorum philosophorum vitis libri decem</i>
<i>Ebr.</i>	Filón de Alejandría, <i>De Ebrietate</i>
<i>Ecl.</i>	Estobeo, <i>Eclogae Physicae et Ethicae</i>
<i>EE</i>	Aristóteles, <i>Ethica Eudemia</i>
<i>En.</i>	Plotino, <i>Enneas</i>
<i>EN</i>	Aristóteles, <i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Fat.</i>	Cicerón, <i>De Fato</i>
<i>Fin.</i>	Cicerón, <i>De Finibus Malorum et Bonorum</i>
<i>GC</i>	Aristóteles, <i>De Generatione et Corruptione</i>
<i>Grg.</i>	Platón, <i>Gorgias</i>
<i>h. e.</i>	Eusebio, <i>historia ecclesiastica</i>
<i>Her.</i>	Filón de Alejandría, <i>Quis rerum divinarum heres sit</i>
<i>Il.</i>	Homero, <i>Ilias</i>
<i>in PA</i>	Miguel de Éfeso, <i>In libros de Partibus Animalium commentaria</i>
<i>In Parm.</i>	Proclo, <i>In Platonis Parmenidem</i>
<i>in Ti.</i>	Proclo, <i>in Timaeum commentarii</i>
<i>in Tim.</i>	Calcidio, <i>in Timaeum</i>
<i>Insomn.</i>	Aristóteles, <i>De insomniis</i>
<i>Jo.</i>	Orígenes, <i>comentarii in Joannem</i>
<i>Leg.</i>	Cicerón, <i>De legibus</i>
<i>Legu.</i>	Filón de Alejandría, <i>Legum allegoriae</i>
<i>Lg.</i>	Platón, <i>Leges</i>
<i>Mem.</i>	Jenofonte, <i>Memorabilia</i>
<i>Men.</i>	Platón, <i>Meno</i>
<i>Menex.</i>	Platón, <i>Menexenus</i>
<i>Metaph.</i>	Aristóteles, <i>Metaphysica</i>
<i>Meteor.</i>	Aristóteles, <i>Meteorologica</i>
<i>Mos.</i>	Filón de Alejandría, <i>De vita Mosis</i>
<i>Nat.</i>	Plinio, <i>Naturalis Historia</i>
<i>N.D.</i>	Cicerón, <i>de Natura Deorum</i>
<i>Od.</i>	Homero, <i>Odysseas</i>
<i>Opif.</i>	Filón de Alejandría, <i>De Opificio Mundi</i>
<i>PA</i>	Aristóteles, <i>De Partibus Animalium</i>
<i>Parm.</i>	Platón, <i>Parmenides</i>
<i>Ph.</i>	Aristóteles, <i>Physica</i>

<i>PH</i>	Sexto Empírico, <i>Pyrrhoniae Hypotyposes</i>
<i>Phd.</i>	Platón, <i>Phaedo</i>
<i>Phdr.</i>	Platón, <i>Phaedrus</i>
<i>Phlb.</i>	Platón, <i>Philebus</i>
<i>PHP</i>	Galeno, <i>De Placitis Hippocratis et Platonis</i>
<i>Plac.</i>	Aecio, <i>Placita</i>
<i>Plant.</i>	Filón de Alejandría, <i>De Plantatione</i>
<i>Plat. quaest.</i>	Plutarco, <i>Platonicae Quaestiones</i>
<i>Plt.</i>	Platón, <i>Politicus</i>
<i>Pol.</i>	Aristóteles, <i>Politica</i>
<i>Praen.</i>	Galeno, <i>De praenotione ad Posthumum Liber</i>
<i>Praep.</i>	Eusebio, <i>Praeparatio Evangelica</i>
<i>princ.</i>	Orígenes, <i>De principiis</i>
<i>Prop. Lib.</i>	Galeno, <i>De Propriis Libris</i>
<i>Prop. Plac.</i>	Galeno, <i>De Propriis Placitis</i>
<i>Prov.</i>	Filón de Alejandría, <i>De Providentia</i>
<i>QAM</i>	Galeno, <i>Quod animi mores corporis temperamenta sequantur</i>
<i>QE</i>	Filón de Alejandría, <i>Quaestiones et soluciones in Exodum 1-2</i>
<i>QG</i>	Filón de Alejandría, <i>Quaestiones et soluciones in Genesim 1-2</i>
<i>Quaest. conv.</i>	Plutarco, <i>Quaestiones convivales</i>
<i>R.</i>	Platón, <i>Respublica</i>
<i>Rep.</i>	Cicerón, <i>de Republica</i>
<i>Resp.</i>	Aristóteles, <i>De respiratione</i>
<i>Sensu</i>	Aristóteles, <i>De sensu et sensibilibus</i>
<i>Somn.</i>	Filón de Alejandría, <i>De Somniis</i>
<i>Somn. Vig.</i>	Aristóteles, <i>De somno et vigilia</i>
<i>Soph.</i>	Platón, <i>Sophista</i>
<i>Spec.</i>	Filón de Alejandría, <i>De Specialibus Legibus</i>
<i>Stoic. Rep.</i>	Plutarco, <i>De Stoicorum Repugnantiis</i>
<i>Strom.</i>	Clemente de Alejandría, <i>Stromateis</i>
<i>SVF</i>	von Arnim, <i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> (1903-1905)
<i>Symp.</i>	Platón, <i>Symposium</i>
<i>Thea.</i>	Platón, <i>Theaetetus</i>
<i>Ti.</i>	Platón, <i>Timaeus</i>
<i>Tim.</i>	Cicerón, <i>Timaeus</i>
<i>Top.</i>	Aristóteles, <i>Topica</i>
<i>Tusc.</i>	Cicerón, <i>Tusculanae Disputationes</i>
<i>UP</i>	Galeno, <i>De usu partium</i>
<i>Virt. mor.</i>	Plutarco, <i>De virtute morali</i>

INTRODUCCIÓN

Marcelo D. Boeri

Pontificia Universidad Católica de Chile

Ivana Costa

Universidad de Buenos Aires

Universidad Católica Argentina

1. El *Timeo* entre platónicos y no platónicos

Es difícil imaginar la impresión que debe haber causado, ya en la Antigüedad, un texto filosófico como el *Timeo*; no hay la menor duda de que su presencia no pasó inadvertida, ya que entre los ss. iv y v de nuestra era se escribieron dos comentarios al texto: el de Proclo (que conservamos casi completo) y el de Calcidio (que traduce las secciones 17a a 53c y comenta los pasajes 31c-53 del diálogo).¹ Plutarco (ss. I-II d. C.) también tuvo bastante que decir sobre el *Timeo*,² y en no menor medida también Galeno, el médico-filósofo de los ss. II-III de nuestra era, cuya admiración por Platón es evidente, aunque no cree ser parte de su escuela.³ Como se sabe bien, ni la Academia desapareció después de la muerte de Platón ni sus textos dejaron de circular y de ser comentados e interpretados. Seguramente, los pri-

1 Para algunos detalles de esos comentarios, *cf.* los ensayos de Tarrant y Reydam-Schils, respectivamente, en este volumen.

2 Véase aquí el ensayo de Ferrari.

3 Sobre este importante detalle, *cf.* la sección 1 de la contribución de Tieleman en este libro. La influencia de Galeno fue muy importante no solo en el mundo griego, sino también musulmán (*cf.* Arnzen, 2012, especialmente 215-227; Cooper, 2019). La generación o no generación del cosmos, a diferencia de lo que pensaban Platón (*Ti.* 55c-d) y Aristóteles (*Ph.* VIII 1), fue un tema irrelevante para Galeno (en su opinión, no había *pruebas demostrativas* para mostrar ni lo uno ni lo otro; *Prop. Plac.* II 1).

meros intérpretes fueron los «platónicos», a la cabeza de los cuales, sin duda, estaba Aristóteles, quien cita a Platón, de manera implícita y explícita, numerosas veces en sus obras, interpreta el mito de la «creación» en el *Timeo* y objeta con alguna frecuencia varias posiciones de su maestro.⁴ A diferencia de Aristóteles —que defiende una interpretación literal del mito de la creación—,⁵ la Academia Antigua cree que Platón estaba convencido de que el cosmos es increado y que lo describe como creado (o, tal vez más precisamente, «generado») solo con fines didácticos.⁶ Esta diferencia interpretativa es interesante porque las tres personas involucradas en la disputa (Aristóteles, Espeusipo y Jenócrates) conocieron directamente a Platón y, se podría suponer, la lectura que cada uno de ellos hace de un detalle tan relevante en el contexto del *Timeo* puede obedecer a cuestiones de agenda o a intereses personales, en el marco de los cuales era mejor enfatizar un aspecto que otro. En cualquier caso, es evidente que los tres involucrados en el debate están de acuerdo en que el cosmos no es producido; lo que muestran es que tienen un acuerdo básico, pero que el texto de Platón sin duda favorece la idea de que sí fue producido. Más aún, los tres exhiben desacuerdos e intentan explicar por qué Platón empleó un mito (que siempre es susceptible de ser leído de maneras diferentes) para dar cuenta de una cuestión sin duda relevante en los debates cosmológicos que comienzan a ser tratados de modo sistemático por el propio Platón, discusiones que son de nuevo tratadas con mucho detalle por Aristóteles y que luego llegan hasta el estoicismo, el epicureísmo y van más allá de estos movimientos filosóficos del helenismo. El ejemplo también es interesante

4 Aristóteles cita de modo explícito el *Timeo* en muchas ocasiones en su obra, a veces de un modo crítico (cf. *Cael.* 306b y *GC* 315b15 y ss., donde critica la concepción geométrica de los elementos de *Ti.* 53a-b; o *Cael.* 308a15ss, donde objeta, en contra de *Ti.* 63a, que no haya en el cielo arriba o abajo; véase también *Cael.* 280a27-30, donde comenta críticamente el portento de que el cosmos, aunque generado, no será destruido; en *GC* 329a12-24 objeta la explicación de *Ti.* 49d y ss. acerca de la generación en el receptáculo). Otras veces, sin embargo, lo cita como autoridad (cf. *Ph.* 209b11; 210a1).

5 La controversia entre lectura «literal» y «metafórica» del relato de la creación o producción del cosmos se remonta a Aristóteles, que es el primer «literalista» ya que ataca la tesis de que el tiempo tiene un comienzo en el tiempo, una afirmación que, desde luego, atribuye a Platón (Aristóteles, *Ph.* 251b14-26, que evoca Platón, *Ti.* 38b6-7; cf. también *Cael.* 280 a30-33). Una discusión pormenorizada del descargo de Espeusipo y Jenócrates a favor de Platón puede verse en Centrone, 2012, 58-65.

6 Espeusipo, frg. 61b; Jenócrates, frg. 54, citado por Dillon, 2003, 80.

porque puede tomarse como un primer paso en la larguísima historia de las interpretaciones del *Timeo*, que van desde Aristóteles hasta nuestros días.⁷

Para quien tenga una cierta familiaridad con algunos autores y temas de filosofía griega parece bastante evidente la relevancia que tuvo el *Timeo* en la Antigüedad, y hasta qué punto se lo leyó como una especie de «coronamiento» de la producción literaria y filosófica de Platón; no obstante, nos permitiremos señalar algunos detalles cruciales del diálogo, frente a los cuales la tradición posterior (incluyendo el peculiar «platonismo estoico»)⁸ exhibe acuerdos y desacuerdos.

No solo la cantidad de temas que Platón discute en el *Timeo* es importante, sino también la densidad del tratamiento que hace de ellos, además de la manera en que los articula, muy probablemente considerando lo que ha argumentado en otros diálogos. Las primeras diez páginas del *Timeo* sitúan a la obra desde un punto de vista dramático y fijan el programa filosófico de este diálogo y del que le sigue, el inconcluso *Critias*. La identidad de quienes conversan aquí con Sócrates es, aún hoy en parte, motivo de controversia: no la de Hermócrates pero sí la de Critias.⁹ En cuanto a *Timeo* —que habla prácticamente sin interrupción a lo largo de sesenta y cinco páginas y pronuncia las tesis más decisivas—, la pregunta que se ha planteado es hasta qué punto puede ser considerado portavoz de posiciones platónicas.¹⁰ También ha sido motivo de debate la conexión que, desde las primeras líneas, se busca establecer con

7 La disputa entre Aristóteles, por un lado, y Espeusipo-Jenócrates, por el otro, indica que ni siquiera los miembros habituales de la Academia que tuvieron contacto directo con Platón tuvieron completa claridad acerca de varios detalles de los diálogos (sobre este particular, cf. Centrone, 2012, 57). Para la discusión de algunos aspectos de la recepción del *Timeo* en Aristóteles, véase los ensayos de Aoiz y de Mittelmann en este volumen.

8 No hay duda de que los estoicos son «platónicos» en cosmología y ética, pero se encuentran en las antípodas de Platón y el platonismo en general en lo que respecta a su ontología.

9 Hermócrates es el general siracusano que obliga a las fuerzas atenienses a batirse en retirada, precipitando la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso. Hoy en día, la tesis más firme sobre el Critias del conjunto *Timeo-Critias* es que se trata del abuelo del Critias que formó parte de los Treinta Tiranos y que era tío de Platón (y personaje en el *Cármides*, *Protágoras* y otros); cf. Nails, 2002, 106-108.

10 La tendencia actual, casi unánime, es considerarlas platónicas; cf. *contra* Taylor, 1928.

República; una conexión muy razonable, dada la referencia inmediata a la conversación de «ayer» (*Ti.* 17a)¹¹ y el resumen que hace Sócrates de esa tertulia (17c-19b).¹² En todo caso, toda la escena inicial que enmarca a la obra desde un punto de vista literario, también da lugar al relato de la Atlántida, que en el *Timeo* se anticipa para ser retomado en el *Critias*, y que a lo largo de los siglos llegó a tener una supervivencia en cierta medida independiente del diálogo en su conjunto. Si bien la narración mítico-histórica de la Atlántida no pasó inadvertida en la Antigüedad (en la interpretación alegórica de Proclo es clave para la comprensión global de la obra), su relevancia cultural creció de manera exponencial en los siglos XVI y XVII, en forma paralela al desarrollo de los viajes de circunnavegación y de su impacto filosófico-político, de la mano de un renacer del pensamiento utópico.

Probablemente, la sección que abre el tramo filosóficamente más denso del *Timeo* es 27d-30b, donde, entre otras cuestiones, Platón presenta su distinción básica y fundamental («lo que siempre es y nunca deviene y lo que siempre deviene y nunca es»; *Ti.* 27d5-28a1), su tesis del «determinismo causal» («todo lo que se genera es *necesariamente* generado por una causa»; 28a4-5), la idea de que el artífice del cosmos lleva a cabo su producción mirando las Formas, que operan como paradigmas (28a6-8), y el debate acerca de la generación del cosmos, que, sugiere Platón, debe ser generado porque no solo es visible, sino que además es tangible y tiene un cuerpo (*i. e.*, es «sensible»)¹³.

El modo en que presenta la diferencia entre el dominio eidético y el de las cosas sensibles sujetas a permanente cambio es peculiar porque Platón asocia de manera directa cada dominio a una capacidad cognitiva específica: lo que siempre es y nunca deviene es captable a través del pensamiento y está acompañado de razón (νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν), y ello es así porque siempre es idéntico (ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν); lo que siempre

11 Es decir, dos días antes de la situación presente del diálogo; *cf.* Taylor, 1928, 13.

12 Más allá de sus omisiones, este resumen corresponde a la conversación de la *República*, como argumentó Gill, 1977, 287-288. Una interpretación de las omisiones en clave autocrítica propuso Vegetti, 1999, 13-22.

13 Se trata, como se sabe, de una distinción familiar en los textos platónicos (*cf.* *Phd.* 65d-67c; *R.* 509d-510a; *Parm.* 130b-c).

deviene y nunca es, en cambio, «es opinable a través de la opinión y está acompañado de sensación irracional, por cuanto se genera y perece, pero, en realidad, nunca es». Esta conexión entre el objeto y la capacidad cognitiva correspondiente no solo recuerda la línea dividida de *República* VI, sino que además adelanta una interesante discusión epistemológica que se da en el *Timeo* y que, como sugeriremos enseguida, en parte recoge ideas que ya estaban presentes en el *Menón* y el *Teeteto*.

El *Timeo* contiene no solo la «filosofía de la naturaleza» de Platón, sino también su cosmología. El cosmos que produce el demiurgo es una combinación de necesidad e inteligencia (*Ti.* 48a-b), las Formas que contempla el demiurgo en su tarea de producción adoptan la función de un padre que opera sobre el receptáculo, el que en la metáfora desempeña el papel de una madre (50c-52d). El relato de la «creación» nos recuerda que antes de que el artifice del cosmos diera lugar al «orden» (que es el κόσμος) todo lo que era visible y se encontraba en movimiento se movía «desafinada y desordenadamente» (30a; cf. 43b).

La cosmología platónica puede resultar muy extraña a la mirada contemporánea ingenua (que es hija de la física del s. XVIII): a diferencia de la cosmología antigua, la comprensión de la cosmología en el último siglo y medio ha pasado de una consideración cualitativa a una cuantitativa (este cambio ha sido sin duda paralelo a la rápida mejora de la tecnología de observación durante el último siglo). El cosmos platónico es un ζῷον, un «animal», un viviente y, si lo es, debe tener un alma, porque el alma es el principio de la vida (Platón, *Phd.* 105c9-d4; véase la misma idea en Aristóteles, *De an.* 402a6-7). Es muy difícil imaginar que el cosmos, que es un ser vivo y, por tanto, un ser dotado de alma, pueda ser capaz de tener actividades anímicas y cognitivas que son posibles gracias al alma, tales como deseo, pensamiento, estados emocionales y afecciones (como dolor o placer). Pero si el modelo macro/microcosmos que Platón formula en el *Timeo* (y otros diálogos, como *Phlb.* 28a-29c e incluso el *Grg.* 508a) ha de ser creíble, deberíamos sospechar al menos que las funciones que puede llevar a cabo un microcosmos (como el ser humano) debería poder llevarlas a cabo el macrocosmos, del cual cada uno de nosotros, como un microcosmos, depende. Es cierto que Platón no dice en el *Timeo* que el cosmos, gracias a su alma, lleva a cabo procesos psicológicos (como percepción o deseo) o que el cosmos hace cálculos prácticos. Pero sí dice que este cosmos (que nos comprende a

nosotros y a los demás animales visibles; 30c8-d1)¹⁴ es un dios que se conoce y ama a sí mismo y además es feliz (εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο; 34b7-9), entonces, al parecer, debe tener actividades anímicas. Pero seguramente esa «felicidad» que Platón atribuye al cosmos no puede homologarse al estado psicológico que llamamos así, sino más bien al hecho de que, gracias a su alma, el cosmos funciona del mejor modo posible y esa es la «felicidad» del cosmos.¹⁵

Es interesante observar que incluso cuando Platón intenta explicar la percepción, vincula el plano de lo macro con el de lo microcósmico, ya que hace notar cuáles son las consecuencias de conectar las revoluciones del alma inmortal al cuerpo, una entidad sometida a «flujos y reflujos» (εἰς ἐπίρρυτον σῶμα καὶ ἀπίρρυτον; *Ti.* 43a4-6). Los alimentos que fluyen y refluyen, así como los procesos que producen lo que se introduce en el cuerpo, generan una enorme conmoción (43b6: θόρυβος) que, finalmente, termina por afectar al alma (43c).¹⁶ Estos procesos son, indica Platón, lo que más tarde se llamó «sensaciones» (43c6: αἰσθήσεις); se trata de un conjunto de movimientos que termina por «desembocar» (o «impactar») en el alma (*Ti.* 43c4-5: αἰ κινήσεις ἐπὶ τὴν ψυχὴν φερόμεναι προσπίπτουσιν). Es decir, todos los movimientos violentos y desordenados son asociados a las sensaciones, cambios que además agitan con violencia las revoluciones del alma. Es muy interesante (e intrigante) ver cómo Platón desplaza esta explicación hacia el lado epistemológico, porque, según él, una vez que las revoluciones del alma han sido agitadas de este modo por los procesos corpóreos, tales revoluciones se han vuelto «falsas y carentes de inteligencia» (44a3: ψευδεῖς καὶ ἀνόητοι γεγόνασιν). En ese momento ninguna de las dos revoluciones (ni las del género de lo Mismo ni las del género de lo Otro) puede ser un guía apropiado.

