

Zamora Calvo, José María. *Platón, Timeo*, edición bilingüe – notas a la traducción y anexos de Luc Brisson. Madrid: Abada Editores, 2010, ISBN: 9788496775916, 472 p.

El libro del universo. Nueva traducción castellana del Timeo, de Platón.

Desde hace casi dos décadas asistimos a un renovado interés por el *Timeo* de Platón. Si la atención que históricamente ha suscitado este texto fuera una elíptica, en la cual los lectores giran desde hace siglos alrededor del diálogo, alejándose y dándole la espalda en invidioso desdén o aproximándose a su irradiación luminosa, deberíamos situar el momento actual de los estudios sobre el *Timeo* en un extenso y pródigo periodo equinoccial de primavera. Cada día florece un nuevo ejemplar de vivos colores. En este recorrido, el Simposio de la Sociedad Internacional de Platonistas, realizado en 1995 en Granada, y dedicado al conjunto de *Timeo-Critias*, constituyó un hito relevante, aunque es evidente que para llegar a él fue necesario que el interés estuviera ya instalado. De hecho, dos de las mayores investigaciones sobre el sentido y la recepción antigua del *Timeo* –los estudios de Matthias Baltes¹ y Luc Brisson²– preceden a aquel simposio en unos veinte años.

Las décadas inmediatamente anteriores a esos hitos no habían dado tantos frutos significativos, si las comparamos con los años 20-30, cuando se publicaron las traducciones y comentarios de A. Rivaud, A. Taylor y F.M. Cornford³. Mientras que,

¹ Baltes, Matthias. *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den Antiken Interpretationen* vol. 1 y vol. 2 (E.J.Brill, Leiden 1976 y 1978).

² Brisson, Luc. *Le Meme et L'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon* (Klincksieck, París, 1974).

³ Rivaud, Albert, *Timée*, en *Platon - Oeuvres complètes* vol. X (Les Belles Lettres, París, 1925), Taylor, Alfred Edward, *A Commentary on Plato's Timaeus* (Clarendon, Oxford, 1928) y Cornford, Francis McDonald, *Plato's Cosmology* (Routledge & Kegan Paul, Londres, 1937). En este mismo periodo se publica otro estudio clave: Vlastos, Gregory, "The disorderly motion in the *Timaeus*", en *Classical Quarterly* 33, 1939, pp. 71-83, que Vlastos escribió estimulado por la traducción comentada de Cornford, con quien estudiaba en ese momento, en Cambridge. En los años 50, los trabajos de Harold Cherniss sobre el *Timeo*, son casi únicos (cf. especialmente "A

por otra parte, en los años inmediatamente anteriores al Simposio, una serie de trabajos sistemáticos se iba aproximando indirectamente, pero de manera inevitable, a los problemas filosóficos y textuales del *Timeo*. Tanto la síntesis de John Dillon sobre la filosofía del platonismo medio como los trabajos de Heinrich Dörrie sobre la historia del platonismo en la Antigüedad⁴ obligaban a una constante mirada retrospectiva al diálogo del que se nutrió todo el pensamiento platónico tardoantiguo.

La flamante traducción castellana del *Timeo*, a cargo de José María Zamora Calvo, se incluye en este nuevo ciclo de inquietud intelectual que rodea al diálogo, abarcando de algún modo todas estas tradiciones. Diez años antes de dar a conocer su versión del *Timeo*, Zamora Calvo publicó un estudio sobre la materia sensible en Plotino⁵, cuya primera parte analiza la concepción de la $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ platónica y los aspectos salientes de su recepción en Plotino. En ese primer estudio, al que siguieron también algunos artículos específicos sobre la noción de “material espacial” en Platón, Zamora Calvo dejó en claro un aspecto singular de su interés: la compleja elaboración platónica de un “tercer género” –que en cierto modo quiebra la simetría de la metafísica dualista del Platón de los diálogos de madurez—y su influencia en el neoplatonismo de primera generación. En este nuevo trabajo, su análisis anterior de la noción de $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ aparece en parte reformulado, con mayor complejidad de matices y en el marco mucho más vasto del diálogo entero.

much misread passage of the *Timaeus* (*Tim.* 49c7-50b5)”, en *The American Journal of Philology*, vol. 75, issue 2, 1954, pp. 113-130; “The sources of evil according to Plato”, en *Proceedings of the American Philosophical Society* 98, 1954, pp. 23-30; “The relation of *Timaeus* to Plato's Later Dialogues”, en *American Journal of Philology* 78, 1957, pp. 225-266 y “*Timaeus* 38a8-b5”, en *Journal of Hellenic Studies* 77, 1957, pp.18-23).

⁴ Dillon, John, *The Middle Platonists, a Study of Platonism 80bC to aD 220* (Duckworth, Londres, 1977) y Dörrie, Heinrich, (ed. A.Dörrie): *Der Platonismus in der Antike, Bd. I: Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus. Bausteine 1–35: Text, Übersetzung, Kommentar.* (Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1987), a los que siguieron otros cinco volúmenes publicados por H. Dörrie y M. Baltes entre 1987 y 2002, y un séptimo volumen editado por Christian Pietsch en 2008, tras la muerte de Baltes, cuyo segundo tomo se encuentra aún en preparación.

⁵ Zamora Calvo, J.M., *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino* (Universidad de Valladolid, 2000)

Zamora Calvo suma a su traducción y al texto griego, un ensayo preliminar de 120 páginas como “Introducción”, dos índices (de nombres propios y de términos y temas), una cronología, una serie de listas bibliográficas que indica los principales estudios comprensivos sobre el *Timeo* y una selección de bibliografía crítica dedicada a algunos temas en particular (el demiurgo, la matemática, la astronomía, el alma, el cuerpo y el problema del mal, etc.) o a pasajes singulares (por ejemplo, 27d-28a o el “*much misread passage*” 49c-50b. etc.). El volumen incluye también las valiosas notas al texto que confeccionó Luc Brisson para su propia traducción francesa del *Timeo*⁶, con algunos agregados para esta edición, así como los nueve didácticos Anexos realizados para aquella misma publicación⁷, traducidos todos al castellano por Zamora Calvo.

