

Calcidio, traductor y comentarista del *Timeo* platónico

Calcidius as translator and commentator of Plato's *Timaeus*

CRISTÓBAL MACÍAS VILLALOBOS¹ (*Universidad de Málaga — España*)

Abstract: This paper fully updates the most relevant information critics have so far provided about Calcidius, who was the author of a partial Latin translation and commentary of Plato's *Timaeus*. Although it seems he was not a major influence in Late Antiquity, his work was instrumental in raising awareness of the Platonic philosophy in the medieval West, ignorant of Greek language, especially from the twelfth century onwards. We therefore hope to establish his rightful place in the history of Latin literature and in ancient and medieval Platonism.

Keywords: Calcidius; *Timaeus'* translation and commentary; Platonic philosophy; Middle Platonism; Middle Ages.

1. Presentación

A Calcidio parece perseguirle la maldición que a menudo se ceba en los que, como traductores, ven oscurecido e incluso borrado su nombre ante la majestad y el brillo del genio cuya obra han dado a conocer a otros, en su caso, Platón.

En efecto, a pesar de que su traducción al latín del *Timeo* supuso en su momento una contribución fundamental para hacer del latín una lengua apta para la expresión de los conceptos filosóficos —aportación equiparable a la que Cicerón hizo en este mismo terreno— y de que su *Comentario* del diálogo presenta indudables valores literarios —y un innegable dominio de los recursos retóricos—, es un autor prácticamente ignorado por los manuales de literatura latina antigua².

Texto recibido el 24.04.2014 y aceptado para publicación el 04.07.2014.

¹ cmacias@uma.es.

² Lo habitual es que ni siquiera se le mencione, y cuando se habla de él sea apenas unas líneas, como en *La historia de la literatura romana* de BIELER, Gredos, Madrid, 1983, que en su p. 296 apenas le dedica dos líneas. Algo similar ocurre en los manuales de literatura latina cristiana, que tampoco parecen tenerlo como uno de los suyos. Así ocurre, por ejemplo, en el manual *Letteratura cristiana delle origini greca e latina* de MORESCHINI, que ni siquiera le menciona.

Ágora. Estudios Clásicos em Debate 17.1 (2015) 11-57 — ISSN: 0874-5498

Similar trato recibe este autor en los manuales de historia de la filosofía clásica o antigua en general, donde, salvo honrosas excepciones³, o no se le menciona⁴, o se le refiere muy de pasada⁵, o se resumen apresuradamente sus ideas y aportaciones a la historia del platonismo⁶. Y lo que sí es habitual en los manuales generalistas que le mencionan es insistir en su falta de originalidad y en que su principal aportación a la historia del pensamiento es haber sido la única vía de acceso a la filosofía platónica para los intelectuales del Medievo⁷.

Por ello, debemos recurrir a la literatura más especializada para encontrar un panorama algo más alentador, al menos en la que se escribe en inglés, francés, alemán o italiano, sobre todo en estos diez o quince últimos años. En cambio, en esa misma literatura, los trabajos en español a él dedicados son muy escasos, indicio del poco interés que este autor ha despertado en nuestros lares, donde, por no haber, hasta hace bien poco ni siquiera había una traducción completa de su obra, laguna ésta que esperamos haber contribuido a colmar satisfactoriamente con la publicación en octubre de 2014 de nuestra traducción de la obra calcidiana en Pórtico [ISBN: 978-84-7956-134-5].

Este trabajo no sólo supone una completa puesta al día de lo más esencial que la investigación más solvente ha dicho sobre este autor, sino que además pretende romper la imagen que tradicionalmente la crítica ha tenido de Calcidio como mero compilador de saberes ajenos o de mero transmisor de unos conocimientos a los que él, por sí mismo, apenas habría aportado nada.

³ Como, por ejemplo, FRAILE (1997) 781-792, quien, consciente de la importancia intrínseca de la obra de Calcidio, le dedica nada menos que 11 páginas —equiparándolo casi con Boecio, al que le dedica 17 (792-809), en las que da una visión de conjunto amplia aunque esquemática de los puntos fundamentales de su filosofía.