14 El supuesto es que, si una propiedad está presente en la parte, también debe estarlo en el todo. El detalle es importante porque a Platón le interesa argumentar que las revoluciones de la inteligencia del cosmos tienen una réplica en las revoluciones de la inteligencia humana (*Ti.* 47c-d), aunque, por supuesto, las revoluciones mortales, que son una «imitación de la armonía divina» (τῆς θείας ἁρμονίας μίμησιν) son imperfectas si se las compara con las divinas (*Ti.* 80b-c).

15 Para esta lectura, cf. Petrucci, 2002, 276, quien refiere a *Lg.* 903c3-4: «todo el devenir (γένεσις) se produce por el conjunto, para que la vida del universo posea una existencia feliz» (εὐδαίμων οὐσία; trad. F. Lisi).

16 Este tipo de detalle puede leerse como un enfoque psicológico «interaccionista», esto es, no solo el alma es capaz de afectar al cuerpo, sino también el cuerpo al alma.

En el *Menón*, Platón ya había distinguido entre opinión verdadera y conocimiento (97e-98a). No se trata de un tema menor, desde luego, ya que regresa a él, entre otros diálogos, en el *Teeteto* (donde «opinión verdadera» es una de las definiciones tentativas de conocimiento; 187b). En un pasaje filosóficamente muy denso del *Timeo*, Platón parece estar repensando esa distinción del *Menón*: quien únicamente posee opinión (δόξα) verdadera puede cambiar de opinión fácilmente. En *Ti.* 50c-d Platón presenta tres tipos de «cosas» (γένη διανοηθῆναι τριττά): (i) lo que deviene (τὸ γινόμενον), (ii) aquello en lo que deviene (τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται), y (iii) aquello a partir de cuya semejanza nace lo que deviene (τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γινόμενον). Platón «aclara» que (ii), el recipiente se compara con una madre, (iii) con un padre, y (i) es «la naturaleza intermedia» (τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν) entre (ii) y (iii). La naturaleza intermedia es lo que se genera, y se genera en un recipiente («la naturaleza que recibe todos los cuerpos, siempre idéntica a sí misma, y que no adopta ninguna figura»; *Ti.* 50b-c), por asemejarse a (iii), *i. e.*, por imitar una Forma o Idea (*cf.* 51a1-2).¹⁷

Es a propósito de la distinción de estos tres géneros que Platón introduce una discusión de interés ontológico que incluso tiene un alcance epistemológico. En 51b-c plantea la siguiente alternativa: (1) o el fuego es algo en y por sí mismo (τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ) y, si ese es el caso, existen todas aquellas cosas de las que siempre decimos, de cada una de ellas, que son en y por sí (αὐτὰ καθ' αὐτὰ ὄντα ἕκαστα), o (2) solamente existe lo que vemos, y las demás cosas que percibimos a través del cuerpo (βλέπομεν, ὅσα τε ἄλλα διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα) poseen «tal verdad»,¹⁸ y en vano sostenemos en cada ocasión que hay una «Forma inteligible de cada cosa» (εἶδος ἐκάστου νοητόν), pero ella «no es más que una palabra». Platón no dice expresamente aquí cuál es la alternativa verdadera, aunque por todo lo que ya ha dicho en el diálogo debe serlo la alternativa (1). Platón es cons-

17 Para la discusión de estas siempre difíciles líneas del diálogo, véase la contribución de Lisi en este volumen.

18 O «tal realidad», como traducen muchos en un intento desesperado la expresión: τοιαύτην ἔχοντα ἀλήθειαν. Ver Brisson, 2001, *ad loc.*: «une réalité de ce genre»; Lisi, 1992, *ad loc.*: «una realidad semejante», lo mismo Zamora Calvo, 2010, *ad loc.*; Eggers Lan, 1999, *ad loc.*: «semejante realidad». Pero *cf.* Fronterotta, 2003, *ad loc.*: «tale carattere di verità...», y Serrano Cantarín y Díaz de Cerio Díez, 2012, *ad loc.*: «tal verdad».

ciente de que deja el problema «sin decisión y sin explicación» (ἄκριτον καὶ ἀδίκαστον; 51c6). Pero lo importante para nuestro propósito es que esta nueva distinción entre las «realidades» inteligibles y sensibles le permite introducir la diferencia entre intelecto (inteligencia o simplemente «razón»: νοῦς) y opinión verdadera (δόξα ἀληθής).

Para explicar el problema, Platón da dos argumentos:

A¹: si la inteligencia y la opinión verdadera son dos géneros (51d4: δύο γένη; probablemente en el sentido de que son dos géneros, clases o tipos de estados cognitivos), entonces estas cosas (*i. e.*, las Formas o Ideas) son o existen completamente por sí mismas, es decir, Formas que no pueden ser percibidas sensorialmente por nosotros (ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἶδη), sino solo pensadas (νοούμενα μόνον). Esto es, el intelecto (νοῦς) como estado cognitivo corresponde a las Formas, la δόξα (incluso la que es verdadera) corresponde a las cosas sensibles (*cf.* *Ti.* 28-29).

A²: Pero si, como les parece a algunos, el intelecto no se diferencia en nada de la opinión verdadera, todo lo que percibimos a través del cuerpo es lo más estable (βεβαιότατα). Sin embargo, el intelecto sí se diferencia de la opinión verdadera porque aquel se da a través de la enseñanza (διὰ διδασχῆς), la cual debe presuponer algún tipo de mediación racional o de «explicación». La opinión, en cambio, surge en nosotros a causa de la persuasión (ὑπὸ πειθοῦς). Además, el intelecto siempre se da acompañado de una razón (o «explicación») verdadera (ἀεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγου), la opinión, en cambio, carece de dicha razón o explicación (ἄλογον). Aquí radica el núcleo de lo que quiere decir Platón cuando hace esa tajante distinción entre intelecto (o razón) y opinión verdadera: si el estado cognitivo de un Sujeto Cognoscente (SC) es «intelecto», dicho estado no puede ser modificado a través de la persuasión. Hay personas que pueden tener un poder muy grande de persuasión, pero si el estado cognitivo del SC es, efectivamente, intelecto no puede ser modificado, por muy bueno que sea quien desea convencerlo de otra cosa. Esto es así porque quien tiene «intelecto» como su estado cognitivo característico posee una razón o explicación sólida y estable para creer lo que cree, es decir, su estado psicológico es firme o estable. Quien tiene opinión verdadera, en cambio, no posee la razón o las razones para opinar o creer lo que opina o cree. Es por eso que, si alguien le presenta razones o explicaciones «convincientes», al carecer de razones vigorosas para analizar tales explicaciones, pueden cambiar fácilmente de opinión.

Como en otros contextos, también aquí Platón es lapidario: «lo uno (el intelecto) está siempre acompañado de una razón verdadera, lo otro (la opinión verdadera) carece de dicha razón. El intelecto es inmodificable por la persuasión (ἀκίνητον πειθοῖ); la opinión verdadera, en cambio, es modificable por la persuasión (μεταπειστόν), y debemos decir que cualquier persona participa de la opinión verdadera, pero del intelecto (o inteligencia) los dioses y una clase pequeña de seres humanos» (ἀνθρώπων δὲ γένος βραχὺ τι; *Ti.* 51e3-6). Otro rasgo notable de este razonamiento analógico es que, además del hecho de que manifiesta la intención de proporcionar un argumento en favor de la existencia de Formas,¹⁹ también hace depender esa existencia del modo en que funcionan las facultades cognitivas específicamente humanas y no de razones extraídas de alguna otra fuente supra o extrahumana.

Varios de los aspectos recién comentados a título introductorio son temas centrales del *Timeo* que han sido ampliamente debatidos en la literatura del último siglo y que algunos de los capítulos que siguen revisitan y vuelven a debatir con abordajes novedosos. Sin ser un repaso en modo alguno exhaustivo, ilustran el peso del diálogo y permiten vislumbrar por qué, como ya se pensaba en la Antigüedad, el *Timeo* se convirtió en la obra de referencia para hablar de la filosofía platónica como de un «sistema».²⁰

2. Aspectos sistemáticos: mitos, imágenes, cuerpos y colores

Aunque, como lo indica el título de este volumen, lo que en él se discute son aspectos sistemáticos y de recepción del diálogo, la parte dedicada a la recepción del *Timeo* (parte II) es mucho más amplia que la que se centra en la discusión de algunos aspectos sistemáticos (parte I). Aquí no se aborda la totalidad de los temas del *Timeo* ni se pretende haber abarcado todos los momentos relevantes de su recepción. Sin embargo, varios capí-

19 A pesar de su brevedad (justificada en que no se debe «añadir otra extensa digresión a una [ya] extensa explicación», cf. *Ti.* 51c7-d1), se trata del único argumento que sobre este tema crucial se ofrece en el corpus.

20 A este respecto, cf. Ferrari, 2012a, 84-85.

tulos —que, por razones obvias, hemos incluido en la parte II— también discuten aspectos sistemáticos, a veces para mostrar cómo algún filósofo posterior a Platón recibe determinadas tesis y argumentos del *Timeo*, o para advertir cómo se desarrollan dichas tesis, con frecuencia de manera constructiva y más allá de su primer planteo en el diálogo.

Los primeros cuatro capítulos de este libro discuten temas del *Timeo* y no directamente relacionados con aspectos propios de su recepción. En «La Atlántida en el *Timeo*: conocimiento histórico y poesía de la *pólis*», de Ivana Costa, se aborda la famosa historia de la ciudad de los «atlantes» que, según el trasfondo de la narración mítica, se habría enfrentado con una Atenas que asumió entonces dimensiones heroicas. El capítulo se propone encontrar reflexiones de Platón sobre la elaboración de narrativas históricas. Partiendo de las lecturas que vieron implícita en las primeras páginas del *Timeo* una discusión intracadémica acerca de la relación entre poesía, filosofía e historia, se argumenta que esta singular manera de combinar *historia* (sucesos que se supone que efectivamente ocurrieron) y *composición mimética* no es nueva. Platón emplea esa misma estrategia literaria en otros diálogos, con la intención de dotar a la *historia* narrada de un significado universal, en términos que recuerdan la caracterización aristotélica de la universalidad de la poesía.

El empleo de mitos en las narrativas históricas es un aspecto teórico que debió ser motivo de polémica entre los primeros historiadores y mitógrafos, que adoptaron actitudes diversas, por ejemplo, frente a la continuidad entre tiempo heroico y humano, o en lo que hace a la valoración e inclusión de los relatos tradicionales en la historia. En este capítulo se sugiere que a través de la Atlántida Platón se involucra en esa discusión «ficcionalizándola» y adoptando una posición original, que toma distancia del empleo ingenuo y acrítico de la mitología (cuando pretende ocupar de modo ilegítimo el lugar de un saber más riguroso), pero que reivindica, no obstante, su valor en ámbito práctico.

Con el relato de la Atlántida —se argumenta— Platón también reflexiona sobre diversas vías de transmisión del saber histórico, especialmente en lo que hace al mecanismo de la memorización y al valor del soporte escrito. El célebre comentario del sacerdote egipcio («Ay, Solón, Solón, ustedes los griegos son siempre niños...») de *Ti.* 22b4 y su contexto inmediato se analizan aquí contrastándolos con diferentes objeciones a los

cuentos genealógicos que Platón presenta en otros diálogos (*Teeteto*, *Lisis*, *Hippias Mayor*). Se busca así reforzar la sugerencia de que, en el *Timeo*, Platón está llamando la atención sobre el avance epistémico que implica el empleo adecuado de las sucesiones y de la cronología genealógica, técnica que marca un antes y un después en el desarrollo de la historiografía.

A continuación de la presentación de la historia atlántica, el registro del diálogo se transforma para dar lugar al parlamento de Timeo, que abarca el resto de la obra, hasta el final, prácticamente sin interrupciones. Desde el comienzo, la explicación de Timeo evoca la relación original-copia, tan persistente en los diálogos, y, al mismo tiempo que la formula, pone de relieve las dificultades que ese tipo de relación involucra para entender, por un lado, el carácter parasitario de los particulares sensibles y, por el otro, en qué sentido puede decirse que las Ideas o Formas son «originales». En el horizonte de la discusión de la diferencia entre original y copia emerge el problema de la imagen, su estatuto ontológico y su eventual función en el marco explicativo general del proyecto filosófico. En su contribución «Las imágenes del alma cósmica y su relación con lo corpóreo en el *Timeo* platónico», Linda Napolitano argumenta que las imágenes o, más aún, «la narración mediante imágenes», al margen de sus limitaciones cognitivas, resulta irrenunciable en el *Timeo* e ilumina la relación entre λόγος y μῦθος. A través de un examen textual detallado, Napolitano se propone mostrar que la «narración probable» es μίμησις, pero «hasta cierto punto verdadera», ya que en cierto modo restituye una imagen o copia de un modelo eterno.

El inicio mismo del *Timeo* replica varios temas ya presentes en la *República*: la eliminación de la propiedad privada, la igualdad entre mujeres y varones, la división de las competencias profesionales. Pero ahora, en el *Timeo* (19b-c), es el propio Sócrates quien declara su insatisfacción con esos λόγοι y por eso pide que se complementen. Los discursos «pronunciados el día anterior» (sc. en la *República*) son como la imagen que se ofrece a los ojos de bellos seres vivos, pintados o reales, que permanecen inmóviles y que, sin embargo, se desea ver actuando y compitiendo de acuerdo con su estructura física congénita. Napolitano sugiere sutilmente que lo que Sócrates está pidiendo es *una imagen en movimiento*, por eso, uno de los problemas hermenéuticos consiste en entender de qué movimiento *no* trata la diatriba ético-política del diálogo y qué lugar tiene, en la demanda

de Sócrates, la guerra. Ahora bien, si lo que Platón busca en el *Timeo* es «una imagen que describa la actividad y el esfuerzo posibles a todo ser vivo como una fidelidad virtuosa a lo que la naturaleza ha querido que sea su propio movimiento», lo que se objeta no es la mimesis como tal, sino las limitaciones formativas de los poetas. En cuanto a la «clase de los sofistas», que se considera experta en discursos, tampoco «capta lo que los hombres que deben ser filósofos y políticos al mismo tiempo» harían en la guerra y en sus tratativas (19e2-8). De modo que, según Napolitano, el planteo de Sócrates al comienzo del *Timeo* implica refundar la filosofía (desechando el modo en que la ejercían entonces los sofistas), pero también la modalidad mítico-narrativa de la mimesis. A diferencia de quienes la practicaban antes y ahora, debe inducir *una imitación correcta y creativa*, tanto de nuevas palabras como de nuevas acciones. Por lo tanto, no solo son retóricas o expresivas las razones de este nuevo uso de las imágenes.

Por otra parte, cuando el argumento se desplaza hacia el plano cosmológico, la imagen y su relación con el modelo se convierten en el fundamento de la cosmología del *Timeo*: el cielo-cosmos, tal como aparece ante nuestros ojos, debe considerarse no solo generado, sino también como una imagen que es copia de un modelo eterno, resultado de una causa buena. Sigue siendo posible y útil, observa Napolitano, narrar «una imagen en acción» del mundo y creer que ella puede no ser inventada sino verdadera, esto es, puede haber mimesis, pero hasta «cierto punto verdadera» en la medida en que restituye una imagen del modelo eterno.

Uno de los temas más debatidos en el *Timeo* es el de los componentes que intervienen en el proceso de producción del cosmos. Uno de esos elementos es lo que Platón llama *χώρα*, y que se suele traducir por «espacio». En su trabajo «*χώρα* en el *Timeo*», Francisco Lisi señala su preferencia por verterlo en español como «región», aun cuando, como se sabe, se trata de una traducción potencialmente confusa de esa palabra griega, pues podría evocar una perspectiva aristotélica e incluso kantiana o newtoniana de «espacio», algo en lo que, probablemente, Platón no estaba pensando.

El ensayo es un elaborado y denso comentario de *Ti.* 50a3-c6, pasaje en el que se hacen, sugiere Lisi, «afirmaciones aparentemente contradictorias» sobre la naturaleza del tercer género. De acuerdo con la reconstrucción del debatido pasaje, (a) la analogía con el oro (en 50a-b) indica que el tercer género es una suerte de material semejante a la *ὄλη* aristotélica.

(b) La naturaleza que acoge todos los cuerpos (como la materia aristotélica) permanece idéntica en la medida en que nunca abandona su propia δύναμις. (c) Aunque esa naturaleza acoge todo lo demás, nunca adopta la forma de alguno de los seres que en ella entran. (d) Dicha naturaleza es como una especie de masa plástica (ἐκμαγεῖον) a la que mueven y transforman las cosas que entran en ella, de modo que a veces aparece de una manera y otras de otra. (e) Finalmente, las cosas que entran en ella son imágenes del Ser eterno que se imprimen en el tercer género. Según Lisi, aunque el sentido general de este pasaje parece claro, quedan sin resolver algunas cuestiones sustanciales, además del hecho de que los puntos (a), (c) y (d) son, en cierto modo, contradictorios: por un lado, se niega que el tercer género sea afectado por las formas que entran y se disuelven en él (50a7-8), y, por otro, teniendo en cuenta la analogía del oro y de la masa plástica, se entiende que esa masa sí es modificada por las formas que entran en ella. Como recuerda Lisi, ya Aristóteles llamó la atención sobre esa aparente incoherencia, cuando argumenta que Platón no explica suficientemente si esos elementos están separados o no de «lo que acoge todo» (τὸ πανδεχέες). El tercer género es el de la región (χώρα) que siempre es (ἀεί); garantiza un «lugar», «sitio» o «región» (τόπος, χώρα, ἔδρα) a todo lo que deviene, pero es imperceptible y su captación se produce a través de un razonamiento apenas creíble y bastardo (a8-b2). No obstante, no está claro si el tercer género se debe entender como la «mera extensión» o como «la condición de posibilidad de la extensión espacial».

Lisi sugiere también una interesante conexión con el *Político* y las *Leyes* para entender la χώρα: ella no es solamente un principio pasivo, también posee un «poder» que le permite actuar, ya que tiene movimiento y, en cierto modo, es activa. También se asemeja al dominio eidético, ya que es indestructible e imperceptible. Esa « semejanza » con lo eidético indica que, como lo inteligible, la χώρα conforma lo sensible de los elementos como una parte de la mezcla del alma. Esto ayudaría a explicar la presencia activa del mal en el mundo y la necesidad de la guía del dios. Apoyo adicional a esta sugerencia encuentra Lisi en el *Político* (donde Platón indica que la causa del deterioro progresivo del universo se debe al elemento corpóreo de la mezcla; 273b-c9), y en un pasaje de *Leyes* X, en el que se afirma que el alma es el origen de toda creación y movimiento. La conclusión general es que el «espacio platónico» no es más que una función de lo anímico en su devenir corporal.

Probablemente es Platón quien suministra el primer tratamiento sistemático de una «teoría de la percepción»: se desarrolla en el *Teeteto*, pero reaparece también en el *Timeo*, donde el debate se ubica en un trasfondo cosmológico. En su contribución «Platón y su teoría de los colores en el *Timeo*», Yasuhira Kanayama emprende un fascinante viaje para internarse en la fisiología de la percepción y en la complejidad que ella exhibe cuando se centra en la visión. A pesar del juicio lapidario de Taylor, quien sentenció que los pasajes del *Timeo* que tratan acerca de los colores (que son los objetos primarios de la visión) son los que «nunca deberíamos esperar entender por completo», Kanayama encara la desafiante tarea de precisar de qué colores habla exactamente Platón. Particularmente compleja, la teoría de los colores que se presenta en el *Timeo* ha sido muy poco abordada en términos relativos. Los intentos por aclararla encuentran una importante cantidad de obstáculos: el primero es el de «traducir» los colores que enumera Platón, tratando de encontrarles un correlato adecuado en la paleta actual de colores, que es resultado de elaboraciones muy posteriores y, sobre todo, que proviene de una concepción muy diferente de la formación cromática.

Kanayama ofrece una interpretación global, rigurosa y exhaustiva: partiendo de la traducción del pasaje de *Ti.* 68b8-c7, despliega la explicación que vuelve comprensible la adscripción de cada uno de los términos que significan colores. La traducción de cada gama y de cada matiz dentro de una gama (por ejemplo, φοινικοῦς/carmesí, πορφυροῦς/púrpura, ὄρφνινος/púrpura oscuro), así como de los diferentes brillos (στίλβων/destellante, λευκός/brillante-blanco, λαμπρός/resplandeciente), se fundamenta en los usos habituales de cada registro cromático. El sol, el mar, los astros, el fuego, la sangre, tanto en la tradición poética (Homero) como en los ejemplos de colores que aparecen en otros diálogos. Además, decisivo en la decodificación de la paleta platónica —argumenta Kanayama— es el hecho de entender la emergencia de los diferentes colores no, tal como se piensa hoy, como diversas combinaciones de tintes, sino como el resultado de la yuxtaposición de tonos, brillos y texturas térmicas.