Esta síntesis parecería obligar a una absoluta unanimidad —y si fuera así, ¿no resultaría algo forzada?—entre quien traduce e introduce y quien interpreta en las notas todas las cuestiones en las que el diálogo deja espacio para una gama de lecturas posibles. Y es conocida la tenacidad con la que el *Timeo* ha ofrecido siempre, a cada paso, materia para la controversia. En este caso, sin embargo, el propio diseño editorial permite intersticios para las variaciones hermenéuticas entre un autor, el que traduce las palabras de Platón al castellano, y otro: el de las notas al texto vertido antes al francés. Las diferencias se manifiestan ya en la forma en que uno y otro consideran la frase inicial del diálogo, que comienza con una pregunta de Sócrates: “Uno, dos, tres..., pero, por cierto, querido Timeo, ¿dónde está el cuarto de nuestros invitados de ayer y que hoy es uno de los anfitriones?” Brisson sostiene, en las notas a su traducción⁸, que no hay cómo identificar a este quinto personaje ausente, y no prosigue buscando otro significado filosófico o literario ulterior para la enigmática referencia a un personaje ignoto que faltó a la cita. Mientras que Zamora Calvo da a entender que Platón,

⁶ Brisson, L., *Timée - Critias* - trad, introd. et notes par L.B. (Flammarion, París, 1992).

⁷ Tres anexos dedicados al Alma del mundo (el esquema y descripción de su composición por el demiurgo y análisis de su estructura matemática); uno para los movimientos de los astros; otro sobre sobre la teoría de la visión; sobre los poliedros regulares que conforman todo lo corpóreo; sobre el sistema de colores; los vasos en el cuerpo humano y finalmente sobre la “nasa”.

⁸ Cf. Brisson, 1992:221 n.3 = Zamora Calvo, J.M., *Platón, Timeo* (Abada Editores, Madrid, 2010), p.373 n.3. A partir de ahora, mencionamos las notas de Brisson según la versión castellana de Zamora.

enraizado en la “tradición pitagórica”, podría estar sugiriendo un vínculo entre estos cuatro personajes presentes, que deben “suplir la parte del ausente” (17a), y la relación establecida entre los cuatro poliedros confeccionados en 54d, partículas elementales de cada uno de los cuatro “elementos” (fuego, agua, aire y tierra), y la “quinta composición” poliédrica, críticamente mencionada en *Ti.* 55c.

Zamora Calvo sigue a quienes coincidieron en identificar este poliedro con el dodecaedro, pero pone más énfasis en la afinidad que existe entre el dodecaedro, “figura bien conocida por los pitagóricos”⁹, y la esfera. Subraya además que si uno sigue el tipo de análisis platónico y descompone al dodecaedro en las especies de triángulos elementales propuestas en el *Timeo*, llegará a la suma de 360 triángulos, que equivalen a los 360 “días siderales que componen un año”. Traza, asimismo, otro sugestivo paralelo “arquitectónico”, esta vez relativo a las técnicas empleadas por Platón para la elaboración de sus diálogos, entre *República-Timeo-Critias* por un lado (es decir, el diálogo cuya conversación es recordada al comienzo del *Timeo* y los dos miembros de la trilogía inconclusa *Timeo-Critias-Hermócrates*) y *Teeteto-Sofista-Político* por el otro lado (puesto que el *Teeteto* también es referido al comienzo del *Sofista*, el cual, a su vez, debe integrarse en otra “trilogía” plausiblemente inconclusa: *Sofista-Político-Filósofo*). En esta misma línea exegética, señala Zamora Calvo que al interior del *Timeo* y del *Sofista* juegan un papel clave el “quinto personaje” y la caracterización dramática que vincula, en cada caso¹⁰, al filosofar y al uso de la memoria.

El relato de la Atlántida

La Introducción llama la atención luego sobre el pedido de Sócrates a sus interlocutores: tras escuchar el resumen de lo conversado “ayer”, ahora Sócrates quiere

⁹ Cf. Zamora Calvo, 2010: 11 n.10 y 14 n. 6. En cuanto a Brisson, su nota a propósito de la mención del dodecaedro que “el dios utilizó para el universo”, recuerda, en cambio, que en tiempos de Platón, las pelotas y balones se fabricaban cosiendo doce trozos de cuero de forma pentagonal. Cf. Zamora Calvo 2010: 403 n. 419.

¹⁰ Ya se trate de cierta “falta de memoria” de Timeo en el diálogo homónimo (se olvida, justamente, de mencionar al “filósofo rey” en el resumen que se hace de la *República*) o la “excelente memoria” del Extranjero de Elea en la escena dramática del *Sofista*. Cf. pp. 12-13.

ver eso que se presentó como un estático mito (esto es: la exposición de la *República*) “en movimiento”. Semejante pedido, al comienzo del *Timeo* (19b-20c), inspira el discurso histórico de Critias sobre la lucha de Atenas contra la Atlántida –que se continúa, no sin tropiezos¹¹, en el *Critias*— y también el relato cosmogónico de Timeo. En relación con el primero, Zamora Calvo encuentra indicios de una alusión directa de Platón a Isócrates. Si se repara en el final del *Panegírico*, allí efectivamente Isócrates pregunta quién no “trabajaré y filosofaré” para que se conserve en un encomio la memoria de la *areté* de los griegos que conquistaron toda el Asia (τίη ... οὐ πονήσει καὶ φιλοσοφήσει...; *Panegyricus* 186). Y en la *Antídosis* desafía: “qué *lógos* más pío y más justo” puede haber que aquel que hace el encomio de “nuestros ancestros y sus logros” (*Ant.* 76); y también: cuál será más bello y más grande que el que celebra una campaña de los griegos contra los bárbaros (*Ant.* 77). En este marco, Zamora Calvo propone comprender, en su conjunto, el pedido de Sócrates, la respuesta de Critias y la reacción de los interlocutores como un tiro por elevación a Isócrates. Ya que a diferencia de “sofistas y poetas”, los oradores de la ficción platónica sí reúnen las condiciones de “educación y crianza” (19e-20a) que a los otros les faltan y que son las que les permitirán confeccionar un relato que no es un “mito inventado” (πλασθέντα μῦθον en 23d-e) sino un “discurso verdadero” (ἀληθινὸν λόγον en 26e).