⁴ Es el caso de la *Historia de la filosofía griega* de WILHELM CAPELLE y de la *Historia de la filosofía antigua* de P. B. GRENET.

⁵ Como en la *Historia de la filosofía antigua* de GARCÍA GUAL (Trotta, Madrid, 2013), donde en la p. 343 se le menciona apenas como neoplatónico.

⁶ Como hace LEVI (1969) 243-245.

⁷ Cf. LEVI (1969) 245.

Muy al contrario, como aquí pondremos de relieve, hay base más que suficiente para afirmar que Calcidio no se limitó simplemente a compilar opiniones de otros y a disponerlas en un orden y una estructura más o menos afortunados. La crítica cada vez más busca, y encuentra, en su trabajo aspectos originales, elaboraciones personales, y no necesariamente sólo en materia filosófica, que no hacen sino agigantar y convertir en urgente la reivindicación de su figura⁸.

2. El autor y sus circunstancias

A fecha de hoy, ¿qué podemos decir con cierta seguridad de este autor?

De entrada, lo que la tradición manuscrita nos ha legado bajo el nombre de Calcidio —en latín *Calcidius* y no *Chalcidius*⁹, es decir, sin *h*, como se ha reconstruido partiendo de los mejores manuscritos, y parece confirmar el hecho de que el dedicatario de la *Expositio sermonum antiquorum* de Fulgencio sea precisamente un *Calcidius grammaticus*, quien, sin embargo, no se puede identificar con nuestro autor— es, en primer lugar, una traducción al latín del *Timeo* que abarca los párrafos comprendidos entre 17a y 53c —cuando el original llega hasta 92c—, así como un comentario que, aunque consta de 355 capítulos, tampoco se refiere a la totalidad del texto traducido, pues comprende únicamente los párrafos 31c a 53c, y con

⁸ En la reseña que CLIFFORD ANDO ha publicado en la *Bryn Mawr Classical Review* (20.12.2009) sobre la reciente edición de BAKHOUCHE, disponible en <<http://bmcr.brynmawr.edu/2012/2012-09-20.html>>, sugiere un posible campo de estudio no tratado hasta ahora por los estudiosos, y que tiene que ver precisamente con la labor de Calcidio como traductor: “the opportunity to reflect on the culture of translation in North Italy at the close of the fourth century is not seized, nor are reflections offered on what these patterns in diction and coinage can tell us about the on-going fluidity of Latin philosophical vocabulary or the cognitive gaps between Greek and Latinate cultures that non-correspondence between lexemes at the level of temporality, ontology or metonymic reach might reveal”.

⁹ No obstante, en el *Index librorum scriptorum inscriptionum* del *Thesaurus Linguae Latinae* aparece como *Chalcidius*, lo que sólo podría explicarse como la transcripción del griego χαλκιδίος, un gentilicio de Calcis en Eubea, en griego Χαλκίς, sólo que los gentilicios atestiguados derivados de este nombre son Χαλκίς y Χαλκιδεύς (cf. Bakhouche 2011: 8). Asimismo, de la consulta de *A Lexikon of Greek Personal Names*, 4 vols., Oxford University Press, 1987-2005, no se obtiene ningún testimonio concluyente.

lagunas. Todo ello, además, viene precedido de una *Epístola* dedicatoria, *Osio suo Calcidius*, muy retórica y llena de los tópicos habituales, donde se nos dan algunos detalles interesantes sobre el motivo y las circunstancias que habrían llevado a nuestro autor a componer su traducción y comentario; además, esta epístola y el personaje en ella mencionado, como veremos luego, son algunos de los escasos indicios de que disponemos para tratar de arrojar luz sobre la personalidad de nuestro escurridizo personaje.