Una parte importante del trabajo de Kanayama se centra en la correspondencia de los colores mencionados en el *Timeo* con los del arcoíris («Arcoíris y tinte»), y en las razones que explican determinadas preferencias léxicas. Se plantea también la combinación cromática en una escala («Mezcla y yuxtaposición»), lo que lleva a indagar en las fuentes y a propo-

ner la hipótesis muy atractiva de la inspiración de la teoría cromática de Platón en las técnicas pictóricas más avanzadas de su tiempo. Finalmente, la reducción de los colores a fórmulas numéricas que expresan (o no) conmensurabilidad no puede evitar que la percepción de los colores —al igual que todos los demás procesos perceptivos— involucren mecanismos fisiológicos, sometidos a la vulnerabilidad y contingencia de todo lo físico, susceptible de corrupción y también de error.

3. Temas centrales en la recepción del *Timeo*. Aristóteles, los estoicos y Cicerón

La presencia de Platón en Aristóteles es, como se sabe bien, recurrente, y no siempre ni en todos los casos este se muestra crítico o reacio a aceptar o incorporar alguna sugerencia platónica. Es interesante observar que, cuando está dispuesto a objetar algo, Aristóteles menciona por el nombre a su maestro, pero cuando incorpora como propia alguna tesis o idea platónica prefiere omitir la mención explícita del nombre de Platón. En su contribución «Designación por paronimia y naturaleza subyacente. Aristóteles, el *Timeo* y el receptáculo», Jorge Mittelman presenta un detallado recorrido de los trasfondos platónicos del *Timeo* en el problema aristotélico de designación por paronimia que, muy probablemente, se remonta a ese diálogo. Aristóteles argumenta que no debe decirse que una estatua es *bronce*, sino *broncínea*; si se dice que la estatua es «bronce» se está implicando que la mención del material responde de modo adecuado a la pregunta «qué es», formulada acerca de la estatua. Esto, señala Mittelman, sería lo mismo que cometer el error categorial de responder al «qué» de una cosa mencionando el «cómo».

La advertencia de no confundir el «qué» de algo con su «cómo» es un problema platónico, ya presente en otros diálogos,²¹ y, en no menor medida, en el *Timeo* (50b1), donde Platón conecta el discurso acerca de la naturaleza subyacente (50c2) con la pregunta por la esencia de un particular

21 Si uno conoce algo debe ser capaz de decir lo que es: si uno ignora *qué* es algo, no puede decir *cómo* es, lo cual significa que el *cómo* depende del *qué* (Platón, *Men.* 71b y, especialmente, 74b4-8. Cf. también *Laques* 190c6).

sensible que lleva en sí la impronta de dicho sustrato. El personaje Timeo imagina un espectador que examina las obras de un orfebre y, apuntando a alguna de ellas, le pregunta «qué es» (*Ti.* 50a7). La sugerencia que propone al respecto Mittelmann es entonces que, aun cuando Aristóteles contrasta su manera peculiar de responder a esa pregunta con la respuesta que él atribuye a Timeo, tanto el planteo general de la dificultad como los conceptos de los que se vale para resolverla son deudores directos del *Timeo*, y su propósito será destacar esa filiación del procedimiento aristotélico de designación por paronimia teniendo en cuenta el anclaje de ese procedimiento flexional en la recepción crítica que Aristóteles hace del receptáculo en el *Timeo*.

La referencia más explícita de Aristóteles al tercer tipo de principio cósmico distinguido en el *Timeo* se encuentra al comienzo del libro segundo de *De Generatione et Corruptione*, donde, quizá no por casualidad, Aristóteles casi menciona por su nombre a Platón en el marco de su crítica directa de que «lo que se ha escrito al respecto en el *Timeo* carece de toda precisión, pues no ha dicho con claridad (οὐ γὰρ εἶρηκε σαφῶς) si “lo que todo lo recibe” (τὸ πανδεχέες) está separado de los elementos...» (*GC* 329a13-15). Mittelmann muestra con claridad que la designación por paronimia de Aristóteles (ἐκεῖνο-ἐκεῖνινον) deriva de la lectura crítica de la alternativa τοῦτο-τοιοῦτον, que Platón discute en *Ti.* 49d5-7. Pero, además, también observa que Aristóteles examina el mismo problema de prioridad relativa entre la configuración formal y el principio material de que consta un objeto sensible, problema que el *Timeo* debate mediante el ejemplo del orfebre. Más aún, dicha prioridad tiene, tanto en Platón como en Aristóteles, un carácter definicional. De esta manera el texto de Mittelmann contribuye a mostrar, además de un problema conceptual puntual, la manera en que Aristóteles aborda críticamente una explicación de su maestro y la reelabora de un modo constructivo y positivo.

Cuando uno piensa en el fenómeno onírico no puede sino evocar a Sigmund Freud: en *La interpretación de los sueños* recuerda la idea platónica de que «los mejores son aquellos a quienes solo en sueños se les ocurre lo que otros hacen despiertos».²² Esos «otros» son, naturalmente, los malva-

22 Freud, 1991, 90.

dos y lo que hace Freud en ese breve pasaje es recordar el memorable texto de *República IX*, en el que Platón describe el carácter del tirano y argumenta que en *todo* ser humano hay una naturaleza anómica y bestial, y que dicha naturaleza emerge durante el sueño, momento en el que la parte racional del alma es más vulnerable. En ese momento el sujeto *se atreve a hacer cualquier cosa*, «como si se encontrara no solo liberado, sino también desembarazado de toda vergüenza e inteligencia» (R. 571c5-9). Aun cuando esas tendencias salvajes y bestiales se suelen manifestar durante el sueño, en el tirano platónico llegan a ser parte de su vida consciente; más aún, a tal punto se ha «naturalizado» ese tipo de disposición que no se tiene ya impedimento alguno para llevar a cabo incluso deseos bestiales. En el agente tiránico esos deseos salvajes²³ no necesitan emerger durante el sueño y no tienen ninguna contención.

En su ensayo «El *Timeo*, Aristóteles y los sueños», Javier Aoiz se interna en el complejo bosque del análisis platónico del carácter moral, los sueños y la adivinación. Tras un rápido recorrido por la recepción del tema de los sueños en Cicerón, Plutarco y Calcidio, Aoiz se propone mostrar que el tratamiento de los sueños específico del *Timeo* está presente en los *Parva Naturalia*. A diferencia de Aristóteles (que dedicó tratados específicos al tema de los sueños y la adivinación), Aoiz advierte que las referencias platónicas a los sueños son más bien esporádicas y el tema no es objeto de una investigación detallada, salvo los pasajes de *República IX* señalados. No obstante, algunas de las secciones más significativas de Platón sobre los sueños y la adivinación se inscriben en el «relato plausible» (εἰκὼς μῦθος) del *Timeo*. Aoiz examina la breve explicación del sueño de *Ti.* 45d3-e; aborda algunos detalles sobre los sueños en *República IX* y *Timeo*; y finalmente se detiene en la explicación de los sueños adivinatorios, para trazar una comparación con Aristóteles.

Aoiz sugiere que los tres tratados aristotélicos relacionados con este tópico representan aportes fundamentales para el programa que desarrolla el conjunto de los *Parva Naturalia*. En su tratado *Acerca del sueño y la vigi-*

23 Que incluyen tener sexo con su madre, con cualquier otra persona e incluso con dioses y fieras, de manera que será capaz de cometer cualquier tipo de asesinato (μαίφρονεῖν), no se abstendrá de ninguna comida y vivirá en una especie de reino de desinteligencia (ἄνοια) y desvergüenza (ἀναίσχυρία; R. 571c-d).

lia, Aristóteles no hace referencia al telegráfico y algo críptico texto de *Ti.* 45d-e: «cuando los párpados se cierran, se bloquea la potencia del fuego interior que disminuye y suaviza los movimientos interiores y cuando se han suavizado, nace la calma y cuando la calma es mucha, el que duerme tiene pocos sueños». Sin embargo, Aoiz observa que sí hay referencia a él en *Sensu*, donde se objetan las teorías de la visión de Empédocles y del *Timeo*. Allí la crítica de Aristóteles es demoledora: a su juicio, la del *Timeo* es una explicación vana (*Sensu* 437b15) y completamente insustancial.

Dicho esto, y a pesar de que el *Timeo* es muy parco sobre el tema del sueño y los sueños, Aoiz detecta varias divergencias y alguna convergencia entre Aristóteles y su maestro. De estas últimas, Aoiz destaca una «convergencia fenomenológica» entre el ámbito de la vida y las acciones del soñador, especialmente cuando *adivina* en sueños o cuando se advierten conexiones causales, como hace Aristóteles, entre sueños y acontecimientos: «el durmiente que sueña con acciones ya realizadas o que está realizando o que va a realizar». Si bien ambos autores admiten la figura del intérprete de sueños, Aristóteles entiende que la explicación platónica de ese proceso psicobiológico en el *Timeo* es deficiente.

El estoicismo es uno de los movimientos filosóficos característicos de la filosofía helenística; como el epicureísmo, la ontología estoica es materialista, lo cual aleja a los estoicos de Platón y el platonismo. Pero, como se sabe, hay buenas razones para argumentar que tanto la ética como la cosmología platónica tuvieron una poderosa influencia en los estoicos. Durante mucho tiempo fue habitual sostener que el periodo inicial de la filosofía griega (periodo en el que se incluyen a los filósofos que la crítica del siglo XIX llamó «presocráticos» y que Aristóteles llamaba de un modo general «físicos») fue una etapa «cosmológica» y que la etapa siguiente fue «antropológica». Este tipo de generalización contiene un núcleo de verdad, pero si se la considera con más detalle puede resultar imprecisa: ni todos los filósofos presocráticos estaban *únicamente* interesados en hablar del «cosmos» ni todos los filósofos del periodo siguiente (entre los siglos V-IV a. C.) lo estaban en hablar *solamente* del ser humano. Esta combinación entre aspectos cosmológicos y antropológicos atraviesa toda la filosofía griega posterior y desde luego también llega al estoicismo.

Es relativamente clara la presencia de Heráclito en el estoicismo, pero, como muestra Ricardo Salles en su contribución «El *Timeo* y una caracte-

rística no-platónica de la doctrina estoica del cambio recíproco de los cuatro elementos», también Anaxímenes parece haber inspirado detalles importantes de la teoría estoica de los elementos. En efecto, Salles discute un aspecto relevante de la cosmología estoica que, procedente del presocrático Anaxímenes, reelabora en el trasfondo de la sofisticada cosmología estoica que dialoga con su rico pasado filosófico. De acuerdo con Salles, aunque la física estoica le debe mucho al *Timeo* de Platón, los estoicos se apartaron de ese diálogo al sostener, siguiendo a Anaxímenes, la tesis que llama «monista», según la cual el cambio recíproco de los cuatro elementos no es otra cosa sino la transformación de un solo elemento más básico que los otros tres. Este monismo, por lo tanto, es una característica no platónica de la teoría elemental de los estoicos. Esta diferencia es importante en la medida en que este tipo de monismo desempeña un papel fundamental en su teoría de la conflagración y, en especial, en la tesis desarrollada por Crisipo de que el cosmos es indestructible. Sin duda, si se acepta el monismo elemental, al ocurrir la conflagración, el cosmos preserva su identidad. Salles sostiene que, sin embargo, hubo estoicos heterodoxos que se aproximaron al antimonismo del *Timeo*, según el cual ninguno de los cuatro elementos es más básico que los otros tres y que, como resultado de este antimonismo, abandonaron la tesis de Crisipo de la indestructibilidad del cosmos.

La relación entre aspectos cosmológicos y antropológicos es una característica habitual del pensamiento estoico: aunque el capítulo de Salles se centra especialmente en problemas físico-cosmológicos que tienen que ver con la doctrina estoica de los elementos, de la conflagración y de la indestructibilidad del cosmos, dichos problemas también tienen un cierto impacto en problemas «antropológicos» que conciernen al «puesto del hombre en el cosmos». En el ensayo «Macrocósmos, microcósmos y providencialismo: la impronta indeleble del *Timeo* en el estoicismo», de Marcelo D. Boeri, se procura mostrar que, como el Platón del *Timeo*, los estoicos también combinaron necesidad y finalidad, solo que en el trasfondo de una explicación determinista y corporeísta que, sin embargo, no supone un modelo causal mecanicista. Se sugiere que hay algunos elementos de la distinción platónica entre causa en sentido estricto y causa como condición necesaria que reaparecen en el modelo causal estoico. El capítulo también discute el contraste necesidad-teleología en Platón y en el estoicismo, y argumenta que, a diferencia de lo que inspiró el argumento teleológico en Platón (cuando discute en contra de los modelos cosmológicos mecanicistas), los estoicos sostienen

que puede identificarse la teleología providencial del cosmos con la necesidad, de modo que, al estar la totalidad corpórea «penetrada de racionalidad», puede haber necesidad en el cosmos sin que eso signifique que ella sea parte de un proceso azaroso regulado por movimientos puramente mecánicos.

Otro aspecto relevante del capítulo es la relación «todo-parte, micro-macrocosmos». En la discusión de esa relación, el razonamiento procura mostrar cómo esa idea, que aparece en el Platón temprano del *Gorgias* y reaparece con más potencia en el *Timeo*, es retomada por el estoicismo y desarrollada de un modo constructivo, dándole un carácter ético-político que, en cierto modo, ya se encuentra en Platón. El enfoque providencialista (de *Ti.* 29e-30c), se argumenta aquí, es retomado y desarrollado *in extenso* por los estoicos del periodo antiguo y también en parte del estoicismo romano, quienes tienen en cuenta y desarrollan la afirmación platónica de que el demiurgo es «padre de este universo» (*Ti.* 28c3-4). El capítulo concluye con una breve discusión de la «necesidad teleológica estoica» y del diálogo implícito que los estoicos parecen haber mantenido con Platón respecto del lugar que debería ocupar el azar en un cosmos que es el resultado de un diseño inteligente.

Cicerón desempeñó un papel muy importante en la transmisión de la filosofía griega y, en particular, de la helenística. Después de los estudios de al menos los últimos treinta años comenzó a ser considerado seriamente como un «escritor filosófico». Son numerosos los pasajes del corpus ciceroniano en los que se presenta una defensa del latín como lengua apropiada para debatir temas filosóficos o literarios (*cf.*, por ejemplo, *Ac.* I 9-10; 25-27); aunque Cicerón es consciente de que el latín tiene una cierta dependencia del griego (*Fin.* I 1-4), está interesado en mostrar que, si los latinos no se reducen a oficiar de meros traductores de las obras griegas, no hay razón para anteponer estas a las escritas en latín (*Fin.* I 6). En su opinión, algunos se apartan de los textos escritos en latín porque «dieron con ciertas obras toscas y groseras que, [precedentes] de malas obras griegas, fueron peor escritas en latín» (*Fin.* I 8; el problema no es si los textos están escritos en griego o en latín, sino si están *bien* escritos). Eso, sin embargo, argumenta Cicerón, no significa que uno no pueda leer con provecho obras buenas que originalmente hayan sido escritas en latín, siempre y cuando dichas obras estén «redactadas con palabras elegidas y de un modo digno y elegante» (*Fin.* I 8: *verbis electis graviter ornate que dictas*). Cicerón está decidido

a tratar de probar que «la lengua latina no solo no es pobre (*inops*)... sino que también es más rica (*locupletiores*) que la griega» (*Fin.* I 10).

En «El *Timaeus* ciceroniano: traducción y recepción del diálogo platónico», Francesco Aronadio explica en qué sentido Cicerón desempeña un papel esencial en la transmisión tardoantigua del *Timeo*. Su discusión aborda por separado dos aspectos igualmente centrales: la selección terminológica que lleva a cabo Cicerón, quien parte de la firme convicción en la «superioridad cultural de la civilización latina respecto de la griega», por un lado, y la singular «entonación» que adquieren los pasajes traducidos al latín. Aronadio discute una cantidad de casos de *autonomía* —cuando un término se emplea al margen de toda referencia extralingüística, en referencia exclusiva a sí mismo—, a la luz de sus versiones latinas, como ἀναλογία (*comparatio, proportio*), σφαιροειδής (*globosus*) y δαίμων (*lares*). Dedicó, además, un análisis más detallado a la manera en que se refleja en el *Timaeus* ciceroniano la expresión εἰκὼς μῦθος (que Cicerón suele verter con el término *probabile* —el πῖθάνον de Carnéades— antes que *veri simile*). Según Aronadio, hay que centrarse en el intento ciceroniano por «enfaticar las semejanzas entre la metodología propia de la Academia y la de la retórica», que es la responsable de darle a la expresión «una precisa tonalidad epistemológica» y, sobre todo, una connotación «potencialmente positiva», en la medida en que se le atribuye al εἰκὼς μῦθος una función heurística, si no en la consecución de la verdad, al menos sí en la búsqueda de orden práctico. A juicio de Aronadio, se tuerce de esta forma lo «devaluada» que asume la expresión en el *Timeo* platónico, en el cual está llamada a expresar el «rango inferior» de ciertos contenidos respecto de otros «epistemológicamente fuertes». La consecuencia directa de esta lectura es, sugiere Aronadio, poner de relieve cómo en su versión Cicerón «evita cuidadosamente toda referencia a la teoría platónica de las ideas».

Un párrafo aparte merece la parcialidad del texto efectivamente traducido al latín. Tras enumerar distintas hipótesis que intentan explicar la aparente interrupción de la obra, se busca dilucidar la cuestión a la luz del proyecto en el que debía estar inscrita la versión ciceroniana del *Timeo*. Aronadio indica que para responder a esta cuestión habría que precisar cuál sería el núcleo del diálogo que traducía (¿ontológico, físico, epistemológico?) y cuáles las reapropiaciones de su contenido que pudieron signar su lugar en la obra de Cicerón. Se destacan entonces su lectura en clave

estoica de la cosmología del *Timeo* platónico, así como los ecos de la comprensión escéptica del diálogo (Aronadio los atribuye a la influencia de Filón y Antíoco) que recorren la traducción de Cicerón. Estas opciones, que llevan «la marca de una precisa inclinación teórica», no solamente dan al *Timaeus* ciceroniano un marcado perfil filosófico, sino que también van a impactar en el renacimiento del interés por Platón en el siglo I a. C.

4. El *Timeo* en autores medioplatónicos y cristianos, y en el pensamiento de Galeno

Tras la muerte de Platón, en 347 a. C., la Academia siguió funcionando, de hecho, hasta 529 d. C., cuando la cerró el emperador Justiniano. Si es cierto que la escuela se fundó hacia el año 387 a. C., eso significa que permaneció abierta por poco más de nueve siglos, un récord nunca superado por otra escuela filosófica hasta nuestros días. En la Academia Antigua, la de los sucesores inmediatos de Platón, tuvieron especial gravitación —a juzgar por el análisis de los fragmentos y testimonios de Espeusipo y Jenócrates— el *Timeo* y la llamada doctrina de los principios: el Uno y la Díada indefinida.²⁴ En el periodo que siguió a continuación, entre 268 y 264 a. C., a la cabeza de la Academia estuvo Arcesilao de Pitane, quien, según las fuentes antiguas, convierte a la escuela en un centro de filosofía escéptica.²⁵ Entre fines del siglo II y comienzos del siglo I a. C., la línea escéptica fue virando hacia el eclecticismo: primero con Filón de Larisa, hasta su partida hacia Roma (en el año 88 a. C., durante la guerra mitridática), y luego bajo la dirección de Antíoco de Ascalón, hasta el año 86 a. C., cuando las fuerzas de Sila saquean la ciudad, destruyen también la Academia y los académicos se ven forzados a huir.²⁶

Ahora bien, mientras el jardín del Akademos sufría un breve eclipse, la filosofía de Platón asomaba en muchos otros rincones del Mediterráneo y adoptaba formas diversas, mezclándose con ambientes y experiencias in-

24 Cf. Heinze, 1892; Isnardi Parente, 1980 y 1982; Tarán, 1981.

25 Cf. Dorandi, 1999, 32. Sexto Empírico considera que los académicos son «dogmáticos» (*PH* I 1; I 3), pero admite que Arcesilao comparte los mismos argumentos que los pirrónicos (*PH* I 29; *DL* IX 107).