Para un análisis más detallado del fabuloso mito de la Atlántida, tal como aparece esbozado en el *Timeo*, o sobre el género literario de este relato y el del *Critias*, el texto introductorio y las notas de este volumen remiten fundamentalmente a otros trabajos de Brisson: su bien conocido ensayo sobre los mitos platónicos, un artículo dedicado en particular a la Atlántida, así como la “Introduction” y las notas a su propia traducción del *Critias*¹². En ellos, Brisson reivindica sobre todo los estudios señeros de

¹¹ Entre los dos relatos sobre la Atlántida hay ciertas discrepancias: en *Timeo* 23e-24a, el relato del sacerdote egipcio a Solón evoca el nacimiento de Atenas, hace “nueve mil años”, mientras que Critias narra la guerra entre Atenas y la Atlántida (ya crecidas ambas y degenerada esta última) ocurrida también hace “nueve mil años”.

¹² Respectivamente: Brisson, Luc, *Platon, les mots et les mythes: Comment et pourquoi Platon nomma les mythes* (Maspero, París, 1982; hay también trad. cast. de J.M. Zamora Calvo: *Platón, las palabras y los mitos*, Abada Editores, Madrid, 2005); Brisson, L., “La invención de la

Pierre Vidal-Naquet¹³ así como varios trabajos sobre la Atlántida de Christopher Gill¹⁴. No obstante, es preciso recordar otras dos importantes líneas de análisis que vieron la luz poco después. Una es la que plantea nuevas dudas sobre cuáles son las razones que llevan a Platón a formular dos relatos atlánticos (uno en el *Timeo*; otro inconcluso en el *Critias*) y a situarlos separados, en los extremos de una muy extensa exposición sobre el universo. ¿Cuál es la relación entre los discursos históricos y el cosmológico; y por qué uno de ellos aparece dividido, atravesado, por los otros?¹⁵

La segunda línea de análisis es la que vuelve sobre el paradójico estatuto de verdad que se le atribuye al mito de la Atlántida y la Atenas primigenia en el *Timeo* y en el *Critias*. Es que si todos los interlocutores coinciden en que este relato —al margen del hecho de que proviene de fuentes confiables (20e, 21c, 24a)—es una composición en buena medida artificial, que debe “armonizarse” y “no desentonar” con la *politeía* descrita en la *República* (cf. 26c-e), ¿qué quiere decir entonces, en este contexto, el

Atlántida”, en *Méthexis VIII*, 1995, pp.167-174; y la segunda parte del ya citado *Platón, Timée –Critias* (1992).

¹³ Vidal-Naquet, Pierre, “Athènes et l’Atlantide. Structure et signification d’un mythe platonicien”, en *Revue des Études Grecques* 77, 1964, pp. 420-444 (reimpr. en diversas compilaciones del autor). Sobre la misma línea indicada por Vidal-Naquet, más recientemente Jean-François Pradeau elaboró un comprensivo estudio del relato atlántico. Allí abordó la relación del mito con la filosofía política platónica y las diferentes exégesis de la Atlántida a lo largo de la historia —con hincapié en la importancia de Giuseppe Bartoli, quien en el siglo XVIII interpretó el mito como una metáfora creada por Platón para criticar a la Atenas imperialista. Cf. Pradeau, J.F., *Le monde de la politique: sur le récit atlante de Platon, Timée (17-27) et Critias* (Academia Verlag, Sankt Augustin, 1997).

¹⁴ Gill, Christopher, “The Genre of the Atlantis Story”, en *Classical Philology* 72, 1977, pp. 287–304; Gill, C., “Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction”, en *Philosophy and Literature* 3, 1979, pp. 64–78; y Gill, C., *Plato: The Atlantis Story. Timaeus 17-27. Critias* (Bristol Classical Press, 1980).

¹⁵ El representante más cabal de esta línea es Pierluigi Donini, quien rechaza la solución en la que se diluye generalmente este problema, cuando se apela a una supuesta función “moral” de la cosmología y la física expuestas por *Timeo*, la cual enmarcaría y daría así justificación teórica al relato histórico desarrollado por *Critias*. Donini plantea una hipótesis alternativa, en la que toma a la noción de *phrónesis* que aparece en el relato inicial de *Critias* como término clave para comprender la situación del relato atlántico en ese preciso punto de la exposición. Cf. Donini, Pierluigi, “Il *Timeo*: unità del dialogo, verisimiglianza del discorso”, en *Elenchos* 1988, pp. 5-52.

calificativo de “verdadero” aplicado a la remota historia narrada?¹⁶ ¿Y cómo interpretar la convicción de estos personajes a la luz de la afirmación platónica de que los relatos míticos sobre los antiguos no pueden ser verdaderos y son, por lo tanto, falsos (cf. *Resp.* II 382d)? Este es el tipo de preguntas que, más allá de la cuestión cosmológica dominante, siguen haciendo del *Timeo* un texto vivo que produce auténtica inquietud intelectual.