En lo referente a su trabajo, por tanto, estamos ante una traducción y comentario parciales de la obra, porque, aunque a veces se ha planteado la posibilidad de que se trate de una obra incompleta —sobre todo, porque, de los 27 temas que, según él mismo señala en el cap. 7^o, se tocarían en el *Timeo*, en realidad sólo aborda los 13 primeros (a saber, I. la génesis del mundo; II. el origen del alma; III. el ritmo o la armonía; IV. los números; V. las estrellas fijas y errantes; VI. el cielo; VII. los cuatro tipos de seres vivos [los celestes, los que vuelan, los que nadan y los que habitan la tierra]; VIII. el nacimiento del género humano; IX. las razones por las que algunos hombres son sabios y otros necios; X. la vista; XI. los sueños; XII. elogio de la vista; y XIII. la materia)—, la crítica, mayoritariamente, se inclina por pensar que lo que conservamos es lo que realmente escribió Calcidio. Otra cosa bien distinta es suponer las razones que le llevaron a detenerse aquí. Una pista nos la podría proporcionar el hecho de que el otro gran traductor latino del *Timeo*, Cicerón, también hizo una traducción parcial que abarcaba sólo los párrafos 27d-47b del original platónico, sección ésta con autonomía dentro del diálogo, ya que se trata del discurso pronunciado por Timeo, que debió ser la única parte que su autor se propuso traducir¹¹. Es decir, que tanto Cicerón como Calcidio bien pudieron interrumpir su trabajo en el punto en que lo hicieron por estar llevando a cabo una selección consciente, como si los temas tratados en el diálogo hasta esos lugares

¹⁰ Cf. Chalc., *Comm. 7: Nunc ordinationes libri et species reuelanda est*. Como primer tema se señala *Quaeritur primo de genitura mundi*, y como tema XXVII, *De intellegibili deo*, a lo que se añade su intención de tratar todos estos temas por orden y uno por uno: *Quorum omnium singillatim secundum ordinem libri expositio fiet*, “Todos estos temas se expondrán uno tras otro, según el orden de la obra”.

¹¹ Cf. ESCOBAR (1999) 343.

—en esencia, entre otros, el origen del mundo, la naturaleza del tiempo, el alma universal y el alma humana, su creación por el Demiurgo, etc.— fueran los que realmente interesaban al público romano. Asimismo, en el caso de Calcidio, el carácter voluntario de esta interrupción vendría avalado porque el comentario termina en el mismo lugar que su traducción del diálogo, 53c, que, no lo olvidemos, se refiere a una de las grandes cuestiones de la filosofía antigua, la materia, su esencia y sus propiedades.

De gran importancia para tratar de arrojar algo de luz sobre nuestro autor y los motivos que le llevaron a componer su obra es la ya citada epístola dedicatoria *Osio suo Calcidius*. Por ella nos enteramos de que este Osio había concebido hacía tiempo la idea de traducir al latín el *Timeo* platónico, pero que, por humildad, decidió encomendársela al que él consideraba su otro yo, su amigo Calcidio¹².

A pesar de lo arduo de la tarea, el amigo, lejos de excusar su cumplimiento, no sólo acometió la traducción de las primeras partes del *Timeo*, sino que también las comentó, “convencido de que la reproducción de un tema oscuro sin una explicación interpretativa sería algo más oscuro que el propio original”¹³.

Al final de la carta da las razones por las que decidió hacer el trabajo no de una vez, sino por partes: “La razón para dividir el libro en partes ha

¹² Cf. Chalc., *Epist.* 8-13 WASZ. p. 5: *Conceperas animo florente omnibus studiis humanitatis excellentique ingenio tuo dignam spem prouenturi operis intemptati ad hoc tempus eiusque usum a Graecis Latio statueras mutuandum. Et quamquam ipse hoc cum facilius tum commodius facere posses, credo propter admirabilem uerecundiam, ei potius malueris iniungere quem te esse alterum iudicares*, “Tú habías concebido en tu espíritu que florecía en todos los estudios humanísticos y en tu excelente ingenio la digna esperanza de acometer una obra no intentada hasta ahora y habías decidido tomar prestado su uso de los griegos por el Lacio. Y aunque tú mismo podías hacer esto de un modo tanto más fácil cuanto más conveniente, creo que, por tu admirable humildad, has preferido encomendarlo a quien tú considerabas tu otro yo”.