26 Cf. Plutarco, *Vida de Sila* 14.

telectuales muy diferentes, forjando algo nuevo: el *platonismo*.²⁷ Karl Praechter acuñó el nombre *medioplatonismo*²⁸ para identificar, desde un punto de vista historiográfico, al núcleo de pensadores que, a pesar de su marcada heterogeneidad, se encuentran entre los límites de la Academia de Atenas (la de los primeros siglos, antes del saqueo) y el neoplatonismo inaugurado por Plotino en el siglo III d. C. Pensadores muy diversos, tanto por su origen como por sus intereses específicos, desde Filón de Alejandría a Alcínoo, pasando por el prolífico Plutarco:²⁹ todos ellos tienen en común, sin embargo, una explícita orientación platónica y una particular vocación por recuperar o reconstruir el «auténtico» sistema de Platón bajo el supuesto de que las direcciones escéptica y ecléctica de la escuela lo habrían distorsionado. Así, con la expectativa de dar con un pensamiento unitario y sistemático de Platón (o buscando adaptarlo en beneficio del propio sistema), muchos de estos autores fueron a abreviar al *Timeo*.

Gran teólogo y exégeta del siglo I, Filón de Alejandría emplea a Platón como autoridad para entender y comentar los libros sagrados de su tradición hebrea; a veces incluso sugiere que los filósofos paganos no están diciendo nada esencialmente diferente de lo que dicen los profetas, o que han tomado sus dichos de las enseñanzas de Moisés (*Aet.* 18-19; *Her.* 214), lo cual da a sus textos un carácter un poco idiosincrático. Es probable que para Filón la afirmación de que el mundo fue hecho por Dios (como la tesis de que Dios existe; *Mos.* I 75), más que una tesis filosófica, sea una tesis teológica apoyada en la autoridad del Génesis. La afirmación combinada de que el mundo es creado y eterno puede verse como una aserción más filosófica que teológica, en la medida en que no es tan obvio en el texto bíblico que, a pesar de que el mundo tenga un origen, sea, no obstante, eterno.³⁰ Siempre se podría sugerir que la aparente antítesis entre tratamiento

27 Véase al respecto la discusión que plantea Ferrari, 2012b, 71-92.

28 En *Die Philosophie des Altertums*, vol. 1 de la *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de F. Ueberweg.

29 Cf. Dillon, 1977.

30 Filón atribuye esta tesis a Moisés (*Aet.* 19). Calabi (2008, 6) explica los entrecruzamientos entre afirmaciones filosóficas y teológicas y, en particular, la permanente referencia a Platón para dar cuenta de enfoques teológicos sugiriendo que Filón intenta mediar entre el pensamiento platónico y la tradición bíblica. Calabi sugiere incluso que Filón ha traducido el lenguaje bíblico a lenguaje platónico (2008, 37 y 42).

filosófico y teológico de un tema simplemente se podría resolver si se atiende al hecho de que la palabra φιλοσοφία en Filón puede significar tanto la filosofía griega como el estudio e interpretación del Pentateuco,³¹ pero el hecho es que Filón parece tratar ambos dominios como diferentes, aun cuando en ocasiones utilice algunos argumentos tomados de los filósofos para mostrar la plausibilidad de una tesis mosaica. Una lectura de conjunto de la obra filónica evidencia que él considera que la doctrina correcta es la que está contenida en los libros sagrados, es decir, la doctrina que procede de Dios mismo, cuyo principal vocero es Moisés, a quien Dios ha revelado sus obras y la verdad.³²

En el trasfondo de estos problemas se enmarca la contribución «La recepción del *Timeo* de Platón en los escritos de Filón de Alejandría»: en ella, David Runia comienza por notar la importante cantidad y calidad de estudios dedicados al uso que hizo Filón de los escritos y el pensamiento de Platón, incluyendo, claro está, su deuda con el *Timeo*. El objetivo principal de su ensayo es exponer el uso filoniano de los temas del diálogo en tres tipos muy diferentes de escritos; comienza por comentar el tratado *De aeternitate mundi*, que «de lejos revela la mayor deuda con el *Timeo* de Platón». En el análisis puede contrastarse la tesis de Filón de que Dios es un «buen creador» con la de Platón, que deja sin aclarar la deidad y luego habla de manera indeterminada de «dioses y diosas». O la posición del alejandrino, que introduce su tema como la «indestructibilidad del cosmos», en contraste con Platón, que propone indagar el universo «tanto si llegó a ser como si no». En realidad, afirma Runia, estas posiciones son dos caras de la misma moneda.

Runia observa que Filón reformula el εικότες λόγοι de Platón como μίμημά τι τῆς ἀληθείας («una imitación de la verdad»). Si Filón ya había indicado a Dios como fuente de la verdad (*Aet.* 1), debe declarar que el

31 A este respecto, cf. Runia, 1981, 142 n. 15; Radice, 2009, 125, quien, siguiendo a Nikiprowetzky (1977, 7) sugiere que, en sentido estricto, el enfoque de Filón no es «filosófico», sino más bien «alegórico» o «exegético».

32 Los dichos de Moisés son, habitualmente, los del Génesis, el Éxodo, el Deuteronomio, etc. Véase *Leg.* I 80; II 33; *De mutatione nominum* 42; *Spec.* I 40 *et passim*. Este párrafo presenta, de una manera ligeramente diferente, algunas ideas contenidas en Boeri, 2010.

verdadero conocimiento se obtiene «a través de sueños u oráculos o signos o maravillas», aunque nosotros, debido a las limitaciones de nuestra naturaleza pecadora, «tenemos que contentarnos» con recurrir a conjeturas probables. La sospecha de que Filón está pensando en la distinción entre revelación y razón se confirmará más adelante, dice Runia, pero el ejemplo es interesante para advertir la manera en que Filón lee el *Timeo* y lo adapta a su pensamiento teológico judío. Más aún, aunque en la exégesis filoniana el *Timeo* es omnipresente, hay dos citas en las que esta presencia es más notable: *Ti.* 32c5-33b1, sobre la falta de equilibrio del cosmos (en *Aet.* 25-26), y 33c6-d3, sobre su autosuficiencia (en *Aet.* 38). De acuerdo con Runia, se trata de «inserciones» de Filón que rompen la unidad estilística de los argumentos. También parece relevante la adaptación que hace Filón de *Ti.* 73a (sobre los intestinos humanos), que termina con la afirmación de que la naturaleza del cosmos es la armonía de elementos discordantes y, por tanto, no se genera y es indestructible, como lo es el propio cosmos, «unido por la fuerza de un vínculo eterno (αἰώνιος δεσμός)». Runia ve en la mención al vínculo una referencia a *Ti.* 41a, donde se afirma que la voluntad del Demiurgo mantiene eternamente unido el cosmos, aunque Filón atribuya aquí esa fuerza a la naturaleza.

También observa que hay detalles del *Timeo* (como el Alma del Mundo y el receptáculo) que «brillan por su ausencia» en el alejandrino. La estructura matemática del mundo físico tampoco es relevante para Filón, quien la sustituye por la aritmología. Filón da poca importancia a la discusión de la psicología y fisiología humana que se ofrece en el *Timeo*; sin embargo, enfatiza Runia, no hay duda de la importancia del diálogo en la exposición filoniana del relato mosaico de la creación. En suma, ninguna obra filosófica antigua fue más importante para la empresa literaria de Filón que el *Timeo*, cuyo texto conocía muy bien y que leyó en el contexto de los desarrollos filosóficos que se habían producido en los más de tres siglos transcurridos desde su elaboración. En particular, los de la escuela estoica, y también en Alejandría, donde ya había un naciente platonismo. Los notables paralelismos que Filón percibió entre las ideas mosaicas y platónicas fueron un poderoso argumento a favor de su intento de exponer las Escrituras sagradas hebreas con la ayuda de las conceptualizaciones de la filosofía griega. Asimismo, las doctrinas clave del platonismo (en especial, las del *Timeo*) modelaron su comprensión del pensamiento bíblico y lo ayudaron en la tarea de articular sus contenidos.

Casi todos los platónicos de época imperial elaboraron textos dedicados al *Timeo*. Plutarco de Queronea (filósofo, polígrafo, platónico declarado y sacerdote del oráculo délfico hacia finales del siglo I y comienzos del siglo II d. C.) no fue la excepción. En su ensayo «Cosmología, teología y psicología en la interpretación del *Timeo* de Plutarco», Franco Ferrari pasa revista a los escritos conservados en los que el prolífico autor aborda aspectos de nuestro diálogo. Además de analizar el tratado *De animae procreatione in Timaeo*, que Plutarco dedica íntegramente al pasaje de *Ti.* 35a-36b sobre la constitución ontológica y la división numérica del alma cósmica, Ferrari ilumina discusiones y tesis relevantes de las *Platonicae quaestiones* y de los tratados *De Iside et Osiride*, *De E apud Delphos*, *De genio Socratis*, *De facie in orbe lunae* y *De sera numinis vindicta*, puntualizando el vínculo que cada uno de ellos tiene con el *Timeo*.

Plutarco representa, junto con Ático, una destacable excepción a la tendencia a leer el nacimiento del universo proclamado en el *Timeo* de manera no literal, tendencia iniciada en la Academia Antigua y que estaba ya muy instalada en época helenística e imperial. Contra ella, dice Ferrari, «Plutarco manifiesta su profunda irritación (*An. procr.* 1013e-f) y argumenta la preferencia por una exégesis literal del relato platónico». Para Plutarco, todo el *Timeo* es consistente con la idea de que el universo tuvo un origen, una causa demiúrgica operando en el tiempo: esa es una idea reforzada en el diálogo (*An. procr.* 1017b), pero que a su juicio confirman también otros diálogos. Tanto la alusión a la intervención divina en el mito del *Político* (268e-274e) como la mención de la realidad divina y generada del cosmos en la *República* (546b), subrayan —a ojos de Plutarco— la misma perspectiva.

En su exégesis literal y temporal del relato cosmogónico, Plutarco «comparte —sostiene Ferrari— una misma preocupación con Filón de Alejandría», motivada por la necesidad de preservar el papel de la providencia divina, «si el cosmos fuera eterno e inengendrado, y si la divinidad no tuviera una función directa en su generación» el papel de la providencia se volvería demasiado acotado. En la interpretación plutarquea, el demiurgo actúa sobre un sustrato desordenado preexistente: uno representa el orden, la simetría y la belleza; el otro es origen de la materia, el desorden y el mal. Precisamente la exigencia de identificar una causa del mal lleva a Plutarco a elaborar la doctrina del alma precósmica irracional y

malvada, que representa su «aporte más original a la historia del platonismo antiguo».

En las elaboraciones medioplatónicas, en la cúspide del sistema de la filosofía platónica hay tres principios: Dios, la materia y las Ideas;³³ para Plutarco también hay tres, pero su tríada difiere de la comúnmente aceptada. Los principios admitidos por Plutarco son Dios, la materia y el alma irracional. Filosóficamente hablando, el aspecto más interesante de esta operación consiste, a juicio de Ferrari, «en haber aislado el elemento psíquico en sí mismo (τὸ ψυχικόν), o sea, en haber considerado el alma independientemente del intelecto, de la racionalidad» como factor de motricidad caótica e irracional, que solo se vuelve racional tras haber sido ordenada por el demiurgo (al transformarse en alma del mundo). Plutarco llama a esta alma precósmica «alma en sí» (ψυχὴ καθ' ἑαυτήν), para subrayar que se trata del elemento psíquico concebido en sí mismo, antes de toda intervención racional. En el último apartado de este valioso ensayo se esbozan las líneas directrices de la antropología plutarquea, que remiten a una reconocible tesis platónica, ligeramente modificada: la asimilación a dios.

Hacia mediados del s. II d. C., Alcínoo escribe el *Didaskalikós*, un «manual» de platonismo que procura reconstruir el sistema «genuinamente platónico» a través de la fijación doctrinaria y el rechazo de todo lo que no pertenece a ella.³⁴ En un modo característico del platonismo de época imperial, se trata de establecer una ortodoxia proponiendo, a la manera de dogmas, un cierto marco platónico, con citas textuales o casi textuales de varios diálogos y contenidos transfigurados por enfoques y terminología tanto aristotélicos como estoicos, en un eclecticismo que desafía al intérprete. Con todo, la síntesis del *Didaskalikós* —o, más bien, la mayor parte de sus núcleos dogmáticos, compartidos por otros autores del periodo— constituye un hito en la transmisión de Platón en general y del *Timeo* en particular: por su presencia en los primeros autores cristianos,³⁵ impacta en la cultura latina

33 Tres principios o «dos principios y medio», en la medida en que, para algunos autores, las Ideas no son un principio del todo independiente, sino los contenidos mentales al interior de la mente de Dios. Cf. Sharples, 1999.

34 A este respecto, cf. Bonazzi, 2018.

35 Cf. al respecto las referencias registradas en la contribución de Ramelli a este volumen.

medieval y en el sincretismo cristiano-renacentista, y por vía de otra corriente sistematizadora, la del siglo XVIII, impacta especialmente en la recepción moderna, en especial la que sigue a la monumental *Historia critica philosophiae* de Jacob Brucker.³⁶

En su contribución «¿Otra historia de la eternidad? Aspectos de la lectura medioplatónica del *Timeo* en el *Didaskalikós* de Alcínoo», Gabriel Martino discute algunos aspectos de la interpretación que esta obra, de perdurable influencia, proporciona sobre el *Timeo* de Platón. Martino comienza por contextualizar a Alcínoo en la filosofía de la época imperial y procura aclarar en qué sentido se puede argumentar que el platonismo nació a comienzos del siglo I a. C., cuando la Academia ateniense dejó de ser el centro que nucleaba a los pensadores dedicados a la filosofía de Platón y cuando el escepticismo dejó de ser la clave de lectura prevalectante de sus escritos. Según Martino, en esa época el estoicismo, el pitagorismo y el aristotelismo se convirtieron en «marcos de lectura e interpretación» que los platónicos adoptaron con la finalidad de proveer una sistematización de las doctrinas de Platón. En ese intento de forjar un sistema, el *Timeo* representó un papel central, no solo debido a su carácter expositivo, sino también al hecho de que los platónicos del imperio encontraron en el diálogo criterios para interpretar los demás diálogos en consonancia con sus propias posiciones filosóficas y en relación con los problemas que les interesaban.

Según Martino, Alcínoo es un exponente del «platonismo dogmático, aristotelizante y con elementos tomados del estoicismo». En su explicación hace notar algunas tensiones presentes entre la teología y la física (dos de las partes de la filosofía teórica). Luego de señalar las diferentes interpretaciones en relación con dichas tensiones, sugiere que la sección dedicada a la física sigue de cerca al *Timeo* y que evidencia un fuerte paralelismo textual con una obra del doxógrafo Ario Dídimos. Esta relación del *Didaskalikós* con otros textos también es apreciada por los especialistas de distintas maneras, ya que, según algunos, Alcínoo habría copiado a Ario Dídimos; otros creen que Ario toma su exposición de Alcínoo, y otros sostienen que ambos tienen una fuente en común y que no hay razones de peso para pensar que uno deriva del otro.

36 Sobre la presencia de Alcínoo en la influyente *Historia* de Brucker, cf. Laks, 2010, 356.

Martino se centra de modo especial en la figura del demiurgo: sugiere que «una lectura atenta de las caracterizaciones del primer intelecto y de la acción demiúrgica» muestra la necesidad de desdoblar esa acción, atribuyendo al primer intelecto una actividad causal de tipo formal y final sobre el alma y el intelecto del cosmos, y una acción demiúrgica de tipo formal, final y eficiente del intelecto del cosmos sobre el cosmos. Aunque admite que esta doctrina no está desarrollada en el texto de manera exhaustiva, considera que las expresiones vinculadas a la «dirección de mirada» involucradas muestran una efectiva concepción de derivación metafísica en diferentes niveles. Esto es: las Ideas se conciben como interiores al primer Intelecto, pero a su vez el intelecto del cosmos es caracterizado como ejerciendo su actividad demiúrgica contemplando las Ideas de aquel, de modo que el alma del cosmos «reciba las formas y las configuraciones» que luego transmitirá a la materia. Martino concluye que, aunque se trate de un texto dedicado a sistematizar las doctrinas de Platón, el *Didaskalikós* mismo está abierto a la interpretación, a diferentes configuraciones de las doctrinas que propone, ya que en parte depende (especialmente en lo teológico y físico) del aristotelismo, mostrando así que, para una vertiente del platonismo imperial, platonismo y aristotelismo no eran posiciones irreconciliables.

El *Timeo* es un diálogo que exhibe numerosas peculiaridades y conexiones con otros diálogos; en especial con el *Filebo* y el *Político*, pero también con el *Fedro*, donde aparece esbozada el «alma del cosmos». Una de esas peculiaridades es que Platón vuelve a hablar de tres partes del alma, pero, a diferencia de la versión que da de esa teoría en *República* IV, en el *Timeo* no solo distingue las «partes» o «especies» de alma, sino que además las localiza en una parte especial del cuerpo.³⁷ Aunque algunos estudiosos han argumentado que el lugar de primacía que le da Platón al cerebro

37 La parte racional o calculadora (τὸ λογιστικόν) está en la cabeza, la parte «animosa» o «colérica» (τὸ θυμοειδές) en el corazón y la apetitiva (τὸ ἐπιθυμητικόν) en el bajo vientre (cf. *Ti.* 45a-b; 69d-70a; 70d-71b). A diferencia de Galeno, Platón nunca afirma que la parte apetitiva se encuentre en el hígado (en 70d-e la ubica entre el diafragma y el ombligo). Sobre lo racional o «divino», cf. *Ti.* 44d-e y 41c7. En *Prop. Plac.* VIII 3, Galeno advierte que en la *República* Platón omite dar una localización de cada parte del alma, cosa que sí hace con toda precisión en el *Timeo*.

como órgano del alma racional es teleológico, no anatómico,³⁸ es probable que Galeno, el gran médico-filósofo de los ss. II-III d. C., haya recibido ese detalle del argumento del *Timeo* con aprobación para argumentar en contra del cardiocentrismo (defendido por peripatéticos y estoicos). El *Timeo* debe haber llamado la atención de Galeno tanto por el hecho de que presentaba una discusión de varios temas de «filosofía natural», desde un punto de vista estrictamente «científico», como por incluir enfoques y tratamientos que evocan a Hipócrates, además de proporcionar una explicación razonable acerca del origen del cosmos.

En «Perspectivas médicas y filosóficas sobre el *Timeo* de Platón: la contribución de Galeno de Pérgamo», Teun Tieleman presenta el fascinante camino seguido por el «médico-filósofo» en su formación. Galeno, recuerda Tieleman, se forjó la identidad propia de «un ecléctico independiente, que selecciona y construye sobre lo que considera mejor»; admira a Platón, pero *no* es un seguidor de su escuela. Seguramente, no es un dato menor el hecho de que, como señala Tieleman, de la filosofía tradicional se interesa especialmente por su parte física, *sin tener en cuenta las doctrinas especulativas*, por su énfasis en la utilidad. Este detalle es decisivo para entender el proyecto de Galeno y el modo en que lee el *Timeo*, ya que prescinde de la vertiente «trascendentalista» de la filosofía platónica, en particular del postulado de las Formas trascendentes, y adopta una postura agnóstica respecto de la sustancia del alma (*cf. Prop. Plac. VII 4*), es decir, si es o no incorpórea y, por tanto, inmortal. Con todo, Galeno está siempre predispuesto a favorecer el *Timeo*, y especialmente sus pasajes médicos.

Luego de un detallado informe acerca de las obras de Galeno desarrolladas directamente en relación con el *Timeo*, Tieleman muestra la cercanía filosófica y a veces también «científica» que tiene con el diálogo el médico-filósofo de Pérgamo, quien asume la tripartición psicológica de *República* IV, así como la trilocación de *Ti.* 69d-70e. Cree que cuando se habla en el *Timeo* del alma del mundo que se extiende por todo el cosmos (36e; *cf.* 30c-31a) esto no es inconsistente con las referencias en otros lugares a los cuerpos inanimados, sino que es explicable para diferentes auditorios. A juicio de Galeno, Platón tiene razón cuando atribuye sensación a

38 *Cf.* Lloyd, 1983, 334, citado por Rocca, 2003, 20 n. 14.

las plantas (*Ti.* 76e7-77c5). Sin embargo, sí se distancia de Platón en lo que se refiere a la οὐσία del alma (Galeno admite que la ignora; *Prop. Plac.* III 1), seguramente porque no es posible dar de ella una demostración científica, aunque, como señala Tieleman, aprovecha la descripción espacial que se hace en el *Timeo* para arriesgar una lectura corporeísta del alma.