El lógos/mito verosímil

En cuanto al discurso acerca del universo, son tantos los aspectos hermenéuticos y textuales que ha debido afrontar esta traducción anotada del diálogo que resulta imposible abarcarlos a todos en una reseña, por más extensa que sea. Nos concentraremos en tres o cuatro puntos que, en las últimas cuatro décadas, han probado ser de especial interés para los análisis del *Timeo*. En primer lugar, la cuestión del λόγος/μῦθος εἰκώς (*lógos/mûthos eikós*) que va a emplear Timeo a lo largo de la mayor parte de su exposición¹⁷. Como ya en su momento señaló Vlastos¹⁸, llamar *lógos* o *mûthos* a esta clase de relato no es lo central; más bien la cuestión fundamental es entender qué significa aquí ser *eikós*, es decir, verosímil. Aunque coinciden en que la clave de la fórmula radica en determinar este punto, Brisson y, recientemente, otros

¹⁶ Aunque Christopher Gill aborda en varios de sus estudios esta cuestión, ella no queda —a mi juicio— saldada allí. Por su parte, Michael Erler desarrolló una investigación muy valiosa que se aproxima al mismo problema desde un ángulo que hasta entonces no había sido transitado. Erler revela cómo en el marco del mito de la Atlántida del *Timeo* aparecen atestiguadas por primera vez las distintas fórmulas con las que, siglos más tarde, la retórica helenística se referirá al vínculo entre discurso y realidad; de manera que por medio del mito Platón esboza, apenas velada, una discusión sobre temas de poética, que —sostiene Erler— retomará luego Aristóteles. Cf. Erler, Michael, “Idealità e storia. La cornice dialogica del *Timeo* e del *Crizia* e la *Poetica* di Aristotele”, en *Elenchos* 1998, fasc. 1, pp. 5-28.

¹⁷ Que no es la única clase de discurso que emplea Timeo es algo que ya Proclo distinguía con claridad. Recientemente, David Runia clarificó otros aspectos de la diferencia entre el *lógos eikós* y el proemio de Timeo, en el que se establecen los presupuestos “axiomáticos” de lo que seguirá. Cf. Runia, David, “The literary and philosophical status of ‘Timaeus’ proemium”, en Calvo, T., y Brisson, L. (eds.) *Interpreting Timaeus- Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum* (Academia Verlag, Sankt Augustin, 1997) pp. 101-118.

¹⁸ Cf. Vlastos “The Disorderly Motion in the *Timaeus*” (ob. cit.).

intérpretes¹⁹, de todas maneras han tratado de encontrar motivos que permitan establecer una diferencia significativa entre *lógos* y *mûthos* en este contexto. Brisson sostiene que, si bien ambas fórmulas aluden a lo sensible que imita a las Ideas, el *lógos eikós* concierne al “estado actual de las cosas sensibles”, que puede ser descripto mediante un discurso verificable, y en cambio el *mûthos eikós*, al estado de cosas “antes y durante su constitución”, lo que escapa a toda verificación y a toda percepción²⁰.

Zamora Calvo –que traduce generalmente *eikós* por “verosímil”²¹—sigue esta observación en su propia Introducción (pp. 26-27), sumando otras consideraciones generales sobre mito y *lógos* en Platón y sobre el problema puntual de la definición de *lógos/mûthos eikós* en *Timeo*. Pero al hacerlo pone de relieve algunas diferencias de su posición con la de Brisson. Zamora Calvo enumera tres pares de modelo-imitación como una estrategia hermenéutica para elucidar la diferencia entre *lógos/mûthos eikós*. Estos tres pares son: (1) ser-devenir, e.d. el modelo perfecto lo es de su imitación generada: el mundo sensible²², (2) objeto-discurso²³ y (3) discurso sobre el ser-discurso

¹⁹ Cf. Brisson, *Platon. Les mots...* pp. 161-163 y Johansen, Thomas, *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias* (Cambridge University Press, 2006), pp. 62-63.

²⁰ Esta tesis de Brisson ha sido objetada por Conrado Eggers Lan: el *lógos* –afirma este último—también aparece en el *Timeo* referido a la generación del mundo por un dios. Cf. Eggers Lan, Conrado, *El Timeo de Platón* (Colihue, Buenos Aires, 1999), p 105 n. 36.

²¹ Así ocurre en el pasaje clave 29b-d, pero en el texto paralelo 48d-e aparecen tanto “verosímil” como “probable”; doble decisión que regresa en 49b y 56d. C. Eggers Lan (cit.) traduce casi siempre *eikós* como “probable”. Francisco Lisi, en su traducción –cf. Lisi, F., *Platón, Diálogos* vol. VII, *Timeo* y *Critias*, trad., intr. y notas de F.L. (Gredos, Madrid, 1992)— parece preferir “verosímil”, aunque, al igual que Zamora Calvo, a veces traduce el término como “probable” sin dar razones para esta decisión (cf. 56d; traduce también τὸν εἰκότα μῦθον, “el relato probable”, en 29d, pero la ocurrencia anterior del término, en 29c, es vertida como “verosímil”). Oscar Velásquez, por su parte, prefiere traducirlo como “verosímil”; cf. Velásquez, Oscar, *Platón, Timeo*, versión del griego, introd. y notas de O.V. (Ediciones Univ. Católica de Chile, Santiago, 2004). La preferencia por una u otra expresión, o por ambas, en forma alternada, podría ser un rasgo estilístico. No obstante, los términos en castellano tienen connotaciones diferentes: *verosímil* recupera la conjunción (más propiamente platónica, según mi punto de vista) de *símil* + *vero* (verdadero), mientras que *probable* connota hoy en día la mayor o menor proximidad estadística. Y si bien es cierto que en el *Timeo* se proponen con una misma fórmula diversos niveles de verosimilitud (cf. al respecto el lúcido análisis de P. Donini, *cit.*), ellos no constituyen un acercamiento probabilístico, digamos, al fenómeno que están expresando.