¹³ Cf. Chalc., *Epist.* 6-9 WASZ. p. 6: *Primas partes Timaei Platonis aggressus non solum transtuli sed etiam partis eiusdem commentarium feci putans reconditae rei simulacrum sine interpretationis explanatione aliquanto obscurius ipso exemplo futurum*, “habiendo acometido las primeras partes del *Timeo* de Platón [...] no sólo las he traducido sino que también he hecho el comentario de las mismas, convencido de que la reproducción de un tema oscuro sin una explicación interpretativa sería algo más oscuro que el propio original”.

sido la extensión de la obra, y, al mismo tiempo, porque me parecía más prudente enviártelo como si fuera una libación para que lo saborearas poco a poco con tus oídos y tu espíritu”¹⁴.

Si creemos las palabras del autor, éste habría interrumpido voluntariamente su trabajo en una cuestión, la materia, que por su dificultad y su importancia exigía un tratamiento *in extenso* y casi por separado, a la espera, quizás, de que su patrón y amigo, Osio, revisara el trabajo ya hecho y le transmitiera su parecer tanto a favor de seguir el mismo como de detenerse donde estaba.

Siguiendo con esta hipótesis, eso sí avalada por las declaraciones del autor en su *Epístola*, es muy posible que Osio, cuando tuvo en sus manos la parte del trabajo que precisamente nos ha llegado también a nosotros, se conformara con lo ya hecho, dado que superaba ampliamente sus expectativas —pues no olvidemos que, según la *Epístola*, las pretensiones iniciales de Osio eran hacer una simple traducción al latín del *Timeo*— y habida cuenta de que la materia tratada poseía una cierta unidad y abarcaba asuntos de gran “calado”.

Evidentemente, es una mera hipótesis, pues cabría suponer también que otras circunstancias, como la muerte del propio Calcidio o de Osio, hicieran inviable acabar la ingente tarea comenzada.

Explicadas estas cuestiones iniciales que derivan de lo que materialmente la tradición manuscrita nos ha conservado de Calcidio, es el momento de plantear hipótesis sobre la personalidad de este Osio que encargó el trabajo y del autor que se atrevió a acometerlo.

En algunos manuscritos medievales que contienen la *Epístola* dedicatoria, como el *codex Escorialensis* S. III. 5 (del siglo XI), se lee *Osio episcopo Calcidius archidiaconus*¹⁵, indicación ésta que, de ser cierta, significaría un notable avance en nuestro esfuerzo por identificar y situar a nuestro autor.

¹⁴ Cf. Chalc., *Epist.* 9-11 WASZ. p. 6: *Causa uero in partes diuidendi libri fuit operis prolixitas, simul quia cautius uidebatur esse, si tamquam libamen aliquod ad degustandum auribus atque animo tuo mitterem; [...]*.

¹⁵ Anotaciones similares aparecen en el *codex Vindobonensis* 278 (s. XIII); en el *codex Bodleianus Auct. F. 3, 15* (3511), del s. XII; y en el *codex Vaticanus* 3815 (s. XI). Sobre esto, cf. WASZINK (1975) X.

De hecho, una parte de la crítica, a la que podríamos englobar dentro del campo de la “teoría tradicional”, llevando hasta sus últimas consecuencias esta anotación en latín ha identificado a este Osio con un famoso obispo de Córdoba que habría vivido entre los años 257 a 357 aprox., que además conocemos bien por haber desempeñado un papel muy relevante en los concilios de Nicea (325) y Sárdica (343), en Dacia, dedicados a la lucha contra el arrianismo, y que actuó también como defensor del futuro santo Atanasio de los ataques que le dirigieron los arrianos y el propio emperador Constantino.