Tieleman también muestra otros detalles importantes en la recepción variopinta que Galeno hace del *Timeo*; entre esos detalles, uno de los que quizá es más relevante desde el punto de vista epistemológico es el enfoque que Platón da a su relato de la creación como *explicación probable* (εἰκῶς λόγος) o *relato probable* (εἰκῶς μῦθος). Para Platón no hay ciencia exacta del mundo natural; en el mejor de los casos puede hablarse de un relato que no es menos probable que cualquier otro (*Ti.* 29c). El enfoque de Galeno, en cambio, es que tanto el *conocimiento* como la *probabilidad* pertenecen solo a este mundo. Lo que subyace al giro que da a la fórmula de Platón es su sensibilidad hacia los límites del conocimiento. Por eso los argumentos plausibles deben ser tomados en serio por el filósofo o el científico como material de indagación y comprobación. En este sentido, para Galeno es evidente que podemos aceptar la prueba de Platón en *República* IV de que necesitamos suponer la tesis de las tres partes del alma como cierta y *demostrativa*. Al basarse en la experiencia directa de la vida mental y en consideraciones lógicas (en particular, el principio de no contradicción), el argumento de Platón es convincente. Según Tieleman, en la *República* Platón no añade ninguna salvedad epistemológica, como sí hace en el *Timeo*, donde hay un argumento para la ubicación en el cuerpo de cada una de las tres partes.

Tieleman examina otros aspectos de la recepción galénica del *Timeo*; por ejemplo, en lo que hace a la acción providencial del dios y en su concepción general de la divinidad. En relación con la providencia, Galeno vincula la insolubilidad o incognoscibilidad con la inutilidad y, en el lado positivo, la utilidad con la cognoscibilidad; entonces, lo que necesitamos saber para el progreso moral o científico podemos saberlo. Galeno reconoce la contribución de Platón a la filosofía natural, con su imagen del cosmos y de nosotros mismos como resultados de la actividad providencial del dios, así como su sutileza en relación con los límites del conocimiento. En cuanto al creador divino del *Timeo*, en la perspectiva «henoteísta» de Galeno, un intelectual del siglo II d. C., era posible combinar la noción de un

dios único (y filosóficamente purificado) con una pluralidad de manifestaciones divinas, lo que permitía dar cabida al politeísmo tradicional.

La indicación de *Timeo* de que el cosmos puede ser generado, introduce una significativa cantidad de dificultades, algo que se refleja ya en la polémica, nacida en la Antigüedad, entre lecturas literalistas y no-literalistas.³⁹ Si el cosmos ha sido generado, hay que pensar que existe un productor o causante de él, en virtud del principio de que todo lo que se genera necesariamente debe generarse por la acción de una causa (*Ti.* 28a). Así, aparece en el diálogo la figura del demiurgo, un «dios artesano» que produce el universo teniendo a la vista las Formas, *i. e.*, los modelos eternos que permanecen estables y que no están sujetos a cambio. Según *Timeo*, el cosmos es un cuerpo y un «viviente» y, como tal, es una imitación o copia que se asemeja al «viviente perfecto» (*Ti.* 31b1: ὁμοιον ἢ τῷ παντελεῖ ζῴῳ). Ahora bien, si al producir el cosmos el demiurgo pone su vista en los modelos eternos, entonces se encuentra subordinado al plano eidético al cual, forzosamente, debe dirigir su mirada para que su producción sea «la más bella». Y si esto es así, hay algo *por encima* del dios «creador» o, mejor, «productor o hacedor» del mundo platónico: las Formas. Este tipo de razonamiento, desde luego, no pasó inadvertido a los escritores de los primeros siglos del cristianismo.

En el contexto de las explicaciones que se brindan desde una comprensión creacionista judeocristiana, las dificultades se producen, sobre todo, porque el demiurgo, aun siendo «la mejor de las causas», en la medida en que tiene que «mirar» a las Formas para hacer un buen producto, subordina, en cierto modo, su actividad causal a las Formas que operan como modelos. No obstante, de esta y otras dificultades que ofrece el texto de Platón, los primeros autores cristianos supieron sacar provecho, empleándolas en beneficio del edificio razonado de su propia teología. En su contribución «El *Timeo* de Platón en Atenágoras, Bardesanes y Orígenes», Ilaria Ramelli estudia la recepción del *Timeo* en estos tres platónicos cristianos de época imperial. Aunque en su ensayo Ramelli se centra especialmente en estos tres, también discute la recepción del diá-

39 Acerca de las diferentes posiciones (literalista o no-literalista) del relato de la generación del cosmos en el *Timeo*, véase aquí los ensayos de Runia, Martino y Ferrari.

logo en Clemente de Alejandría, contemporáneo (y posiblemente discípulo) de Bardesanes.

Ramelli comienza por la *Legatio* (ο Πρεσβεία περι Χριστιανῶν) de Atenágoras, una apología cristiana escrita como reacción a persecuciones locales y dirigida al emperador Marco Aurelio y a su hijo Cómodo, en un intento de subrayar «lo racional de la fe cristiana». Platón viene en auxilio de Atenágoras, quien argumenta que, si la doctrina del Demiurgo del universo no convierte en ateo al autor del *Timeo*, entonces «nosotros tampoco somos ateos por nuestro reconocimiento y convicción de que la Divinidad es la que creó el universo por medio del Logos, y lo mantiene en la existencia por medio de su Espíritu». Un detalle interesante que advierte Ramelli es que, en su intento por acercar posiciones, Atenágoras incluso llega a comparar a Dios y el Logos, Hijo de Dios, con las figuras de Marco Aurelio y Cómodo. La doctrina de la *Legatio* se inspira en gran medida en el *Timeo* para subrayar la significativa afinidad de Platón con el pensamiento cristiano. Ramelli enumera la identificación del «Gran Zeus» de Platón con el Dios creador y no con el Zeus mitológico; la doctrina del Logos; la Trinidad; las Ideas, la dicotomía inteligible-sensible; el axioma de la corruptibilidad; los principios (Dios, la materia y las Ideas, a los que Atenágoras añade el cosmos, como su producto); la oposición entre Dios y la materia, e incluso la resurrección.

En su análisis de Bardesanes (en especial, en la inspiración platónica de su visión de Cristo como cosmos noético, sede de todos los paradigmas de la realidad), Ramelli pone de relieve la síntesis original entre el *Timeo* y la doctrina cristiana que lleva a cabo este autor cuando distingue entre Dios, el Hijo de Dios (Demiurgo y Cristo-Logos) y el paradigma ideal del cosmos. La cosmología de Bardesanes, cristocéntrica y estaurocéntrica, emerge de «tradiciones cosmológicas» en las que Cristo-Logos (la «Palabra del Pensamiento») crea platónicamente el mundo ordenándolo, y lo hace cristianamente a través del «Misterio de la Cruz». Si bien el alcance de la relación entre Clemente y Orígenes es difícil de determinar, Ramelli sostiene que Orígenes debía estar familiarizado con la obra del alejandrino y argumenta que debe haber absorbido y desarrollado su noción de Cristo-Logos como sede de las Formas-Ideas o *lógoi*, y su afirmación de la unidad trascendente de todos los *lógoi*. En un singular sincretismo, Orígenes se valió del modelo platónico de la participación, defendió la coeternidad del Hijo

con el Padre y señaló convergencias entre la terminología del *Timeo* y las Escrituras. Especialmente reveladora es la analogía que traza Ramelli entre la visión origeniana de Dios Padre como «absolutamente Uno» y de Hijo-Logos-Demiurgo como «Uno-Muchos», y la concepción plotiniana del Primer principio como absolutamente Uno, y del Nous como Uno-Muchos. En un recorrido de vasto alcance, Ramelli muestra que tanto Atenágoras como Bardesanes, Clemente y Orígenes «tenían un buen conocimiento del *Timeo* de Platón y se sirvieron de él de diversas maneras para construir su propio platonismo patrístico».

5. Lecturas neoplatónicas del *Timeo*, la figura de Calcidio y la recepción neokantiana

Se suele considerar a Plotino como un punto de inflexión en la historia de la filosofía, y a su pensamiento como culminación de una tradición y punto de partida de «un nuevo modo de reflexionar y de experimentar el mundo»,⁴⁰ elaborado a partir de una intensa revisión de la tradición platónica, intervenida por teorías aristotélicas y estoicas. Las lecturas de Plotino, puesto que exhiben una firme expresión sistemática, van a ser decisivas en la recepción tardoantigua y medieval de la filosofía de Platón. En particular el *Timeo* —el más transitado por los autores de época imperial que sirven de marco a la empresa plotiniana— se vuelve a la vez tema fundamental y vehículo de esa transmisión. Por su contenido y por su forma, el *Timeo* se presta mucho más que otros diálogos a la reducción sistemática, pero además Plotino —como casi todos en su tiempo— lee los diálogos y particularmente el *Timeo* desde la teoría de los principios (Uno y Díada indeterminada), potenciada en la Academia Antigua por Jenócrates.⁴¹ Así, algunas líneas del *Timeo*, convertidas en fórmulas o categorías de análisis y pasadas por el tamiz de los principios, empiezan a aplicarse a la comprensión de problemas de naturaleza diversa, presentes o no en otros diálogos.

40 Cf. Martino, 2020, 223 y la bibliografía allí citada.

41 Cf., a manera de ejemplo, Jenócrates, frg. 15 Heinze = frg. 213 Isnardi Parente y el análisis de Baltes, 1976 y 1988. Diferencias relevantes entre lo expresado en el *Timeo* y en la teoría intracadémica de los principios, Uno y Díada, han subrayado Happ (1971, 109) y Miller (2003, 209), entre otros.

Porque la mira está puesta en la cohesión dogmática del todo más que en indagar la naturaleza abierta, problemática, de los diálogos.⁴²

Hay una línea del *Timeo* que causó particular inquietud en el ámbito medioplatónico y sirve como ejemplo de esa manera de leer. En 28c3, Platón dice que «Encontrar al artífice y padre de este universo no solo es una tarea [difícil], sino que, además, una vez encontrado, es imposible comunicárselo a todos». Esta doble calificación de la divinidad demiúrgica, como *artífice y padre*, fue discutida por varios autores. Plutarco entiende que, si bien ambos términos aluden a una cierta producción, se produce de manera diversa: el demiurgo es *artífice* del cuerpo del mundo, pero *padre* del alma del mundo, porque comparte su naturaleza.⁴³ Que Plutarco haya comprendido esta distinción también como desdoblamiento entre un dios trascendente, separado, y otro inferior, propiamente artesanal, tal como propuso más tarde Numenio (frg. 21), ha sido tema de controversia.⁴⁴ En todo caso, esta última visión es la que se convirtió en estándar y la que ofrece el *Didaskalikós*.

El demiurgo de Alcínoo es «el dios primario» (ὁ πρῶτος θεός), «el Intellecto primario» (ὁ πρῶτος νοῦς), «el Bien» (τὸ ἀγαθόν), «el Bien mismo» (ὁ αὐτὸ τὸ ἀγαθόν), y «origen de toda verdad» (πάσης ἀληθείας ἀρχή), padre que pone orden en el mundo, «inefable» (ἄρρητος) y completamente «sin partes» (ἀμερής). En palabras de Lloyd Gerson: «una amalgama perfecta del Demiurgo en el *Timeo* y la Idea del Bien en la *República*» (cf. la

42 La naturaleza esencialmente abierta, protréptica, de la filosofía de Platón fue advertida por Konrad Gaiser (1959), ya antes de elaborar la primera colección de testimonios sobre las doctrinas no escritas (Gaiser, 1963). Hans-Joachim Krämer (1964), en cambio, buscó mostrar hasta qué punto se puede leer implícito en los diálogos todo un sistema de derivación metafísica —muy próximo a la teoría de los principios de la Academia Antigua—, destinado a culminar en el sistema de Plotino; cf. también Krämer, 1982. La revista *Méthexis* (vol. vi, 1993) dedicó un *dossier* entero a la discusión sobre el valor de las *ágrapha dógmata* para la filosofía de Platón. Ferrari, 2012c, sintetiza y analiza buena parte del intenso debate que siguió a estas y otras intervenciones.

43 *Plat. quaest.* 1001B-C; sobre este argumento de Plutarco, cf. el análisis de Worwerk, 2010, 81-86.

44 Donini (1992, 110-113) sugirió que esa distinción ya está en Plutarco. Ferrari (1995, 160-161) señaló que, en rigor, Plutarco distingue la función, pero no el sujeto metafísico, y que su fidelidad al texto platónico obedece a que lee el *Timeo* a la luz de la *República*, asimilando el rol demiúrgico a la Forma del Bien.

primera página de su contribución a este volumen); y una conjunción muy atractiva también para los primeros autores cristianos que abrevan en el *Timeo*.⁴⁵ Precisamente contra esta fusión, señala Gerson, reacciona Plotino, enérgicamente.

En su ensayo «Plotino y su debate acerca del intelecto demiúrgico», después de un análisis minucioso de algunos argumentos de las *Enéadas*, Gerson sostiene que para Plotino el demiurgo *no puede* ser el primer principio no hipotético: no es Dios, ni en un sentido judeocristiano ni como fuente de la normatividad, porque está *subordinado* al Bien («es bueno, no el Bien»). Y convertir a las Formas en pensamientos al interior de la mente del demiurgo tampoco soluciona el problema. Por otra parte, el demiurgo opera en el receptáculo, tratando de obtener la mejor imagen posible del modelo inteligible en las condiciones impuestas por el caos precósmico. El demiurgo resulta limitado por partida doble: por lo que está «por encima» de él y por lo que está «debajo». Esto no debe sorprender en el marco de una filosofía que no concibe al dios-demiurgo como deidad personal y omnipotente y cuya majestuosidad se expresa «en su propia y limitada esfera de actuación». Ahora bien, Gerson extrae de aquí una importante consecuencia general, porque «el contexto limitante del *Timeo* —dice— es también una limitación a la búsqueda de explicaciones últimas», por eso el diálogo resulta ser «un tratado acerca de la instrumentalidad del demiurgo sobre la naturaleza que excluye la causalidad última del Bien».

Plotino argumenta contra la visión medioplatónica en dos pasos, que Gerson, con sencillez y a la vez claridad, reconstruye así: razona primero que, con excepción del Uno, todo lo demás, sensible o inteligible, es complejo, incluidas, por supuesto, las Formas. Y luego muestra que la coincidencia en ellas de verdad semántica y ontológica (es decir, el que sean garantía de certidumbre y a la vez accesibles a un intelecto) tiene un mismo y único fundamento: un Intelecto que piensa eternamente todas las Formas juntas (*cf. En. III 7 [45] 6.6; V 1 [10], 4.18; V 9 [2], 2.27*). En los últimos apartados de su contribución, Gerson introduce la visión de Proclo, quien por un lado discrepa de Plotino —porque no distinguió con nitidez el intelecto demiúrgico del que está encarnado en el alma-mundo—, pero

45 Cf. el trabajo de Ramelli en este volumen.

sigue a Plotino en que la bondad del demiurgo no es idéntica al Bien, primer principio de todo (*in Ti.* I 359.22-360.4, ed. Diehl).

En «La “permanencia en unidad”. Plotino, lector de *Timeo* 37d6», José María Zamora Calvo explora otro caso de exégesis del diálogo platónico; puntualmente, la expresión «la eternidad que permanece en unidad» (μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνί), que surge en el contexto de la explicación de la generación del tiempo junto al universo. Plotino analiza la frase en *En.* III 7 [45]: dedica seis capítulos iniciales a comprender la «eternidad» (αἰών); a continuación, se refutan tesis helenísticas y aristotélicas, y se analiza finalmente qué es el tiempo. En relación con la eternidad, se exploran diferentes maneras de concebir al Uno (ἕν), atribuyéndole los significados de «identidad» y «en sí mismo», pero luego Plotino asume una hermenéutica teológica, que a su turno sostendrá también Proclo en su célebre comentario al *Timeo*. La explicación de *En.* III 7 [45], explica Zamora, retoma un mecanismo exegético que se había empleado en el tratado *Sobre si la felicidad se acrecienta con el tiempo* (I 5 [36]). La vida feliz puede verse como análogo de la eternidad porque se sustrae no solo a las vicisitudes del mundo exterior, sino también a la duración temporal. «La verdadera felicidad, como vida perfecta que es, intemporal e inmutable, no puede acrecentarse por lo que se experimenta en la vida temporal —razona Zamora—, sino que corresponde a la vida de la inteligencia, que es la vida de la eternidad».

En esta contribución se explica de qué manera la exégesis plotiniana conecta la *permanencia* del *Timeo* con el *reposo* del *Sofista*. Al caracterizar la eternidad como la vida del ser, Plotino retoma el sentido más antiguo del término αἰών como «tiempo vital», «curso de la vida». Ahora bien, puesto que el Uno está más allá del ser, también lo está de la presencia permanente; de ahí que el Uno está más allá de la permanencia que funda. La expresión de *Ti.* 37d6 muestra, a juicio de Plotino, que la eternidad permanece siempre en un único y mismo estado: tal como el sujeto que filosofa «se percata de una vida que permanece en identidad» (μένουσιν ἐν τῷ αὐτῷ; *En.* III 7 [45] 3, 16), una «plenitud indivisa» (τέλος ἀμερές), como un punto en que estuvieran juntos todos los radios, «permaneciendo en sí mismo en identidad» (μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ ἐν αὐτῷ) y «sin cambiar nunca». Al comienzo del capítulo 6 del tratado III 7 [45], Plotino asigna a la expresión «en unidad» el sentido preciso de «en el Uno». Así, la eternidad no es el Uno, pero permanece en el Uno, es decir, en el primer principio,

«en él» (ἐν ἐκείνῳ). Por ello, la eternidad es la vida del ser que gira idénticamente alrededor del Uno, y la eternidad que permanece en el Uno implica a la vez conversión hacia sí y regreso al Uno.

Si bien ya Jenócrates, Espeusipo y, por supuesto, también Aristóteles discutieron diversos temas del *Timeo*, se cree que la primera interpretación integral del diálogo en la Academia Antigua fue la de Crántor (ca. 335-275 a. C.). En el contexto de la cultura filosófica griega, los comentarios sobre el diálogo continuaron de manera ininterrumpida hasta Porfirio (fallecido hacia 305 d. C.) y Jámblico (fallecido hacia 325 d. C.), y encuentran una suerte de culminación en el comentario de Proclo, el gran «neoplatónico de Atenas» (412-485 d. C.). Por otra parte, debemos a Calcidio la primera traducción del *Timeo* al latín, elaborada entre 325 y 350,⁴⁶ una obra de máxima relevancia no solo por su singular interpretación, sino porque abrió las puertas del diálogo a buena parte de la cultura occidental, apartada ya del griego, y porque fue la primera entre innumerables traducciones a lenguas romances durante los dos milenios siguientes. Además, por sus profusas citas, este comentario se convirtió ya en su tiempo en uno de los principales canales de transmisión del pensamiento de Platón.

Calcidio es una figura enigmática: hay muy pocos datos sobre su vida y su formación filosófica. Se lo relaciona con el cristianismo, pero algunos estudiosos entienden que, si bien no puede demostrarse que *no* era cristiano, tampoco es tan claro que sí lo fuera.⁴⁷ En su contribución «Metadiscurso: el *Timeo* de Platón según Calcidio», Gretchen J. Reydams-Schils integra el comentario de Calcidio al ámbito de la investigación sobre los supuestos metodológicos y las prácticas hermenéuticas de la Antigüedad en la tradición de los comentarios antiguos. La estudiosa considera que

⁴⁶ Cf. Moreschini, 2003, xii.

⁴⁷ Magee (2016, x-xi) advierte que Calcidio nunca profesa ningún artículo de fe, pero Reydams-Schils plantea que se lo suele agrupar con los neoplatónicos cristianos latinos (Mario Victorino y Agustín). Aun razonando contra las hipótesis *ex silentio* (como la de Magee), Reydams-Schils observa que acaso sea imposible demostrar que *no* era cristiano (2020, 191; cf. también su argumento contra Waszink, 2020, 92-93). Moreschini (2003, xxix) sostiene que Calcidio «parece ser un cristiano muy interesado en el platonismo, que considera posible dedicarse a la interpretación de una obra pagana sin que eso constituya un prejuicio para su fe». Y, más aún, que tradujo el *Timeo* con pequeñas pero significativas modificaciones para «adaptarlo al pensamiento cristiano» (2003, xxx).

cuestiones como la datación, la identidad y las fuentes de Calcidio (u otros aspectos no menores, por ejemplo, si se trata de un compilador o tiene su propia voz de autor) no pueden responderse de manera satisfactoria si antes no se sabe lo que él intentaba hacer. Desde este marco teórico, intenta mostrar primero cómo Calcidio ve su rol de comentarista en relación con el texto original, a la luz de su audiencia y de la tradición platónica. En la segunda parte examina los principios de organización y los «dispositivos de estructuración del comentario», así como lo que ellos revelan acerca de las conexiones entre exégesis y visión del mundo.