²² Aparecen, en este análisis puntual, como pares identificados.

sobre lo generado²⁴. Estos pares llevan, no obstante, no a la completa elucidación sino, como afirma Zamora Calvo, a una posición de mayor ambivalencia. Sin embargo, a partir de ella, deduce el autor de la Introducción lo siguiente: “En tanto imagen de un discurso sobre el ser, el εἰκὼς λόγος de Timeo se equipara a un juego poético, sin ningún alcance científico real” (p. 25). Mientras que “en tanto modelos a imagen de lo generado, los análisis de Timeo presentan un carácter serio”. Este último es el caso – sostiene— de la explicación sobre el origen del alma del mundo, que se presenta a sus interlocutores “como una lección científica” (pp. 25-26). Así las cosas, entre esta posición y la avanzada por Brisson aparecen nuevas variaciones, ya que la explicación física sobre el origen de la materia, que Timeo propone con carácter hipotético²⁵ en 53c y ss., la cual, según las premisas de Zamora Calvo, debe considerarse “un juego sin alcance científico”, es definida al menos tres veces por el propio Platón como *lógos*

²³ Una premisa muy valiosa –y no siempre suficientemente considerada en este marco—, que el mismo Platón subraya, en un contexto problemático análogo, en *Critias* 107b: “todas las cosas que decimos son necesariamente imitaciones y representaciones” (μίμησιν μὲν γὰρ δὴ καὶ ἀπεικασίαν τὰ παρὰ πάντων ῥηθέντα χρεῶν που γενέσθαι). Uno de los muchos aspectos que interesan de este breve texto, y de las palabras de Critias que siguen, es que encuadran el problema –en correspondencia con lo expresado por Timeo en *Ti.* 29b-d—en el plano de la relación entre diferentes órdenes de la realidad y el discurso que de ellos podemos llegar a dar. Esto, según me parece, marca una diferencia muy importante entre el problema del *lógos* verosímil y las analogías trazadas en el símil de la línea, en *República* VI, donde lo que está en juego es una relación entre distintos niveles de la realidad y las facultades cognoscitivas que les corresponden. Brisson, en cambio, considera ambos textos como paralelos: cf. nota 112 (p. 384 de la edición que comentamos aquí).

²⁴ Es muy frecuente, casi generalizada, la definición del *lógos* verosímil de Timeo como “discurso sobre lo generado” o sobre la realidad sensible. Sin embargo, esta última expresión es equívoca si queremos que aluda de manera comprensiva al conjunto de los objetos abarcados por el *lógos/mûthos eikós*. Por dar sólo un ejemplo, todo el razonamiento que culmina en una descripción de las causas que dan origen a la materia son definidas por Platón como *lógos eikós*, cuando es evidente que las causas aducidas (géneros de valor metafísico, hipótesis geométricas, etc.) no son algo generado/sensible. El *lógos* verosímil abarca no sólo a los objetos que, en definitiva, queremos conocer, sino también a los razonamientos que nos llevan a ellos y que necesariamente están incluidos en el modo en que *expresamos* ese conocimiento (cf. nota anterior). Cf. también Migliori, Maurizio, “Ontologia e materia. Un confronto tra il *Timeo* di Platone e il *De Generatione et Corruptione* di Aristotele”, en *Gigantomachia* (Morcelliana, Brescia, 2002), pp. 35-104; especialmente los argumentos ofrecidos en la p. 42.

²⁵ El carácter hipotético de esa exposición es reiterado por Timeo: cf. 53d (ὑποτιθέμεθα), 54a (τιθέμεθα), 55e (ὑποτεθέντων), etc.

*eikós*²⁶. Y ocurre que esta fórmula, de acuerdo con la clasificación de Brisson, refiere a los discursos “verificables” no a los “juegos poéticos”. De un examen en profundidad de las posibles relaciones entre juego/seriedad, verificabilidad/inverificabilidad y *lógos*/mito en el discurso de *Timeo* surgirán, probablemente, otras diferencias.

El demiurgo

Un punto clave para las lecturas antiguas y modernas del *Timeo* está dado por la interpretación que se hace de la causa inteligente y divina que produce el universo, ordenándolo a partir de aquello que estaba en desorden. Zamora Calvo le dedica una amplia sección de su Introducción al dios: “también denominado padre, artífice y sobre todo demiurgo” (p.34). Al igual que antiguamente Numenio, Zamora Calvo también, en su primera exposición sobre el artífice del cosmos, invierte el orden de los calificativos que emplea Platón, en *Ti.* 28c, al definir a la divinidad creadora²⁷ (aunque es evidente que no busca, como los medioplatónicos, duplicar las divinidades). Propone Zamora Calvo un atractivo análisis semántico y un rastreo lexical del término δημιουργός para enmarcar nuestra visión de la divinidad en sus dos ámbitos de competencia: el artesanal y el de la magistratura (p. 34-36). Evita así que su interpretación se pierda en la polémica laberíntica que intentó dirimir la cuestión del “estatuto ontológico” del demiurgo. En décadas pasadas, esa disputa enfrentaba las distintas actitudes exegéticas, como tratando de ubicar al demiurgo en una especie de *ranking*, en el que éste competía

²⁶ Cf. *Timeo* 53d, 55d, 56a y 57d, y la nota 113 de Brisson (p.384 de la edición que estamos comentando).

²⁷ En *Ti.* 28c leemos: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν (“sin embargo, hallar al artífice y padre de este universo es tarea difícil, y una vez hallado, es imposible decírselo a todos”, en la traducción de Zamora Calvo). Como ha mostrado Franco Ferrari, es la inversión que efectúa Numenio de los términos de esta fórmula –“padre” en primer lugar y “artífice” en segundo (cf. Fr. 21: Proclo, *In Timaeum*, I, 303, 27 – 304, 2) – la que le permite al medio-platonismo reformular la divinidad del *Timeo* en términos de dos principios: un primer dios (intelecto) y un segundo dios (causa productora). Cf. Ferrari, Franco, “*Poietes kai pater: esegesi medioplatoniche di Timeo, 28c3*”, en De Gregorio, G., Medaglia, S. (eds.), *Tradizione, ecdotica, esegesi, Miscellanea di studi* (Arte Tipografica, Nápoles, 2006), pp. 43-58.

con el alma del mundo, con la inteligencia, con la Idea del Bien, etc., por la “prioridad ontológica” en el sistema total del universo. Quizá se suponía que mediante este procedimiento –que de todos modos no logró mayores consensos en la comunidad de estudiosos del *Timeo*—se iba a dotar al demiurgo de un “significado filosófico” o de un “*status*” definitivo. Zamora Calvo se inscribe entre quienes piensan que al demiurgo no le faltan, por cierto, ni *status* ni significado filosófico, a pesar de las dificultades exegéticas que de por sí propone el relato cosmogónico (por ejemplo, con el recurrente problema de definirse por una interpretación literal o no-literal de la creación artesanal²⁸). Y a pesar, incluso, del imperativo de nuestro propio modo “científico” de abordar la filosofía platónica, que parece exigir la prueba textual de una total coherencia sistemática entre el artífice inteligente y bueno del *Timeo* y todas las otras instancias que aparecen como “causas”, como “ordenadoras” o como *summum bonum* aquí y en el resto de los diálogos.