Identificado el Osio de la epístola introductoria con este ilustre obispo, Calcidio resultaría ser no sólo cristiano —algo que no se deduce necesariamente de sus escritos— sino incluso miembro de la jerarquía eclesiástica, archidiácono para más señas, según el manuscrito. Además, eso nos haría situar a nuestro autor y a su obra al menos en la primera mitad del siglo IV (entre el 325 y el 350), e incluso podríamos aventurar que se trataba de un hispano.

La aparente solidez, al menos hasta hace unas pocas décadas, de esta reconstrucción de la personalidad de nuestro traductor y comentarista se ha convertido en duda más que razonable desde que Waszink, el principal editor y especialista moderno en Calcidio, la rechazó prácticamente en bloque, y los estudios posteriores, incluido el muy reciente y completo de B. Bakhouché de 2011, no han hecho sino construir una visión alternativa, muy diferente a la tradicional —y de carácter tan hipotético como la anterior—.

Desde esta nueva perspectiva Osio ya no sería el afamado obispo cordobés de la primera mitad del s. IV, sino algún personaje influyente de la corte milanesa, posiblemente un funcionario —quizás el mismo referido por Claudiano en su *In Eutropium*, sólo que aquí su nombre se escribe con *h*, *Hosius*—¹⁶. Del texto de la carta dedicatoria y del propio tenor de la obra se

¹⁶ Claud., *Carm.* 20, *In Eutrop.* II, 345: *Sed prima potestas / Eutropium praefert, Hosio subnixa secunda*, “Pero el poder pone delante a Eutropio en primer lugar, apoyado en Hosio”. Seguimos aquí la traducción de M. Castillo Bejarano (Claudiano, *Poemas*, 2 vols., introd. trad. y notas, Gredos, Madrid, 1993), quien en vol. II, p. 53, n. 59, señala que este Hosio (*sic*) era de origen español, y aunque había sido esclavo y cocinero llegó a ser *magister officiorum* en la corte de Arcadio. Debemos mencionar que este cargo correspondía a un puesto de alta responsabilidad en la administración del palacio imperial de

deduce que Calcidio debía ser un hombre de una profunda cultura, pues debía dominar perfectamente el griego y el latín, y entendía no sólo de retórica y filosofía sino también de materias científicas. Debía moverse en los ambientes neoplatónicos de la ciudad milanesa, igual que su amigo Osio¹⁷, y ciertos paralelos textuales y coincidencias entre san Ambrosio y nuestro autor¹⁸ nos llevan a suponer que pudo ser conocido de los círculos cristianos de la ciudad milanesa, por lo que la composición de la obra podría situarse más bien sobre finales del siglo IV —quizás sobre la década de 380—, antes que a comienzos del siglo V, como sugería Waszink a partir del análisis de la lengua del texto. Sobre el origen de nuestro autor, Bakhouché ha sugerido que podría tratarse de un italiano afincado en Milán y perteneciente al denominado “círculo de Milán”, constituido por un grupo de amantes del platonismo al que perteneció Ambrosio y que frecuentó el propio Agustín durante sus años de juventud en la ciudad del norte de Italia¹⁹.

Finalmente, desde esta perspectiva, la referida anotación presente en algunos manuscritos medievales no habría sido más que una “invención” o “suposición” de algún glosador o amanuense, que quizás, para hacer más aceptable a sus posibles lectores, miembros de la Iglesia todos ellos, las opiniones, muchas de ellas rayanas apenas en la ortodoxia cuando no abiertamente heterodoxas, del escritor antiguo lo “cristianizó”, convirtiéndolo en miembro de la jerarquía, aprovechando para ello la homonimia entre el Osio de la carta y el famoso obispo cordobés arriba evocado.

finales de la Antigüedad. Entre sus responsabilidades estaban las de controlar la guardia imperial, organizar las recepciones y audiencias del emperador, dirigir al personal encargado de atender a éste y gestionar todas las cuestiones internas del palacio. Sobre esto, cf. KELLY (2004).

¹⁷ Este Osio, obviamente, debía ser también una persona de gran cultura, no sólo por lo que de él dice Calcidio, *animo florente omnibus studiis humanitatis excellentique ingenio tuo*, de manera quizás algo hiperbólica, sino por el simple hecho de interesarse por una obra de la complejidad del *Timeo*.