Al igual que ocurre con muchos otros comentarios, el propósito de Calcidio se hace más claro si se lo aborda como parte de un proyecto pedagógico. Su práctica, como la mayor parte del contenido de su comentario, parece conectarlo con capas más antiguas del platonismo, anteriores al neoplatonismo. Su voz, distinta, es la de alguien muy consciente de su papel como mediador cultural y con una línea filosófica a seguir. Según Reydam-Schils, problemas «metadiscursivos» (cómo Calcidio construye su voz de autor, cuál es el vínculo que vislumbra entre el *Timeo* de Platón y su propia agenda filosófica) que pueden parecer meramente preliminares al trabajo filosófico real, para los comentaristas tardoantiguos son intrínsecos a la filosofía misma. Calcidio sostiene que Platón habla de un proceso creativo en el tiempo como metáfora de la eterna dependencia del mundo de una causa superior, ubicándose así del lado de las «lecturas literalistas» del diálogo. Sin embargo, aun cuando se admitan esas licencias didácticas a Platón, para Calcidio el *Timeo* sigue siendo un texto arduo, cuyo significado oculto hay que desentrañar. Es como una Forma inteligible de difícil acceso y Calcidio compara su traducción al latín con una copia de ese modelo que, como cualquier imitación, puede ser defectuosa.

Reydam-Schils concluye que Calcidio tiene poderosas afinidades con el medioplatonismo, pero, no obstante, deja oír su voz en primera persona, además de poner de relieve su importancia como intérprete al acudir al comentario en ayuda de su traducción. Quizá más importante aún: Calcidio expresa abierta hostilidad hacia la tradición platónica y trata de mostrar su obra como un giro hacia Platón en dirección a la fuente de la verdad.

Proclo sucede a Siriano en Atenas (en 440 d. C.); se sabe que comenzó su formación intelectual estudiando retórica, lógica aristotélica, matemática y derecho romano en Alejandría. De acuerdo con el célebre relato

documentado por Marino de Neápolis (biógrafo y sucesor de Proclo), mientras estaba en Constantinopla tuvo una visión en la que se le apareció Atenea, aconsejándole abrazar la filosofía y asistir a las escuelas de Atenas (*Vida de Proclo* 9, ed. Boissonade). Abandonó la retórica, cuenta Marino, regresó a Alejandría y se centró en la filosofía. Desconforme con la explicación que se había dado de un autor, decidió regresar a Atenas: recordando la visión que de Atenea había tenido en Constantinopla y el consejo que le había dado la diosa, entendió que «para que la sucesión (διαδοχή) de Platón se conservara legítima y pura (ἀνόθευτος ... καὶ εἰλικρινής)», los dioses lo conducían a «la guardiana de la filosofía» (*i. e.*, a Atenas; *Vida de Proclo* 10). Según Marino, Proclo fácilmente comprendió la lógica aristotélica, con solo una primera lectura, aun cuando esos tratados suelen ser difíciles de entender para los principiantes. Esta última sección del reporte de Marino acerca de su maestro puede ser parte de una exageración propia de su «relato hagiográfico», pero si se examina la enorme producción de Proclo y su agudeza como filósofo, quizá Marino no exageraba demasiado.

Proclo, sostiene Harold Tarrant en su ensayo «El *Timeo* en Proclo y los comentaristas platónicos», tenía una conciencia muy clara de que pertenecía a una tradición de la que sus propias obras formaban parte. Esa tradición incluía, después del propio Platón, a Plotino, Jámblico, su maestro Siriano y otros. El *Comentario al Timeo de Platón* de Proclo examina una considerable cantidad de interpretaciones anteriores, no solo de esos predecesores, sino también de otros platónicos que colaboraron con los diversos debates exegéticos que se derivaron del *Timeo*. Como sugiere Tarrant, Proclo estaba más satisfecho con su comentario al *Timeo* que con cualquiera de sus otras obras, de donde infiere Tarrant que tanto el *Timeo* como su comentario a ese diálogo ocupaban un lugar muy especial para él.

Luego de introducir al lector a «las expectativas de la exegesis neoplatónica tardía» a través de un detallado análisis de los *Prolegómenos a la filosofía de Platón* y mostrar la importante sugerencia en esa obra de que «un diálogo se asemeja al cosmos» y que cada diálogo de Platón es un «microcosmos», señala el hecho llamativo de que el personaje Timeo desempeñe para Proclo un papel análogo al del creador universal único, mientras que sus auditores son más bien análogos a los dioses más jóvenes que se derivan de él. En este sentido, para la tradición exegética platónica en general y en no menor medida para Proclo, dado que toda criatura viviente debe fun-

cionar como una unidad y un diálogo es «un ser viviente», se debe apuntar a la conocida exigencia neoplatónica de que todo diálogo debe tener un único objetivo (σκοπός). El del *Timeo* se centraba en la naturaleza; pero desde Jámblico el reto había sido mirar más allá del contenido superficial de una obra y descubrir un único enfoque en profundidad que se mantuviera a la vista a lo largo de todo el diálogo. Proclo no es ajeno a esta observación y aborda el objetivo del *Timeo*, considerándolo obvio: el examen de la totalidad de la investigación física (φυσιολογία), el estudio del Todo, «examinando los mismos asuntos simultáneamente en imágenes y en paradigmas, en todos y en partes».

Según Tarrant, Proclo continúa asociando a Platón con un enfoque «ampliamente pitagórico» (que se ve de una manera evidente en las «afirmaciones básicas», τὰ ἀξιώματα, que incluyen la presencia de un ser siempre existente conocido por aprehensión intuitiva junto con la razón; cosas generadas, captadas por la percepción mediante la opinión; el vínculo de toda generación con una causa de esa generación; la dependencia de cualquier cosa generada de un paradigma eterno, si ha de ser bella). Todas esas afirmaciones básicas parafrasean e interpretan a Platón (*Ti.* 27d-29b). Los *Prolegómenos* son relevantes en cuanto al currículum de estudios platónicos, lo cual implica una relación entre el *Timeo* y otros diálogos. La interpretación que Proclo hace del *Timeo* no ignora los diálogos que consideraba genuinos (pero que fueron omitidos del currículum platónico); prestó especial atención a las otras obras que sí fueron incluidas, pero señala con especial interés que el *Parménides* revela todos los órdenes divinos, mientras que el *Timeo* todas las *procesiones* de las cosas en el cosmos.

Las siguientes secciones del ensayo de Tarrant explican la interpretación de Proclo en su comentario al *Timeo* de pasajes puntuales del diálogo, pero, subraya, la presencia de otros diálogos de Platón en su interpretación nos recuerda cómo Proclo no es solo un exégeta del *Timeo*, sino *de la filosofía de Platón en su conjunto*. En suma, aunque el comentario al *Timeo* de Proclo se interesa por los detalles más pequeños del texto, no se centra solo en ese diálogo, sino que lo interpreta teniendo en cuenta la totalidad de la obra platónica, además de exhibir un intento de armonizarlo con muchas otras obras literarias y religiosas antiguas. Es la obra cumbre en lo que a comentarios antiguos sobre Platón se refiere, que, según Tarrant, no pudo ser emulada por ningún comentarista platónico posterior.

Si bien este libro discute especialmente la recepción del *Timeo* en tiempos antiguos y tardoantiguos, no es menos importante la presencia del diálogo en el Medioevo latino y bizantino,⁴⁸ en el pensamiento árabe y en el Renacimiento, recepción que se puede complementar con otros estudios.⁴⁹ Y desde fines del siglo XVIII, al cabo de una transmisión singularmente compleja,⁵⁰ el *Timeo* suscitó gran interés en algunos filósofos del idealismo alemán.⁵¹ El detalle de la recepción del pensamiento platónico en la filosofía alemana de la segunda mitad del s. XIX no es menor, ya que, al menos en parte, explica cómo llega Platón en general y el *Timeo* en particular a la escuela de Marburgo, uno de cuyos representantes centrales, Paul Natorp, escribió un importante libro sobre el pensamiento de Platón que aún es provechoso leer y estudiar.⁵²

En su ensayo «Legalidad y devenir. Paul Natorp y la ontología del *Timeo* de Platón», Alejandro G. Vigo presenta parte del interesante derrotero intelectual de Natorp como filósofo que, en el trasfondo de su kantismo, lee e interpreta a Platón. Como indica Vigo, el impacto que tuvo la obra de Natorp en su momento se relaciona directamente con la intención declarada de presentar el pensamiento de Platón desde la perspectiva de su supuesto núcleo especulativo, *i. e.*, la llamada «Doctrina o Teoría de las Ideas» (que es lo que dio título al libro) y sus vínculos con Kant. Natorp creyó advertir en Platón el origen del idealismo; la teoría platónica de las Ideas constituiría nada menos que «la gesta primordial del Espíritu». En su

48 Miguel Pselo, bizantino del s. XI, cita y parafrasea terminología de *Ti.* 27d6-28a4, apoyándose con frecuencia en Proclo (*cf.* Pselo, *Philosophica Minora, vol. II Opusculum* 38, 132, 9-10, ed. O'Meara; *Theologica, vol. I Opusculum* 56, 217, 7-218, 2, ed. Gautier). En otros pasajes cita y comenta la formación geométrica de los elementos de *Ti.* 53c-55c, o la composición del alma del cosmos de *Ti.* 35a-b. *Cf.* Fronterotta, 2007, 190-195 (sobre el círculo de lo Mismo y el de lo Otro); y Del Forno, 2007 (que examina *Ti.* 41d-42e y hace conexiones interesantes con algunos pasajes matemáticos del diálogo y la generación de las almas inmortales).

49 D'Ancona, 2003, estudia la presencia del *Timeo* en la literatura filosófica árabe; Allen, 2003, en el Renacimiento. Véase también el reciente volumen editado por Jakubecki, Rusconi y Strok, 2022, que contiene algunos trabajos valiosos sobre la recepción del *Timeo* en el Medioevo latino y en el Renacimiento.

50 *Cf.* al respecto, Martin, 1841, y los aportes de Santozki, 2004, 31.

51 En su erudito ensayo de 2003, Beierwaltes comenta y explica en detalle la recepción del diálogo en algunos filósofos del idealismo alemán.

52 *Cf.* Natorp, 1903 (2.^a ed. 1921).

discusión, Natorp ve a Aristóteles como un intérprete fundamentalmente equivocado de la teoría platónica y como responsable de la recepción posterior de dicha teoría. Según Natorp, el error central de Aristóteles habría sido dar a las Ideas platónicas el carácter de «cosas» o «cosas de rango superior», ambas posibilidades incorrectas, según Natorp. Su interés se centra en la visión creacionista del orden cósmico que aparece ya apuntada en el mito cosmológico (cf. *Plt.* 268d-274e). Como paso previo a la discusión del *Timeo*, Natorp observa en el *Filebo* y el *Político* el modo en el que Platón extiende el modelo explicativo basado en la distinción funcional entre aquello que ha de ser determinado, por un lado, y las determinaciones del pensar por medio de las cuales se lo determina, por el otro: todo lo que «es» debe verse, desde el punto de vista lógico, como compuesto por esos dos momentos, que adquieren expresión en el juicio, ya que el «sentido lógico último» del enlace judicativo, entendido como συμπλοκή (o bien σύνθεσις), no es otro que «la determinación de x como A». Esta interpretación, que toma elementos de varios diálogos platónicos tardíos, se desarrolla de una manera sistemática a favor de respaldar una teoría del juicio (lo que Natorp pone en primer plano es la «proto-ley de lo lógico»).

Lo que, a juicio de Natorp, sitúa al *Político* cerca del *Timeo* es el giro hacia un enfoque «creacionista» del orden cósmico. Platón deja planteada aquí la posibilidad de una doble determinación del principio último, ya como Dios ya como un mero principio abstracto. La única estrategia interpretativa viable, según esto, es la que adopta una perspectiva de corte puramente lógico y, por lo mismo, otorga un valor puramente metafórico al ocasional recurso a la personificación. No es sorprendente, entonces —advierte Vigo—, que Natorp considere especialmente problemático el caso del *Timeo*, ya que, aunque considerada abstractamente, la distinción entre lo que se refiere a los principios eternos y lo que se refiere al devenir que es su mera copia, es clara, eso no evita las dificultades a la hora de diferenciar lo que cuenta como doctrina científica y lo que no. Esto es así porque mucho de lo que se refiere a los principios se expone en el marco de un relato referido a la creación del devenir y el orden cósmico. La duda de Natorp es, entonces, cuánto de lo que así expone Platón debe ser tomado como tesis científica y cuánto como mito. A su juicio, el mejor procedimiento para resolver este acertijo es mediante la comparación con otras obras platónicas, procedimiento que, a su entender, refuerza la interpretación de corte logicista que él mismo propone.

Natorp centra su discusión del *Timeo* en tres temas fundamentales: el Demiurgo y las Ideas, los tres principios que dan cuenta de la composición del Alma del Mundo (35a-b), y la materia y el espacio (48e-52d). Como muestra Vigo, la riqueza del análisis que proporciona Natorp de estos temas lo posiciona como un filósofo que opera de manera constructiva con los textos de Platón, no solo como un historiador de la filosofía. El examen que Natorp hace de la figura del demiurgo es quizá el más atractivo filosóficamente, ya que sugiere que no debe entenderse como una sustancia individual que existe independientemente de las Ideas, y que cumpliría ahora la función de «causa eficiente» (que en el *Fedón* se atribuía a las Ideas mismas). Tal separación de la «causa formal» y la «causa eficiente» no sería admisible, según Natorp, ni siquiera en términos aristotélicos. La objeción aristotélica al demiurgo platónico la entiende como dirigida al oscuro modo de representar la relación entre el principio causalmente activo y las Ideas en el *Timeo*. La Idea de la Idea no es más que la «Ley de la Legalidad»: realiza y produce a modo de «efectuación» el devenir *a través del ingreso de las Ideas mismas*, como determinaciones específicas, en lo indeterminado. El pasaje que describe cómo el demiurgo compone el alma del cosmos es de especial interés para Natorp porque ilustra «el ingreso de la determinación en lo indeterminado».

En suma, Natorp subraya el regreso, en una obra tan tardía como el *Timeo*, de la vieja metáfora que presenta la relación entre Ideas y cosas en términos de la oposición entre modelo y copia. Dicha oposición, enfatiza Natorp, lleva (como de hecho lo hizo) a la (mal)interpretación metafísico-cosificante de la «Doctrina de las Ideas». Junto con ella, en el *Timeo* hay un relato cosmogónico de carácter creacionista, basado en el recurso a la personificación. Este cuadro, como señala Vigo, parece poco auspicioso para una interpretación que, como la de Natorp, insiste en el carácter estrictamente lógico y metodológico de la concepción platónica. Pero, a la vez, es igualmente cierto que en ningún otro lugar queda tan claro como en el *Timeo* que el empleo de todos estos recursos metafóricos es exigido por el recurso a una mera narración mítico-poética, que Platón presenta expresamente así. Para Natorp, no obstante, el punto filosófico decisivo se concentra en la pregunta de si puede decirse o no que en el *Timeo* se mantiene la tesis de que «la Idea tiene el significado de la ley». Y su respuesta —afirma Vigo— es que «esa tesis no solo se mantiene, sino que se encuentra por doquier e incluso de un modo que, ocasionalmente, resulta más esclarecedor en determinados respectos».

6. Epílogo

A pesar de la amplitud de temas tratados y de la cantidad de filósofos y «recepciones» consideradas, este libro no es ni pretende ser una «introducción» al *Timeo* de Platón. Tampoco es un *Companion* al *Timeo*. Hay numerosos detalles del diálogo que no se discuten; también hay, por supuesto, como hemos señalado, algunos momentos de la recepción de la obra que no se analizan. Sin embargo, la variedad y riqueza de los estudios aquí presentados y la calidad de las colaboraciones pueden ser garantía de que este libro constituirá un instrumento muy útil (especialmente en el ámbito iberoamericano) en los años por venir para quienes deseen adentrarse en la lectura y estudio del *Timeo*, uno de los diálogos más complejos del Platón tardío, que ya tuvo un impacto colosal en la Antigüedad y más allá de ella. La sección dedicada a la recepción del diálogo es, claro está, mucho más amplia; es evidente que la recepción más entusiasta fue dentro de la misma tradición platónica (Plotino, Proclo y Calcidio). Quizá también habría que incluir la recepción aristotélica del *Timeo* dentro de la «recepción platónica», ya que, aunque a veces muy crítico de su maestro, Aristóteles con frecuencia da por supuestas algunas sugerencias platónicas que desarrolla en una dirección constructiva (como muestran los estudios de Mittelman y de Aoiz). Las tradiciones judía (Filón) y, más tarde, cristiana, que vieron en este diálogo a un aliado filosófico, no fueron menos entusiastas. En el estoicismo temprano, tanto Platón como, en especial, el *Timeo*, tuvieron una amplia acogida: como lo muestran los estudios de Boeri y de Salles, el diálogo llegó a ser una importante fuente de inspiración para sus desarrollos cosmológicos y ético-cosmológicos. Naturalmente, también hubo importantes escritores, tanto en la tradición griega como latina, que, sin ser estrictamente «platónicos», respaldaron varios enfoques platónicos en general y del *Timeo* en particular.

Con la excepción del capítulo de Gretchen Reydam-Schils («Meta-discurso: el *Timeo* de Platón según Calcidio»),⁵³ todas las contribuciones fueron especialmente preparadas para este volumen. La idea inicial de este proyecto se remonta a fines del año 2019, cuando comenzamos a planear

53 Originariamente publicado como «Meta-discourse: Plato's *Timaeus* according to Calcidius», *Phronesis*, 47 (2007), 301-327.

una conferencia, a la que invitaríamos a varias personas que ahora forman parte de este volumen, que iba a tener lugar en Santiago (Chile). Cuando se declaró la pandemia al terminar la segunda semana de marzo de 2020, la posibilidad de realizar esa conferencia se esfumó. No obstante, seguimos pensando que había que seguir adelante con el proyecto, cuyo resultado concreto es este libro. La elaboración de una obra colectiva de estas características es siempre difícil y suele involucrar demoras que hacen más largo que lo habitual el proceso de producción del libro. Queremos expresar nuestro agradecimiento a los colaboradores, quienes, desde el comienzo del proyecto, en agosto de 2020, aceptaron entusiastas nuestra propuesta y enviaron en tiempo y forma sus contribuciones. Agradecemos su paciencia y, en el caso de los capítulos que traducimos al español, la buena disposición de sus autores para revisar nuestras traducciones y responder a nuestras dudas cada vez que se lo solicitamos.

Referencias bibliográficas

- Allen, M. J. B. 2003. «The Ficinian *Timaeus* and Renaissance Science», en G. J. Reydam-Schils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 238-250.
- Arnzen, R. 2012. «Plato's *Timaeus* in the Arabic Tradition: Legends - Testimonies - Fragments», en F. Celia y A. Ulacco (eds.), *Il Timeo. Egesi greche, arabe, latine*, Pisa, Edizioni Plus - Università di Pisa, 181-267.
- Aronadio, F. 2008. «L'orientamento filosofico di Cicerone e la sua traduzione del *Timeo*», *Méthexis*, XXI, 111-129.
- Baltes, M. 1976. *Die Weltenscheidung des Platonischen Timaios nach den Antiken Interpreten*, vol. 1, Leiden, Brill.
- Baltes, M. 1988. «Zur Theologie des Xenokrates», en R. B. van den Broek (ed.), *Knowledge of god in the Graeco-Roman world*, Leiden, Brill, 43-68 [reimpreso en A. Hüffmeier, M.-L. Lakmann y M. Vorwerk (eds.), *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus von Matthias Baltes*, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 191-222].
- Beierwaltes, W. 2003. «Plato's *Timaeus* in German Idealism: Schelling and Windischmann», en G. J. Reydam-Schils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 267-289.
- Boeri, M. D. 2010. «Platonismo y estoicismo en el *De aeternitate mundi* de Filón de Alejandría», *Études platoniciennes*, 7 (Philon d'Alexandrie), 65-94.
- Bonazzi, M. 2018. «Plutarch of Chaeronea and the Anonymous Commentator on the *Theaetetus*», en H. Tarrant, D. A. Layne, D. Baltzly y F. Renaud (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Leiden, Brill, 130-142.