En este volumen, el carácter no literal del *Timeo* aparece como supuesto (no explícito en la Introducción; sí en las notas), y el análisis del demiurgo que hace Zamora Calvo lo lleva a ponderar la bondad de la divinidad por encima del carácter inteligente que también Platón le atribuye. No creo que esto obedezca sólo a una afinidad natural del autor –dada su trayectoria en el ámbito de los estudios neoplatónicos—con ciertas lecturas tardoantiguas del *Timeo*: más bien la primacía del carácter bueno se deduce legítimamente aquí a partir del vínculo que el relato cosmogónico establece entre la

²⁸ Sobre ella no se pronuncia enfáticamente Zamora Calvo. Brisson, por su parte, ha defendido tenazmente la interpretación no-literal del diálogo (cf. *Le même...* pp. 104-105 y *Timée* pp. 36-37), alineándose con A. E. Taylor (cit. pp. 66-69 y 79-80), F. Cornford (cit. p. 37 n.35), Cherniss (cf. Cherniss, Harold, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944, pp. 421-431) y Tarán (cf. Tarán, Leonardo, “The Creation Myth in Plato's *Timaeus*”, en P. Anton-G.L. Kustas eds., *Essays on Ancient Greek Philosophy*, Univ. of New York Press, 1971, pp. 378 y ss.). En la línea de una lectura literal, además del clásico estudio de Vlastos, “The disorderly motion ...” (cit.), cuya tesis fue parcialmente revisada en un artículo posterior (Vlastos, Gregory, “Creation in the *Timaeus*, Is it a Fiction?”, en R.E. Allen, ed., *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, 1965, pp. 401-419), se pueden consultar el análisis de Hackforth (cf. Hackforth, Reginald, “Plato's Cosmogony - *Tim.* 27d ff.”, en *Classical Quarterly* N.S.9, 1959, pp. 439-447) y el más reciente de Alvaro Vallejo Campos presentado en el VI Symposium Platonicum (cf. Vallejo Campos, Alvaro, “No, it is not a fiction”, en T. Calvo-L. Brisson, eds., *Interpreting the Timaeus...* -cit.- pp. 141-148). Para un estado de la cuestión de la polémica sobre el “estato ontológico” del demiurgo, cf, especialmente, Carone, Gabriela, *La noción de dios en el Timeo de Platón* (Ricardo Sassone Editor, Buenos Aires, 1991), cap. dos.

inteligencia (30b, 33b, 34a, 55c) y la bondad (29a, 29e, 30a) demiúrgicas. En efecto, la *πρόνοια* divina (30c) parece deducirse en el discurso de Timeo como una consecuencia necesaria de una bondad que tiene carácter imperativo. Como sabemos, Platón hace derivar el porqué de la existencia de este mundo de una bondad forzosa, ya que “al excelente no le estaba ni le está permitido hacer otra cosa que lo más bello” (30a). En su traducción de esta línea crucial, *θέμις δ'οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον*, Zamora Calvo vierte la partícula *δε* como adversativa: “Pero al excelente no le estaba ni le está permitido hacer otra cosa que lo más bello”²⁹. Es una decisión interpretativa singular, que determina también la comprensión de las líneas anteriores. De hecho, Timeo viene afirmando que el demiurgo “era bueno” (*ἀγαθὸς ἦν*) y justamente por ser bueno está exento de envidia (29e), que por eso quiso (*ἐβουλήθη*) que todo fuera semejante a él (29e), que quiso (*βουληθείς*) que todas las cosas fueran buenas y no hubiese en lo posible nada malo (30a), y que por eso tomó todo lo desordenado y lo condujo del desorden al orden (30a), precisamente porque pensó (*ἠγησάμενος*) que este último es mejor que aquello (30a). De manera que la afirmación del carácter compulsivo de la acción buena del demiurgo podría interpretarse como (a) una explicación que refuerza, mediante una necesidad metafísica, la decisión voluntaria y racional del demiurgo por el orden; o (b) como una contraposición entre el aspecto intelectual-voluntario, aparentemente libre, de la acción demiúrgica y el carácter forzoso que, en rigor, la determina necesariamente. Es ésta una línea de análisis avanzada aquí por Zamora Calvo en la que valdría la pena profundizar³⁰.

²⁹ Con sentido diverso traducen Lisi (cit.: “Pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido...”); Eggers Lan (cit.: “A quien es excelente no le era ni le es permitido...”); Velásquez (cit.: “Porque al óptimo...”). La traducción francesa de Brisson es ambigua (*Timée*, cit., p. 119), ya que al vertir “Or, il n’était pas permis, et ce ne l’es pas, à l’être le meilleur de faire autre chose que ce qu’il ya de plus beau”, es posible que interprete la partícula “or”, aquí cabeza de la frase, como una cláusula explicativa o como introduciendo un segundo término de comparación, y señalando, en este segundo sentido, una contraposición entre la decisión del demiurgo y su compulsión a la bondad.