¹⁸ Cf. COURCELLE (1973).

¹⁹ Cf. BAKHOUCHE (2011) I, 8-13.

3. El *Comentario del Timeo*: su estructura

Planteadas las principales hipótesis que existen sobre la personalidad del autor de la traducción y comentario del *Timeo*, vamos a centrar nuestra atención ahora en la obra propiamente dicha, en particular, en el comentario.

Como ya se ha dicho, el *Comentario*, que comprende 355 capítulos, se centra sólo en una parte de la propia traducción del *Timeo*, también parcial, y nos aparece dividido en dos partes: la I explica los párrafos 31 a 39 del *Timeo*; la II, los párrafos 40 a 53. Asimismo, la obra incluye varios *tractatus*, especie de excursos largos centrados en temas concretos, a saber, los démones, el destino y la materia.

La complejidad de una obra tan extensa ha llevado a los críticos a proponer distintas formas de ordenar o disponer su estructura.

WASZINK (1975) XX ss., el gran editor de Calcidio, propone dividirla en dos partes:

I. *Quae providentia dei contulerit* (caps. 8-267), es decir, la parte que se ocupa de las obras de la Providencia divina;

II. *Quae necessitas invexerit* (caps. 268-355), es decir, la parte que se ocupa de las obras de la Necesidad, que en su conjunto vienen a constituir su tratado *De silva*, sobre la materia.

También según Waszink, la primera parte se dividiría a su vez en otras dos:

1. *De constitutione mundi* (caps. 8-118), que incluye todo lo referido a la creación del mundo, con una serie de subapartados que incluyen la creación del cuerpo del mundo (caps. 8-25), la creación del alma del mundo (caps. 26-55), la armonía entre el cuerpo y el alma del mundo (caps. 56-97) —con un largo excursus sobre los astros fijos y errantes (caps. 59-91)—. Esta parte terminaría comentando *Timeo* 39e3.

2. *De statu mundi post eius constitutionem* (caps. 119-267), que comprende lo referido a la situación del mundo después de su creación, con una serie de subapartados que incluyen una suerte de prefacio (cap. 119), una sección sobre los seres inmortales (caps. 120-126) —con subsecciones referidas a los dioses visibles (las estrellas fijas, la tierra y los planetas) y a los dioses invisibles o démones (caps. 127-136)—, y otra sobre los seres

mortales (caps. 137-267) — con un cierto número de subsecciones, entre ellas la dedicada a la creación de las almas de los hombres (caps. 137-141), el excursus sobre el destino (caps. 142-190) junto con las leyes del destino (caps. 191-199) y el nacimiento del género humano (caps. 201-267)—. Esta parte terminaría comentando *Timeo* 43e.

La segunda parte, la que se ocupa de las obras de la Necesidad (caps. 268-355), es básicamente una monografía sobre el tema de la materia, en cuya estructura tenemos una paráfrasis introductoria (caps. 268-274), una amplia doxografía (caps. 275-301) — dividida entre los que creen que el alma es creada, los hebreos, y los que piensan que no —, a la que se añade la opinión del propio Calcidio (caps. 302-320) y la demostración de las opiniones del propio Calcidio (caps. 321-355), partiendo de *Timeo* 49a4-53c3.

Si nos atenemos a la estructura propuesta por Waszink, queda claro que Calcidio se interesó sobre todo por los aspectos cosmogónicos del diálogo platónico, tratando de delimitar el papel de la divinidad en la creación del mundo — pues el Demiurgo creó el cuerpo y el alma del mundo, pero cedió a los dioses secundarios (los dioses planetarios) la tarea de crear al hombre y al alma humana — y dedicando amplio espacio al segundo de los principios necesarios para la *constitutio mundi*, la materia.

Para SOMFAI (2004) 204, el eje hermenéutico en torno al cual se estructuraría el comentario es el concepto de analogía, en su opinión, el mismo principio sobre el cual estaba construido el universo del *Timeo*.