- Brisson, L. 2001. *Platon: Timée - Critias* (Présentation et traduction par Luc Brisson), París, Flammarion.
- Calabi, F. 2008. *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden, Brill.
- Centrone, B. 2012. «L'esegesi del *Timeo* nell'Academia antica», en F. Celia y A. Ulacco (eds.), *Il Timeo. Esegese greche, arabe, latine*, Pisa, Edizioni Plus - Università di Pisa, 25-56.
- Cooper, G. M. 2019. «Ḥunayn Ibn Ishāq and the Creation of an Arabic Galen», en P. Bouras-Vallianatos y B. Zipsper (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Galen*, Leiden, Brill, 179-195.
- D'Ancona, C. 2002. «The *Timaeus*' Model for Creation and Providence: An Example of Continuity and Adaptation in Early Arabic Philosophical Literature», en G. J. Reydams-Schils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 206-237.
- Del Forno, D. 2007. «La produzione delle anime immortali nel *Timeo*», en L. M. Napolitano Valditaro (ed.), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Milán, Vita e Pensiero, 281-307.
- Dillon, J. 2012. «The *Timaeus* in the Old Academy», en G. J. Reydams-Schils (eds.) *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 80-94.
- Donini, P. 1992. «Il *De facie* di Plutarco e la teologia medioplatonica», en S. Gersh y C. Kannengiesser (eds.), *Platonism in Late Antiquity*, Indiana, University of Notre Dame Press, 103-113.
- Dorandi, T. 1999. «Chronology», en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld y M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 31-54.
- Eggers Lan, C. 1999. *Platón, Timeo* (traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan), Buenos Aires, Colihue.
- Ferrari, F. 1995. *Dio, Idee e Materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Nápoles, D'Auria Editore.
- Ferrari, F. 2012a. «L'esegesi medioplatonica del *Timeo*: metodo, finalità, risultati», en F. Celia y A. Ulacco (eds.), *Il Timeo. Esegese greche, arabe, latine*, Pisa, Edizioni Plus - Università di Pisa, 81-131.
- Ferrari, F. 2012b. «Quando, come e perché nacque il platonismo», *Athenaeum*, 100 I-II, 71-92.
- Ferrari, F. 2012c. «Tra metafisica e oralità. Il Platone di Tubinga», en M. Erler y A. Neschke-Hentschke (eds.), *Argumenta in Dialogos Platonis*, vol. 2: *Platoninterpretation und ihre Hermeneutik vom 19 bis zum 21 Jahrhundert*, Basilea, Schwabe, 361-391.
- Freud, S. 1991. *La interpretación de los sueños* (primera parte, 1900), en S. Freud, *Obras completas*, vol. iv (ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Ana Freud, asistidos por Aliz Strachey y Alan Tyson; traducción directa del alemán de José L. Echeverry), Buenos Aires, Amorrortu Editores.

- Fronterotta, F. (ed.), 2003. *Platone, Timeo* (Testo greco a fronte), Milán, BUR.
- Fronterotta, F. 2007. «Il *Timeo* e la matematica “embodied”», en L. M. Napolitano Valditarra (ed.), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Milán, Vita e Pensiero, 173-206.
- Gaiser, K. 1959. *Protreptik und Paränese bei Platon: Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart, W. Kolhammer.
- Gaiser, K. 1963. *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Gill, C. 1977. «The Genre of the Atlantis Story», *Classical Philology*, 72, 287-304.
- Happ, H. 1971. *Hyle, Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlín/Nueva York, De Gruyter.
- Heinze, R. 1892. *Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Hildesheim.
- Isnardi Parente, M. 1980. *Speusippo, Frammenti e Testimonianze*, Nápoles, Bibliopolis.
- Isnardi Parente, M. 1982. *Senocrate - Ermodoro. Frammenti e Testimonianze*, Nápoles, Bibliopolis.
- Jakubecki, N., M. C. Rusconi y N. Strok. 2022. *Platón Cosmólogo. Recepción del Timeo entre la edad media y la temprana modernidad*, Buenos Aires, Ed. Winograd.
- Krämer, H.-J. 1964. *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Ámsterdam, Schippers.
- Krämer, H.-J. 1982. *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*, Milán, Vita e Pensiero [hay versión castellana: *Platón y los fundamentos de la metafísica* (traducción de A. J. Cappelletti y A. Rosales, introducción de G. Reale), Caracas, Monte Ávila Editores, 1996].
- Laks, A. 2010. «Éclaircir l'obscurité. Brucker et le syncrétisme platonicien», en A. Neschke-Hentschke (ed.), *Argumenta in Dialogos Platonis*, vol. 1: *Platoninterpretation und Ihre Hermeneutik Von Der Antike Bis Zum Beginn Des 19. Jahrhunderts*, Basilea, Schwabe, 352-369.
- Lévy, C. 1992. *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma, École Française de Rome.
- Lévy, C. 2012. «Cicéron et le problème des genres de vie: une problématique de la *voluntas*», en T. Bénatouïl y M. Bonazzi (eds.), *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden, Brill, 57-74.
- Lisi, F. 1992. *Platón. Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias* (traducción, introducción y notas), Madrid, Gredos.
- Lloyd, G. E. R. 1983. «Plato on mathematics and nature, myth and science», en G. E. R. Lloyd, *Method and Problems in Greek Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 335-351.
- Long, A. A. 2002. «Cicero's Plato and Aristotle», en J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford, Oxford University Press, 37-61.
- Maggie, J. 2016. *Calcidius, On Plato's Timaeus* (Edited and Translated by John Maggie), Cambridge/Londres, Harvard University Press.

- Martin, H. 1841. *Etudes sur le Timée de Platon*, 2 vols., París, Ladrang Libraire.
- Martino, G. 2020. *La mística eneádica. Genealogía, análisis y comparación*, Buenos Aires, Ediciones Teseo.
- McConnel, S. 2014. *Philosophical Life in Cicero's Letters*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Miller, D. (2003) *The third kind in Plato's Timaeus*, Gotinga, Hypomnemata.
- Moreschini, C. (ed.). 2003. *Calcidio. Commentario al Timeo di Platone* (Testo latino a fronte, con la collaborazione di Marco Bertolini, Lara Nicolini e Ilaria Ramelli), Milán, Bompiani.
- Nails, D. 2002. *The People of Plato A Prosopography of Plato and other Socratics*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.
- Natorp, P. 1921. *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (2.^a ed.), Leipzig, F. Meiner Verlag.
- Nikiprowetzky, V. 1977. *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée; observations philologiques*, Leiden, Brill (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums, 11).
- Petrucci, F. M. 2022. *Platone, Timeo* (Introduzione di Franco Ferrari. Testo, traduzione e commento a cura di Federico M. Petrucci), Milán, Mondadori.
- Powell, J. 2002a. «Cicero's Philosophical Works and their Background», en J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1-36.
- Powell, J. 2002b. «Cicero's Translations from Greek», en J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford, Oxford University Press, 273-300.
- Praechter, K. (ed.). 1909. F. Ueberwegs, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, vol. 1: *Die Philosophie des Altertums*, Berlín, E. S. Mittel & Sohn.
- Radice, R. 2009. «Philo's Theology and Theory of Creation», en A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, Cambridge University Press, 124-145.
- Rocca, J. 2003. *Galen on the Brain. Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD*, Leiden/Boston, Brill.
- Runia, D. T. 1981. «Philo's *De aeternitate mundi*: The Problem of its Interpretation», *Vigiliae Christianae*, 35, 105-151 [reproducido con la misma paginación en D. T. Runia, *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot, Variorum, 1990].
- Santozki, U. 2004. *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken* (disertación), Marburgo, Philipps-Universität Marburg.
- Serrano Cantarín, R. y M. Díaz de Cerio Díez. 2012. *Platón, Timeo* (edición crítica, traducción, introducción y notas de Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez), Madrid, Alma Mater.
- Sharples, R. W. 1999. «Counting Plato's Principles», en L. Ayres (ed.), *The Passionate Intellect. Essays on the transformation of classical traditions presented to Prof. I. G. Kidd*, New Brunswick/Londres, Rutgers University Studies in Classical Humanities, 67-82.

- Tarán, L. 1981. *Speusippus of Athens. A critical study with a collecton of the related texts and commentary*, Leiden, Brill.
- Tulli, M. 2012. «La tradizione indiretta del *Timeo*», en F. Celia y A. Ulacco (eds.), *Il Timeo. Esegese greche, arabe, latine*, Pisa, Edizioni Plus - Università di Pisa, 25-56.
- Vegetti, M. 1999. «L'autocritica di Platone: il *Timeo* e le *Leggi*», en M. Vegetti y M. Abbate (eds.), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Nápoles, Bibliopolis, 13-22.
- Vorwerk, M. 2010. «Maker or father? The Demiurge from Plutarch to Plotinus», en R. Mohr y B. Sattler (eds.), *One book, the whole universe. Plato's Timaeus today*, Las Vegas/Zúrich/Atenas, Parmenides Publishing, 79-100.
- Zamora Calvo, J. M. 2010. *Platón, Timeo* (edición bilingüe de José María Zamora; notas y anexos de Luc Brisson), Madrid, Abada Editores.

ÍNDICE

Lista de abreviaciones de las obras de Platón, Aristóteles y otros escritores antiguos (griegos y latinos) citados	9
Introducción	
<i>Marcelo D. Boeri e Ivana Costa</i>	13

PARTE I ASPECTOS HISTÓRICOS Y SISTEMÁTICOS DEL DIÁLOGO

La Atlántida en el <i>Timeo</i> : conocimiento histórico y poesía de la <i>pólis</i> <i>Ivana Costa</i>	65
Las imágenes del alma cósmica y su relación con lo corpóreo en el <i>Timeo</i> platónico <i>Linda Napolitano Valditara</i>	93
Xώρα en el <i>Timeo</i> <i>Francisco L. Lisi</i>	117
Platón y su teoría de los colores en el <i>Timeo</i> <i>Yasuhira Kanayama</i>	133

PARTE II
RECEPCIÓN DEL DIÁLOGO

Designación por paronimia y naturaleza subyacente. Aristóteles, el <i>Timeo</i> y el receptáculo <i>Jorge Mittelman</i>	177
El <i>Timeo</i> , Aristóteles y los sueños <i>Javier Aoiz</i>	199
El <i>Timeo</i> y una característica no-platónica de la doctrina estoica del cambio recíproco de los cuatro elementos <i>Ricardo Salles</i>	225
Macrocosmos, microcosmos y providencialismo: la impronta indeleble del <i>Timeo</i> en el estoicismo <i>Marcelo D. Boeri</i>	247
El <i>Timaieus</i> ciceroniano: traducción y recepción del diálogo platónico <i>Francesco Aronadio</i>	275
La recepción del <i>Timeo</i> de Platón en los escritos de Filón de Alejandría <i>David T. Runia</i>	311
Cosmología, teología y psicología en la interpretación del <i>Timeo</i> de Plutarco <i>Franco Ferrari</i>	361
¿Otra historia de la eternidad? Aspectos de la lectura medioplatónica del <i>Timeo</i> en el <i>Didaskalikós</i> de Alcínoo <i>Gabriel Martino</i>	387
Perspectivas médicas y filosóficas sobre el <i>Timeo</i> de Platón: la contribución de Galeno de Pérgamo <i>Teun Tieleman</i>	415
El <i>Timeo</i> de Platón en Atenágoras, Bardesanes y Orígenes <i>Ilaria L. E. Ramelli</i>	437

<i>Índice</i>	629
Plotino y su debate acerca del intelecto demiúrgico <i>Lloyd P. Gerson</i>	489
La «permanencia en unidad». Plotino, lector de <i>Timeo</i> 37d6 <i>José María Zamora Calvo</i>	511
Metadiscurso: el <i>Timeo</i> de Platón según Calcidio <i>Gretchen J. Reydams-Schils</i>	533
El <i>Timeo</i> en Proclo y los comentaristas platónicos <i>Harold Tarrant</i>	563
Legalidad y devenir. Paul Natorp y la ontología del <i>Timeo</i> de Platón <i>Alejandro G. Vigo</i>	591
Los autores	621

*Este libro se terminó de imprimir
en los talleres del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza
en julio de 2025*



Títulos de la colección Humanidades

- 1 Joaquín Lomba Fuentes, *El oráculo de Narciso. (Lectura del Poema de Parménides)*, 2.^a ed. (1992).
- 2 Luis Fernández Cifuentes, *García Lorca en el Teatro: La norma y la diferencia* (1986).
- 3 Ignacio Izuzquiza Otero, *Henri Bergson: La arquitectura del deseo* (1986).
- 4 Gabriel Sopena Genzor, *Dioses, ética y ritos. Aproximación para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos* (1987).
- 5 José Riquelme Otálora, *Estudio semántico de purgare en los textos latinos antiguos* (1987).
- 6 José Luis Rodríguez García, *Friedrich Hölderlin. El exiliado en la tierra* (1987).
- 7 José María Bardavío García, *Fantasías uterinas en la literatura norteamericana* (1988).
- 8 Patricio Hernández Pérez, *Emilio Prados. La memoria del olvido* (1988).
- 9 Fernando Romo Feito, *Miguel Laborreta. Una lectura global* (1988).
- 10 José Luis Calvo Carilla, *Introducción a la poesía de Manuel Pinillos. Estudio y antología* (1989).
- 11 Alberto Montaner Frutos, *Política, historia y drama en el cerco de Zamora. La Comedia segunda de las mocedades del Cid de Guillén de Castro* (1989).
- 12 Antonio Duplá Ansuategui, *Videant consules. Las medidas de excepción en la crisis de la República Romana* (1990).
- 13 Enrique Aletá Alcubierre, *Estudios sobre las oraciones de relativo* (1990).
- 14 Ignacio Izuzquiza Otero, *Hegel o la rebelión contra el límite. Un ensayo de interpretación* (1990).
- 15 Ramón Acín Fanlo, *Narrativa o consumo literario (1975-1987)* (1990).
- 16 Michael Shepherd, *Sherlock Holmes y el caso del Dr. Freud* (1990).
- 17 Francisco Collado Rodríguez (ed.), *Del mito a la ciencia: la novela norteamericana contemporánea* (1990).
- 18 Gonzalo Corona Marzol, *Realidad vital y realidad poética. (Poesía y poética de José Hierro)* (1991).
- 19 José Ángel García Landa, *Samuel Beckett y la narración reflexiva* (1992).
- 20 Ángeles Ezama Gil, *El cuento de la prensa y otros cuentos. Aproximación al estudio del relato breve entre 1890 y 1900* (1992).
- 21 Santiago Echandi, *La fábula de Aquiles y Quelone. Ensayos sobre Zenón de Elea* (1993).
- 22 Elvira Burgos Díaz, *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche* (1993).
- 23 Francisco Carrasquer Launed, *La integral de ambos mundos: Sender* (1994).
- 24 Antonio Pérez Lasheras, *Fustigat mores. Hacia el concepto de la sátira en el siglo XVII* (1994).
- 25 M.^a Carmen López Sáenz, *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social* (1994).
- 26 Alfredo Saldaña Sagredo, *Con esa oscura intuición. Ensayo sobre la poesía de Julio Antonio Gómez* (1994).
- 27 Juan Carlos Ara Torralba, *Del modernismo castizo. Fama y alcance de Ricardo León* (1996).
- 28 Diego Aísa Moreu, *El razonamiento inductivo en la ciencia y en la prueba judicial* (1997).

- 29 Guillermo Carnero, *Estudios sobre teatro español del siglo XVIII* (1997).
- 30 Concepción Salinas Espinosa, *Poesía y prosa didáctica en el siglo XV: La obra del bachiller Alfonso de la Torre* (1997).
- 31 Manuel José Pedraza Gracia, *Lectores y lecturas en Zaragoza (1501-1521)* (1998).
- 32 Ignacio Izuzquiza, *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher* (1998).
- 33 Ignacio Iñarrea Las Heras, *Poesía y predicación en la literatura francesa medieval. El dit moral en los albores del siglo XIV* (1998).
- 34 José Luis Mendivil Giró, *Las palabras disgregadas. Sintaxis de las expresiones idiomáticas y los predicados complejos* (1999).
- 35 Antonio Armisén, *Jugar y leer. El Verbo hecho tango de Jaime Gil de Biedma* (1999).
- 36 Abū ṭ Tāhir, *el Zaragozaño, Las sesiones del Zaragozaí. Relatos picarescos (maqāmāt) del siglo XII*, estudio preliminar, traducción y notas de Ignacio Ferrando (1999).
- 37 Antonio Pérez Lasheras y José Luis Rodríguez (eds.), *Inventario de ausencias del tiempo despoblado. Actas de las Jornadas en Homenaje a José Antonio Rey del Corral, celebradas en Zaragoza del 11 al 14 de noviembre de 1996* (1999).
- 38 J. Fidel Corcuera Manso y Antonio Gaspar Galán, *La lengua francesa en España en el siglo XVI. Estudio y edición del Vocabulario de los vocablos de Jacques de Lianó (Alcalá de Henares, 1565)* (1999).
- 39 José Solana Dueso, *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera* (2000).
- 40 Daniel Eisenberg y M.^a Carmen Marín Pina, *Bibliografía de los libros de caballerías castellanos* (2000).
- 41 Enrique Serrano Asenjo, *Vidas oblicuas. Aspectos históricos de la nueva biografía en España (1928-1936)* (2002).
- 42 Daniel Mesa Gancedo, *Extraños semejantes. El personaje artificial y el artefacto narrativo en la literatura hispanoamericana* (2002).
- 43 María Soledad Catalán Marín, *La escenografía de los dramas románticos españoles (1834-1850)* (2003).
- 44 Diego Navarro Bonilla, *Escritura, poder y archivo. La organización documental de la Diputación del reino de Aragón (siglos XV-XVIII)* (2004).
- 45 Ángel Longás Miguel, *El lenguaje de la diversidad* (2004).
- 46 Niall Binns, *¿Callejón sin salida? La crisis ecológica en la poesía hispanoamericana* (2004).
- 47 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Historia literaria / Historia de la literatura* (2004).
- 48 Luisa Paz Rodríguez Suárez, *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje* (2004).
- 49 Evanghélou Moutsopoulos, *Filosofía de la cultura griega* (2004).
- 50 Isabel Santaolalla, *Los «Otros». Etnicidad y «raza» en el cine español contemporáneo* (2005).
- 51 René Andioc, *Del siglo XVIII al XIX. Estudios histórico-literarios* (2005).
- 52 María Isabel Sepúlveda Sauras, *Tradición y modernidad: Arte en Zaragoza en la década de los años cincuenta* (2005).
- 53 Rosa Tabernerero Sala, *Nuevas y viejas formas de contar. El discurso narrativo infantil en los umbrales del siglo XXI* (2005).

- 54 Manuel Sánchez Oms, *L'Écrivain écrit: la obra plástica* (2006).
- 55 Agustín Faro Forteza, *Películas de libros* (2006).
- 56 Rosa Tabernero Sala, José D. Dueñas Lorente y José Luis Jiménez Cerezo (coords.), *Contar en Aragón. Palabra e imagen en el discurso literario infantil y juvenil* (2006).
- 57 Chantal Cornut-Gentille, *El cine británico de la era Thatcher. ¿Cine nacional o «nacionalista»?* (2006).
- 58 Fernando Alvira Banzo, *Martín Coronas, pintor* (2006).
- 59 Iván Almeida y Cristina Parodi (eds.), *El fragmento infinito. Estudios sobre «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» de J. L. Borges* (2007).
- 60 Pedro Benítez Martín, *La formación de un francotirador solitario. Lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)* (2007).
- 61 Juan Manuel Cacho Bleuca (coord.), *De la literatura caballeresca al Quijote* (2007).
- 62 José Julio Martín Romero, *Entre el Renacimiento y el Barroco: Pedro de la Sierra y su obra* (2007).
- 63 M.^a del Rosario Álvarez Rubio, *Las historias de la literatura española en la Francia del siglo XIX* (2007).
- 64 César Moreno, Rafael Lorenzo y Alicia M.^a de Mingo (eds.), *Filosofía y realidad virtual* (2007).
- 65 Luis Beltrán Almería y José Luis Rodríguez García (coords.), *Simbolismo y hermetismo. Aproximación a la modernidad estética* (2008).
- 66 Juan Antonio Tello, *La mirada de Quirón. Literatura, mito y pensamiento en la novela de Félix de Azúa* (2008).
- 67 Manuela Agudo Catalán, *El Romanticismo en Aragón (1838-1854). Literatura, prensa y sociedad* (2008).
- 68 Gonzalo Navajas, *La utopía en las narrativas contemporáneas (Novela/Cine/Arquitectura)* (2008).
- 69 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Literatura y nación. La emergencia de las literaturas nacionales* (2008).
- 70 Mónica Vázquez Astorga, *La pintura española en los museos y colecciones de Génova y Liguria (Italia)* (2008).
- 71 Jesús Rubio Jiménez, *La fama póstuma de Gustavo Adolfo y Valeriano Bécquer* (2009).
- 72 Aurora González Roldán, *La poética del llanto en sor Juana Inés de la Cruz* (2009).
- 73 Luciano Curreri, *Mariposas de Madrid. Los narradores italianos y la guerra civil española* (2009).
- 74 Francisco Domínguez González, *Huysmans: identidad y género* (2009).
- 75 María José Osuna Cabezas, *Góngora vindicado: Soledad primera, ilustrada y defendida* (2009).
- 76 Miguel de Cervantes, *Tragedia de Numancia*, estudio y edición crítica de Alfredo Baras Escolá (2009).
- 77 Maryse Badiou, *Sombras y marionetas. Tradiciones, mitos y creencias: del pensamiento arcaico al Robot sapiens* (2009).
- 78 Belén Quintana Tello, *Las voces del espejo. Texto e imagen en la obra lírica de Luis Antonio de Villena* (2010).