³⁰ Zamora reafirma en su Introducción el hecho de que el dios platónico del *Timeo* no es omnipotente (p.40). No es tan clara, en cambio, la relación entre esta traducción de 30a (junto con la justificada interpretación que está a su base) y la afirmación (p. 38) de que “Platón hace surgir de la *χώρα* un mundo viviente y armónico por el acto *libre* de una inteligente y trascendente Bondad” (el subrayado es mío); precisamente allí donde—si la bondad es, como se

Una última palabra sobre el discurso platónico alrededor del demiurgo. Es evidente el paso decisivo que da el *Timeo* en relación con los relatos cosmogónicos que lo precedieron, por el hecho de situar en el comienzo la figura de una divinidad que simboliza una teleología de la bondad. Zamora Calvo también destaca este aspecto novedoso del tratamiento platónico del cosmos físico³¹. Por su parte, Platón insiste en que la bondad divina no es sólo el *cómo* o el *qué* de su relato sino sobre todo el *porqué* de este universo; es éste “el principio más importante del devenir y del mundo”. Sin embargo, con inverosímil modestia, Platón adjudica de inmediato este principio κυριώτατος a otros “hombres sensatos” de quienes esta enseñanza se recibe y admite³². Es obvio que Platón también es consciente del salto cualitativo que da su propio relato respecto de las antiguas cosmogonías. ¿Cómo entender entonces estas palabras? Creo que el punto clave es aquí la combinación del término ἀρχή y del verbo ἀποδέχομαι, empleados ambos en un sentido epistemológico: sobre este principio, el “más importante”, no hay deducción ni verosimilitud ni hipótesis sino una lisa y llana aceptación³³.

El “tercer género”

admite en esta lectura, un carácter contrapuesto y no meramente explicativo de lo intelectual— Platón parece querer enfatizar la dimensión forzosa, sugerida por el sustantivo θέμις, del accionar demiúrgico.

³¹ “Platón transmuta la cosmología tradicional, particularmente en lo que concierne a las relaciones que establece con la teología y la ética, no tanto por la idea de una inteligencia divina que estaría en el origen del mundo, sino sobre todo por la afirmación de una bondad trascendente divina que lo ha querido y lo ha hecho existir semejante a él” (p. 38).

³² Cf. la doble recurrencia de ἀποδέχομαι (en modo indicativo y en optativo) en 29e-30a.

³³ En el *corpus platonikum*, el verbo ἀποδέχομαι significa generalmente “aceptar”, como se acepta una enseñanza (p.e. en *Protágoras* 323c y *Crátilo* 430c, en *República* 531e) o “admitir” (en la mente), “creer y conformarse” (como se puede leer en *Fedón* 96e, *República* 329e), y también “estar satisfecho”. Cf. Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, terminé par O. Masson, J.-L. Perpillou, J. Taillardat, avec le concours de F. Bader, J. Irigoien, D. Lecco, P. Monteil, sous la dir. de M. Lejeune (CNRS, Editions Klincksieck, Paris, 1980), p. 269 del vol. 1.

Una sola consideración sobre el arduo y muy debatido problema del “tercer género”³⁴ del *Timeo*. Zamora Calvo, siguiendo en parte las consideraciones de Brisson³⁵, asume que la postulación del receptáculo (ὑποδοχή) de la generación o espacio (χώρα) surge—de manera oscura, metafórica, imprecisa, en el pasaje 48a-53c— con el propósito de establecer la diferencia entre las Formas inteligibles y los objetos sensibles³⁶. La explicación es la siguiente: “Los objetos sensibles constituyen las imágenes de las formas inteligibles, y se diferencian de sus modelos porque son imágenes. Sin embargo, la causa de la diferencia no radica en las formas inteligibles sino en el receptáculo del devenir, absolutamente indeterminado, que el demiurgo ordena, y así constituye los objetos sensibles. La diferencia entre la imagen y el modelo no proviene de ninguno de los dos, ya que, por una parte, el carácter de la imagen se encuentra en el modelo y, por otra, si nos atenemos sólo al modelo, no podemos explicar la diferencia entre la imagen y el modelo; para ello Platón introduce un tercer elemento, el ‘receptáculo del devenir’, que ha de distinguirse tanto del modelo como de la imagen, y que sirve para explicar la diferencia que entre ambos existe”. (p. 41)³⁷.

Zamora Calvo traduce los términos metafóricos con los que Platón se refiere a este tercer género de manera literal, clásica: “receptáculo” para ὑποδοχή, “nodriza” para τιθήνη, “lo que recibe” para τὸ δεχόμενον; mientras que el término *técnico* empleado para referirse a este tercer género, χώρα (mencionado así en 52a) recibe variadas denominaciones. En primer lugar, en la Introducción, Zamora Calvo lo denomina “material-espacial” (p.41) y “medio-espacial” (p. 44), mientras que en la traducción de

³⁴ Tercero, obviamente, respecto de los mencionados inicialmente: ser y devenir (28a).

³⁵ Cf. *Le même...* cit. pp. 177 y 195-196; *Timée*, cit. pp. 27 y 33. y nota 378 (reproducida en p. 401 de la edición que estamos comentando).

³⁶ Una cuestión que no escapa al cuestionamiento de las Ideas que hace Platón al en el *Parménides* y en el *Filebo*.

³⁷ No hay aquí, ni en la perspectiva del traductor ni en la del autor de las notas, consideraciones que avalen la distinción entre el receptáculo (ὑποδοχή) y el espacio (χώρα) o entre receptáculo y el “tercer género”. Lo primero ha sido argumentado por M. Migliori (cit., pp. 56-71) y lo segundo —la diferencia entre un género metafísico y uno de los miembros, físicos, de esa clase—, por Dana Miller. Cf. Miller, Dana, *The Third Kind in Plato's Timaeus* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003), pp. 46-61.

los pasajes en los que el término aparece propone “espacio” (52a y 52b) y “medio espacial” (52c). Seguramente esta diversidad intenta dar cuenta de dos funciones básicas que se atribuyen al “tercer género” en el *Timeo*: ser aquello *de lo cual* lo generado está hecho y aquello *en lo cual* lo generado se genera.

Estas fórmulas, *de lo cual* y *en lo cual*, que no son tan explícitas ni mucho menos sistemáticas en el tratamiento platónico del tercer género, se podrían deducir no obstante de las metáforas empleadas en este denso pasaje. *Aquello de lo cual*³⁸ surgiría de las metáforas artesanales: es como oro en el que se modelan figuras (50a-b) o como el aceite base para los perfumes (50e)³⁹. La expresión *en lo cual* resultaría de las metáforas ligadas al lugar (Zamora Calvo cita 52b, 57c, 59a) y también, en parte, de las metáforas parentales que dicen que el tercer género es como una madre (50d, 51a)⁴⁰, ya que ellas implican –en la concepción entonces vigente de la reproducción humana– un vínculo de mero contenedor de la semilla y del vástago. La coincidencia de estas dos supuestas funciones ha llevado a muchos intérpretes a subrayar la proximidad del tercer género del *Timeo* tanto con el espacio como con la materia; algo que, como bien se sabe, fue señalado mucho antes por Aristóteles, en *Física* IV 2, 209B11-17⁴¹, pasaje que Zamora retoma, para reflexionar a partir de él.