Partiendo de esto, Calcidio, en la primera parte del *Comentario*, lo que hizo fue una introducción a las cuatro disciplinas matemáticas en la medida en que eran importantes para la filosofía de Platón en general y para la cosmología del *Timeo* en particular; en la segunda, elaboró una introducción al *quadriivium* y usó las matemáticas como la vía a través de la cual el alma o el intelecto ascendía hasta alcanzar las más altas verdades filosóficas — modo éste de emplear las matemáticas que Calcidio consideraba el propio de Platón —²⁰.

Por su parte, para REYDAMS-SCHILS (2007) 316-317, quien pone de relieve el papel de Calcidio como comentarista, del que sin duda era

²⁰ Cf. SOMFAI (2004) 208.

consciente y lo tenía en alta estima, ya que emplea muy a menudo el 'yo' y el 'nosotros', la estructura del *Comentario* sería un reflejo de la división de la filosofía teórica en matemáticas, física y teología, de forma que los caps. 8 a 118 estarían dedicados a las matemáticas, los caps. 119 a 267 a la física y el resto a la teología, que Calcidio abordaría desde la perspectiva del tema de la materia. Esta división sería muy pedagógica, puesto que establecería una progresión gradual desde un conocimiento teórico básico y preliminar (proporcionado por las matemáticas y completado por la física) hasta llegar a los principios más fundamentales de la realidad (objeto ya de la teología).

Para terminar estas referencias a la estructura y contenido del *Comentario*, queremos hacernos eco de un curioso estudio, incluido por BAKHOUCHE (2011) I, 27-30, en su reciente edición y traducción de la obra calcidiana, que se refiere al buen número de citas más o menos exactas que el comentarista incluye en su comentario procedente de su propia traducción del *Timeo*.

De entre las diversas conclusiones que la autora francesa extrae de este estudio, destacamos el hecho de que estas citas demostrarían que Calcidio centró su exégesis en las grandes cuestiones que interesaban a los latinos, a saber, el origen del mundo, la naturaleza del tiempo, la creación del alma del mundo y del alma humana por el Demiurgo, y finalmente la materia.

Para cerrar estas consideraciones sobre la estructura del *Comentario* calcidiano, añadamos que en la primera parte del mismo aparecen 25 diagramas, entendidos como ayuda visual para comprender mejor las explicaciones textuales referentes a cuestiones de matemáticas y cosmología platónica²¹.

De estos diagramas, seis son de carácter aritmético y geométrico, y sirven para visualizar mejor el edificio del cuerpo del universo; tres son musicales, y sirven para representar la estructura armónica del alma, y el resto son diagramas astronómicos, incluyendo uno que recrea la creación de los círculos del alma²².

²¹ Cf. SOMFAI (2004) 208.

²² Cf. SOMFAI (2004) 208-209.

4. Las versiones y comentarios del *Timeo*

Otro aspecto que ha llamado la atención de los expertos es el lugar que ocupa Calcidio como comentarista del *Timeo* en una tradición bastante larga de comentarios sobre este diálogo platónico, tenido como uno de los más difíciles, y que, en el mundo antiguo, arranca, al parecer, con Crantor, según el testimonio de Proclo (*Comm. in Tim.* I, 76), y en la que encontramos, entre otros, a Plutarco, con su *De animae procreatione in Timaeo*, un comentario parcial, centrado en los párrafos 35a1-36b5, sobre la constitución ontológica y la división matemática del alma del mundo; Galeno, con un *Comentario a las partes médicas del Timeo*, centrado en los párrafos 76d3-80c8; Eliano, que vivió en el siglo II d. C., y que parece que comentó las partes armónico-musicales de la obra platónica, es decir, *Timeo* 67b2-c3 y 80a3-b8; Adrasto de Afrodisia, con un comentario hoy perdido sobre las partes matemáticas del diálogo, de gran importancia, que puede reconstruirse en parte gracias a la obra de Teón de Esmirna, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*. Durante el neoplatonismo, el *Timeo* fue objeto de atención privilegiada, pues las *Enéadas* II 1 y IV 1-5 de Plotino son exposiciones de partes del *Timeo*. Porfirio también elaboró un comentario hoy perdido que parece que sirvió de base a Macrobio para su comentario al *Sueño de Escipión*, y, en fin, Proclo, ya en el siglo V, también elaboró uno²³.