- 79 Natalia Álvarez Méndez, *Palabras desencadenadas. Aproximación a la teoría literaria postcolonial y a la escritura hispano-negroafricana* (2010).
- 80 Ángel Longás Miguel, *El grado de doctor. Entre la ciencia y la virtud* (2010).
- 81 Fermín de los Reyes Gómez, *Las historias literarias españolas. Repertorio bibliográfico (1754-1936)* (2010).
- 82 M.ª Belén Bueno Petisme, *La Escuela de Arte de Zaragoza. La evolución de su programa docente y la situación de la enseñanza oficial del grabado y las artes gráficas* (2010).
- 83 Joaquín Fortanet Fernández, *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción* (2010).
- 84 M.ª Carmen Marín Pina (coord.), *Cervantes en el espejo del tiempo* (2010).
- 85 Guy H. Wood, *La caza de Carlos Saura: un estudio* (2010).
- 86 Manuela Faccon, *Fortuna de la Confessio Amantis en la Península Ibérica: el testimonio portugués* (2010).
- 87 Carmen Romeo Pemán, Paula Ortiz Álvarez y Gloria Álvarez Roche, *María Zambrano y sor Juana Inés de la Cruz. La pasión por el conocimiento* (2010).
- 88 Susana Sarfson Gleizer, *Educación musical en Aragón (1900-1950). Legislación, publicaciones y escuela* (2010).
- 89 Julián Olivares (ed.), *Eros divino. Estudios sobre la poesía religiosa iberoamericana del siglo XVII* (2011).
- 90 Manuel José Pedraza Gracia, *El conocimiento organizado de un hombre de Trento. La biblioteca de Pedro del Frago, obispo de Huesca, en 1584* (2011).
- 91 Magda Polo Pujadas, *Filosofía de la música del futuro. Encuentros y desencuentros entre Nietzsche, Wagner y Hanslick* (2011).
- 92 Begoña López Bueno (ed.), *El Poeta Soledad. Góngora 1609-1615* (2011).
- 93 Geneviève Champeau, Jean-François Carcelén, Georges Tyras y Fernando Valls (eds.), *Nuevos derroteros de la narrativa española actual. Veinte años de creación* (2011).
- 94 Gaspar Garrote Bernal, *Tres poemas a nueva luz. Sentidos emergentes en Cristóbal de Castillejo, Juan de la Cruz y Gerardo Diego* (2012).
- 95 Anne Cayuela (ed.), *Edición y literatura en España (siglos XVI y XVII)* (2012).
- 96 José Luis López de Lizaga, *Lenguaje y sistemas sociales. La teoría sociológica de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann* (2012).
- 97 Ángeles Ezama, Marta Marina, Antonio Martín, Rosa Pellicer, Jesús Rubio y Enrique Serrano (coords.), *Aún aprendo. Estudios de Literatura Española* (2012).
- 98 Alejandro Martínez y Jacobo Henar (coords.), *La postmodernidad ante el espejo* (2012).
- 99 Esperanza Bermejo Larrea, *Regards sur le locus horribilis. Manifestations littéraires sur des espaces hostiles* (2012).
- 100 Nacho Duque García, *De la soledad a la utopía. Fredric Jameson, intérprete de la cultura postmoderna* (2012).
- 101 Antonio Astorgano Abajo (coord.), *Vicente Requeno (1743-1811), jesuita y restaurador del mundo grecolatino* (2012).
- 102 José Luis Calvo Carilla, Carmen Peña Ardid, M.ª Ángeles Naval, Juan Carlos Ara Torralba y Antonio Ansón (eds.), *El relato de la Transición/La Transición como relato* (2013).

- 103 Ignacio Domingo Baguer, *Para qué han servido los libros* (2013).
- 104 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Temas literarios hispánicos (I)* (2013).
- 105 David Pérez Chico (coord.), *Perspectivas en la filosofía del lenguaje* (2013).
- 106 Jesús Ezquerro Gómez, *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza* (2014).
- 107 David Pérez Chico y Alicia García Ruiz (eds.), *Perfeccionismo: Entre la ética política y la autonomía personal* (2014).
- 108 Alain Bègue y Antonio Pérez Lasheras (coords.), «Hilaré tu memoria entre las gentes». *Estudios de literatura áurea* (2014).
- 109 Ernest Sosa, *Con pleno conocimiento* (2014).
- 110 Rosa Martínez González, *Maurice Blanchot: la exigencia política* (2014).
- 111 Scheherezade Pinilla Cañadas, *Las ciudades intermitentes. El heroísmo de los muchos en Balzac y Galdós* (2014).
- 112 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Temas literarios hispánicos (II)* (2014).
- 113 María Isabel Yagüe Ferrer, *Jacinto Benavente. Bibliografía general* (2014).
- 114 Jesús Martínez Baro, *La libertad de Morfeo. Patriotismo y política en los sueños literarios españoles (1808-1814)* (2014).
- 115 Javier Aguirre, *Dialéctica y filosofía primera. Lectura de la Metafísica de Aristóteles* (2015).
- 116 María Coduras Bruna, «Por el nombre se conoce al hombre». *Estudios de antroponimia caballescica* (2015).
- 117 Antonio Gaspar Galán y J. Fidel Corcuera Manso, *La gramática francesa de Baltasar de Sotomayor (Alcalá de Henares, 1565)* (2015).
- 118 Alicia Silvestre Miralles, *La traducción bíblica en san Juan de la Cruz. Subida del Monte Carmelo* (2015).
- 119 Vanessa Puyadas Rupérez, *Cleopatra VII. La creación de una imagen. Representación pública y legitimación política en la Antigüedad* (2016).
- 120 Antonio Capizzi, *Introducción a Parménides* (2016).
- 121 Esther Bendahan Cohen, *Sefarad es también Europa. El otro en la obra de Albert Cohen* (2016).
- 122 María Leticia del Toro García, *Experimentación, intertextualidad e historia en la obra de Susan Howe* (2017).
- 123 Luis María Marina, *De la epopeya a la melancolía. Estudios de poesía portuguesa del siglo XX* (2017).
- 124 Miguel Espigado, *Reír por no llorar. Identidad y sátira en el fin del milenio* (2017).
- 125 Manuel Hernández Pérez, *Manga, anime y videojuegos. Narrativa cross-media japonesa* (2017).
- 126 Arturo Borra, *Poesía como exilio. En los límites de la comunicación* (2017).
- 127 José Luis Calvo Carilla (ed.), *Expresionistas en España (1914-1939)* (2017).
- 128 Jean-Marie Lavaud y Éliane Lavaud-Fage, *Rapsodia valleinclaniana. Escritura narrativa y escritura teatral* (2017).
- 129 Juan Vicente Mayoral, *Thomas S. Kuhn. La búsqueda de la estructura* (2017).
- 130 María Fogler, *Lo otro persistente: lo femenino en la obra de María Zambrano* (2017).

- 131 Stanley Cavell, *¿Debemos querer decir lo que decimos? Un libro de ensayos* (2017).
- 132 Elena Cueto Asín, *Guernica en la escena, la página y la pantalla: evento, memoria y patrimonio* (2017).
- 133 Frédéric Lordon, *Los afectos de la política* (2017).
- 134 Ernest Sosa, *Una epistemología de virtudes. Creencia apta y conocimiento reflexivo (vol. I)* (2018).
- 135 Ernest Sosa, *Conocimiento reflexivo. Creencia apta y conocimiento reflexivo (vol. II)* (2018).
- 136 Antonio Capizzi, *Heráclito y su leyenda. Propuesta de una lectura diferente de los fragmentos* (2018).
- 137 David García Cames, *La jugada de todos los tiempos. Fútbol, mito y literatura* (2018).
- 138 Gérard Brey, *Lucha de clases en las tablas. El teatro de la huelga en España entre 1870 y 1923* (2018).
- 139 Luis Arenas, Ramón del Castillo y Ángel M. Faerna (eds.), *John Dewey: una estética de este mundo* (2018).
- 140 Manuel Pérez Otero, *Vericuetos de la filosofía de Wittgenstein en torno al lenguaje y el seguimiento de reglas* (2018).
- 141 Juan Manuel Aragüés Estragués, *El dispositivo Karl Marx. Potencia política y lógica materialista* (2018).
- 142 Jesús Rubio Jiménez y Enrique Serrano Asenjo (eds.), *El retrato literario en el mundo hispánico (siglos XIX-XXI)* (2018).
- 143 David Pérez Chico (coord.), *Cuestiones de la filosofía del lenguaje* (2018).
- 144 Jesús Rubio Jiménez, *La herencia de Antonio Machado (1939-1970)* (2019).
- 145 Adrián Alonso Enguita, *El tiempo digital. Comprendiendo los órdenes temporales* (2019).
- 146 Antonio Capizzi, *Platón en su tiempo. La infancia de la filosofía y sus pedagogos* (2019).
- 147 David Pérez Chico (coord.), *Wittgenstein y el escepticismo. Certeza, paradoja y locura* (2019).
- 148 Aurora Egido, *El diálogo de las lenguas y Miguel de Cervantes* (2019).
- 149 Pedro Ruiz Pérez (ed.), *Autor en construcción. Sujeto e institución literaria en la modernidad hispánica (siglos XVI-XIX)* (2019).
- 150 Carlos Clavería Laguarda, *Libros, bibliotecas y patrimonios. Una historia ejemplar* (2019).
- 151 Juan Manuel Aragüés Estragués, *De la vanguardia al cyborg. Una mirada a la filosofía actual* (2020).
- 152 José Antonio Vila Sánchez, *Javier Marías. El estilo sin sosiego* (2020).
- 153 Guillermo Tomás Faci, *El aragonés medieval. Lengua y Estado en el reino de Aragón* (2020).
- 154 Horacio Muñoz-Fernández (coord.), *Filosofía y cine. Filosofía sobre cine y cine como filosofía* (2020).
- 155 Adrián Baquero Gotor, *La traición a Diógenes. Lecturas contemporáneas de la filosofía cínica* (2020).
- 156 J. L. Rodríguez García, *Postutopía* (2020).

- 157 Jordi Canal, *Vida y violencia. Élmer Mendoza y los espacios de la novela negra en México* (2020).
- 158 Fernando Durán López y Eva María Flores Ruiz (eds.), *Renglones de otro mundo. Nigromancia, espiritismo y manejos de ultratumba en las letras españolas (siglos XVIII-XX)* (2020).
- 159 Santiago Díaz Lage, *Escritores y lectores de un día todos. Literaturas periódicas en la España del siglo XIX* (2021).
- 160 Javier Feijoo Morote, *La estética de Ramiro Pinilla. Idilio, imaginación y compromiso* (2021).
- 161 Juan Postigo Vidal, *Lugares de sabios. Bibliotecas privadas y ambientes de lectura en el Barroco. Zaragoza (1600-1676)* (2021).
- 162 Ronaldo González Valdés, *George Steiner: Entrar en sentido. Cincuenta glosas y un epílogo* (2021).
- 163 Manuel Sacristán Luzón, *Sobre Jean-Paul Sartre*, edición de Salvador López Arnal y José Sarrión Andaluz (2021).
- 164 Xaverio Ballester, *Orígenes de la lengua valenciana. La hipótesis repoblacionista* (2021).
- 165 Jesús Ezquerro Gómez, *Pólis y caos. Reflexiones sobre el principio de la política* (2021).
- 166 Stanley Cavell, *Esta nueva y aún inaccesible América. Conferencias tras Emerson después de Wittgenstein* (2021).
- 167 José Ángel Bergua Amores, *Nada. Eones, conciencias e ignorancias* (2021).
- 168 Nuria Aranda García, *Los Siete sabios de Roma en España. Una historia editorial a través del tiempo (siglos XV-XX)* (2021).
- 169 Manuel José Pedraza Gracia, *Una imprenta hispana del siglo XVII. El Libro de cuentas de Pedro Blusón y Juan Francisco Larumbe (Huesca, 1625-1671)* (2021).
- 170 Jesús Rubio Jiménez y Enrique Serrano Asenjo (coords.), *El retrato literario en el mundo hispánico, II (siglos XIX-XXI)* (2021).
- 171 Fulvio Conti, *Dante y la identidad nacional italiana* (2021).
- 172 Alfredo Saldaña Sagredo, *Romper el límite. La poesía de Roberto Juarroz* (2022).
- 173 John Dewey, *Lógica. La teoría de la investigación (1938)*, edición de Ángel Manuel Faerna (2022).
- 174 David Pérez Chico (coord.), *Cuestiones de la filosofía del lenguaje: pragmática* (2022).
- 175 Héctor Caño Díaz, *Cómics en pantalla. Adaptaciones al cine y televisión (1895-1989)* (2022).
- 176 Ramón Pérez de Ayala, *Auto de fe con Galdós. Ensayos galdosianos, con el epistolario entre los autores* (2022).
- 177 José Antonio Mérida Donoso, *Borau, un escritor de cine y un cineasta escritor. Hacia el guion de su literatura* (2022).
- 178 Gabriel Insausti y Luis Galván (coords.), *Palabra y acción. El profetismo en la literatura moderna y contemporánea* (2022).
- 179 Manuel Ruiz Zamora, *Sueños de la razón. Ideología y literatura* (2022).
- 180 Raffaele Milani, *Albas de un nuevo sentir. La condición neocontemplativa* (2022).

- 181 Carmen Peña Ardid y Juan Carlos Ara Torralba (eds.), *La Transición española. Memorias públicas / memorias privadas (1975-2021). Historia, literatura, cine, teatro y televisión* (2022).
- 182 Ernest Sosa, *Juicio y agencia* (2022).
- 183 Luis Fernández Cifuentes, *1955. Inventario y examen de disidencias* (2023).
- 184 J. L. Rodríguez García, *La mirada de Saturno. Pensar la revolución (1789-1850)* (2023).
- 185 Sara Martín Alegre, *De Hitler a Voldemort. Retrato del villano* (2023).
- 186 Carlos Marzán y Marcos Hernández, *Constelaciones en torno a la Teoría crítica* (2023).
- 187 Leonardo Romero Tobar, *Leyendo a Galdós* (2023).
- 188 David Pérez Chico, *Cuestiones de la filosofía del lenguaje ordinario* (2023).
- 189 Sergio Pons Garcés, *La función utópica. Introducción al materialismo blochiano* (2023).
- 190 Évelyne Ricci y Melissa Lecointre, *La cultura de los vencedores. Nuevas redes culturales en la España de la posguerra (1939-1945)* (2023).
- 191 Mercedes Comellas (coord.), *Literatura para construir la nación. Estudios sobre historiografía literaria en España (1779-1850)* (2023).
- 192 Ariane Aviñó McChesney, *Rehabitar. Fundamentos para la vida no capital-ista* (2023).
- 193 Jesús Rubio Jiménez, *Julio Cortázar y Daniel Devoto. Historia de una amistad* (2023).
- 194 Franck Fischbach, *La producción de los bombres. Marx con Spinoza* (2023).
- 195 Daniel Quesada, *Saber, opinión y ciencia. Una introducción a la teoría del conocimiento clásica y contemporánea* (2024).
- 196 Fermín Ezpeleta Aguilar, *La novela española de costumbres universitarias* (2024).
- 197 Juan Manuel Aragües, *La escritura de los dioses. Políticas para una (im)posible gramática de lo real* (2024).
- 198 Antonio Capizzi, *La República cósmica. Apuntes para una historia no peripatética del nacimiento de la filosofía en Grecia* (2024).
- 199 Stanley Cavell, *Estudios trascendentales de Emerson* (2024).
- 200 Eduardo A. Gallego Cebollada, *Corpus animusque. Aproximación al retrato en la poesía latina (Virgilio, Horacio, Ovidio)* (2024).
- 201 Toni Montesinos, *Un mundo de novela. Lecturas de narrativa española e hispanoamericana* (2024).
- 202 Vincent Samson, *Los berserker. Los «guerreros-fiera» en la antigua Escandinavia de la era de Vendel a la era de los vikingos (siglos VI-XI)* (2024).
- 203 Nacho Escuin, *Crítica ética. Derivas en el campo cultural (español) contemporáneo* (2024).
- 204 José-Carlos Mainer, *Del siglo pasado (Notas de lectura)* (2024).
- 205 Cristina Suárez Toledano, *El señor de las letras. Carlos Barral, un editor contra la censura* (2025).
- 206 Jorge Riechmann, *Reverencia por la vida. Las ecoéticas «profundas» de Albert Schweitzer (1875-1965) y Fritz Jahr (1895-1953) en la Europa de los primeros decenios del siglo XX* (2025).
- 207 Luis Ángel Campillos, *Gusanos y goteras. Ontología de fuerzas. Texturas. Modos de habitar* (2025).

- 208 Teresa Vallès-Botey y Domingo Ródenas de Moya (eds.), *Carlos Pujol y la reescritura de la tradición* (2025).
- 209 Stanley Cavell, *Aquí y allá. Emplazamientos para la filosofía* (2025).
- 210 Juan Carlos Ara, Cristina Gimeno y M.ª Ángeles Naval (coords.), *Memoria y relato de la Transición. Perspectivas transnacionales* (2025).
- 211 Mario Ciusa, *Virtù vince Fortuna. El concepto de virtud en la obra de Francesco Petrarca* (2025).
- 212 Aurora Egido, *Mañana serán miel. Estudios y comentarios sobre poesía del Siglo de Oro* (2025).
- 213 David Pérez Chico (coord.), *Cine y filosofía. Perspectivas filosóficas* (2025).

POCAS OBRAS EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA tuvieron el impacto del *Timeo* de Platón. El diálogo —formidable compendio de cosmología y física— fue central en la formación del platonismo y signó decisivamente la cosmovisión judeocristiana, es decir, a toda la tradición occidental, hasta tiempos modernos. En este volumen reconocidos especialistas abordan sus temas fundamentales —de la Atlántida a la teoría cromática, los sueños y el espacio— y proponen un recorrido por los principales hitos en su fecunda recepción: Aristóteles, Cicerón, Plutarco, Alcínoo, Galeno, Plotino, Calcidio y Proclo, pasando por el estoicismo, Filón de Alejandría, los primeros cristianos y la lectura en clave neokantiana.



Prensas de la Universidad
Universidad Zaragoza



Calidad en
Edición
Académica
Academic
Publishing
Quality

MARCELO D. BOERI

Catedrático del Instituto de Filosofía (Pontificia Universidad Católica, Chile). Fue investigador independiente del CONICET (Argentina), *Junior Fellow* del Center for Hellenic Studies (Harvard University) y *Fellow* de la Guggenheim Memorial Foundation (Estados Unidos). Recientemente ha publicado *Aristóteles, Ética Nicomaquea* (traducción, introducción y notas), Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2024 (con G. Rossi), *¿Serías capaz de hablar si nadie te respondiera? Filosofía y drama en Platón*, Berlín: Logos Verlag, 2023, y *Theory and Practice in Epicurean Political Philosophy: Security, Justice and Tranquility*, Londres: Bloomsbury, 2023 (con J. Aoiz).

IVANA COSTA

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), es profesora de Historia de la Filosofía Antigua en la UBA y en la Universidad Católica Argentina. Sus principales áreas de interés: el pensamiento de Platón, el platonismo antiguo y moderno, y la oposición entre realidad desde un punto de vista filosófico. Ha publicado artículos sobre estos temas, y el libro *Había una vez algo real. Ensayo sobre filosofía, hechos y ficciones* (Buenos Aires, 2019). Tradujo y anotó *El príncipe*, de Maquiavelo (Buenos Aires, 2013) y *Lisis*, de Platón (Buenos Aires, 2019).