Numerosos son los autores que, desde la Antigüedad, se han pronunciado sobre estas líneas de la *Física*, ya sea para rechazarlas, como grueso malentendido, ya sea para señalar su pertinencia (al menos parcial) para nuestra propia comprensión del *Timeo*⁴².

³⁸ Aunque se dice que las cosas de oro se generan ἐκ χρυσοῦ (50a), Platón no llega a la síntesis conceptual de la materia como τὸ ἐξ οὗ (cf. Aristóteles, *Física* I 9, 192a31).

³⁹ La metáfora del ἐκμαγείον (50c), asociada a este grupo, me parece representar más bien el lugar o la sede *en la que* se plasman los sellos. Las tres buscan ilustrar, no obstante, el carácter amorfo del tercer género contrapuesto a la multiformidad de lo que en él ocurre. Pero no la “composición” física de los cuerpos.

⁴⁰ La metáfora de la nodriza (49a, 52d) subraya más bien un aspecto nutricional, no tanto de sede o continente de lo generado.

⁴¹ Cf. 209b11: “Por eso Platón dice en el *Timeo* que la materia (ύλη) y el espacio (χώρα) son lo mismo”.

⁴² F. M. Cornford, cit. p. 182; H. Cherniss en *ACPA*, pp 112-124 y Brisson, en su artículo de 1995, cit., insisten sobre la inadecuación de la observación de Aristóteles. Entre quienes consideraron la plausibilidad de que el *Timeo* contribuya a la historia conceptual de la materia

Es evidente que la tendencia de las últimas décadas ha sido la de releer el pasaje de Aristóteles con mayor sosiego, tratando de explicar sin escandalizarse la relación de la *χώρα* platónica con la noción de materia. Esta tendencia ha tenido efectos diversos. Uno de ellos, bastante transitado, ha promovido una lectura de la *χώρα* pero no en términos de *ὕλη* (concepto que en Aristóteles es esencialmente relativo y no supone necesariamente una representación *material*, corpórea) sino más bien en términos de la propia materialidad (corporeidad) de la *χώρα* o, en rigor, de las ilustraciones metafóricas mediante las cuales Platón nos la describe⁴³. Ahora, aunque la materialidad o corporeidad se corresponde con uno de los posibles referentes de la noción de *ὕλη*, éste no es el aspecto más relevante —no más que el hecho de ser “principio” de la generación y la corrupción de los elementos— a la hora de intentar, por su intermedio, una interpretación más precisa y a la vez más rica de lo dicho en el *Timeo*.

En fin, muchas otras cuestiones de enorme interés surgirán de la atenta lectura de esta nueva traducción castellana. Ella une al bello y límpido estilo de su español, la capacidad de transmitir, en la Introducción, una serie de claves certeras que permitirán

aristotélica, sobresale el estudio de Heinz Happ (cf. Happ, H., *Hyle, Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*; W. De Gruyter, Berlin – New York, 1971, cap.2). Recientemente Franco Ferrari reivindicó, en el marco de una lúcida síntesis de los problemas involucrados, la utilidad del testimonio aristotélico para entender el oscuro concepto platónico (cf. Ferrari, F., “La *chora* nel *Timeo* di Platone. Riflessioni su *materia* e *spazio* nell'ontologia del mondo fenomenico”, en *Quaestio* 7, 2007, pp. 3-24).

⁴³ Brisson desarrolló la idea del “aspecto material-constitutivo” que revelarían las metáforas artesanales en *Le même...* (cit., pp. 108-111). Posteriormente, han insistido en este aspecto J.-F. Pradeau (cf. Pradeau, J.F., “Etre quelque part, occuper une place *τόπος* et *χώρα* dans le *Timée*”, en *Les Etudes Philosophiques* N° 3, 1995, pp. 375-399; especialmente pp. 398-399); también Francesco Fronterotta, en sus notas al pasaje 50a-e (cf. Fronterotta, F., *Platone, Timeo*, Introduzione, traduzione e note di F.F.; BUR, Milán, 2003); y F. Ferrari (La *chora* nel *Timeo*..., pp. 15-16). En una *Addenda* a su reedición de *Le même...*, de 1994, Brisson explica por qué, en su traducción de 1992, decidió cambiar la denominación que había empleado antes para *χώρα*: “En la traducción del *Timeo* que acabo de publicar traduje *χώρα* por “material” (*matériau*), para evitar el ligero pleonasma implícito en la expresión “medio [que implica ya al espacio] espacial” (*milieu spatial*), y sobre todo para señalar la vecindad entre la noción de *χώρα* en Platón y la de *ὕλη* en Aristóteles. Sólo el reconocimiento de su vecindad permitirá evitar toda confusión entre las dos nociones”. Por su parte, Anne Ashbaugh desestimó el “aspecto material-constitutivo” de *χώρα* (cf. su argumentación en Ashbaugh, A., *Plato's theory of explanation. A study of the cosmological account in the Timaeus*, State University of New York, 1988, p. 96 y ss.).

guiar los primeros accesos al diálogo, y una batería de advertencias para poder atravesar las cuestiones más controvertidas que plantea, sin quedar atrapados en la paradoja. Las notas y los anexos que la complementan aportan el trabajo de décadas que un especialista sobresaliente desarrolló a propósito de aquellas dificultades. Es de esperar que esta primavera de los estudios sobre el *Timeo* se continúe en una cosecha de nuevos “hijos del *lógos*”. El trabajo de Zamora Calvo, sin duda, habrá contribuido a ello.

Ivana Costa (Universidad de Buenos Aires).