A esta relación, incompleta, de autores griegos que comentaron el diálogo platónico hay que añadir la de los autores latinos que, además de comentarios, elaboraron en algunos casos también traducciones, a saber, Cicerón, Calcidio, el comentario de Macrobio al *Sueño de Escipión* y la *Consolación de la Filosofía* de Boecio, que tenía un buen conocimiento de la obra, sin olvidarnos tampoco de Marciano Capella y su *De nuptiis Philologiae et Mercurii*²⁴.

De estas dos tradiciones exegéticas del *Timeo*, fue obviamente la latina, representada en particular por Calcidio, Macrobio, Marciano Capella

²³ Para esta relación de comentaristas griegos del *Timeo*, cf. FERRARI (2000) 172, n. 4; FERRARI (2001) 528; MORESCHINI (2003) IX-X.

²⁴ Cf. TAUSTE ALCOCER (1995) 64 ss.

y Boecio, la encargada de transmitir al Occidente medieval el diálogo platónico, en particular a la Escuela de Chartres, del siglo XII²⁵.

Para desarrollar la exégesis de los puntos oscuros del *Timeo* se recurrió, sobre todo en época imperial romana, a una forma literaria, el comentario textual o *hypomnemata*²⁶, surgido a partir de la práctica entre platónicos, aristotélicos y en cierto modo también entre los epicúreos de explicar de modo sistemático los textos de los maestros²⁷.

Frente a los comentarios continuos del neoplatonismo o del *corpus* aristotélico, donde el texto a comentar se citaba de principio a fin sin dejar ninguna proposición o lema —en los neoplatónicos sólo se solía citar el comienzo del fragmento original²⁸—, a comienzos de la época imperial se impone un tipo de comentario muy diferente, ya que, primero, no suele reproducirse el texto completo que se comenta y, segundo, el comentario sólo abarca aquellas partes que se consideraban de más interés. Además se hace habitual que las obras exegéticas adopten la forma de monografías temáticas dedicadas a un tema único, o bien comentarios textuales centrados en secciones del diálogo homogéneas por su contenido²⁹.

Esta modalidad de comentario parcial y especializado será la preferida de los medioplatónicos y se convirtió en una suerte de género literario consolidado³⁰, por lo que no debe extrañarnos que los tratados mencionados de Plutarco, Galeno, Eliano, Adrasto o Teón adoptaran esta forma de monografías o comentarios especializados de partes concretas del original.

A este respecto, por las características ya avanzadas del *Comentario* calcidiano, a pesar de que este debió escribirse, de hacer caso a las tesis más actuales, casi a finales del siglo IV, es decir, en una época de predominio del neoplatonismo, sin embargo siguió el modelo marcado por los comentaristas medioplatónicos de los primeros siglos de época imperial. Pues, no sólo no es un comentario exhaustivo y completo, ya que sólo abarca las

²⁵ MACÍAS VILLALOBOS (2005) 156.

²⁶ Cf. FERRARI (2000) 175.

²⁷ FERRARI (2001) 525.

²⁸ FERRARI (2000) 175-176.

²⁹ FERRARI (2000) 175-178.

³⁰ FERRARI (2000) 178.

secciones 31c a 53c del diálogo —y con lagunas, pues hay partes comprendidas entre ambas secciones que no se comentan—, sino que además incluye “monografías” de tanta entidad que han merecido estudios específicos por parte de los críticos, como las secciones dedicadas al destino (caps. 142-190), a los démones (caps. 127-136), estudiadas ambas por J. den Boeft (1970 y 1977, respectivamente), y a la materia (caps. 268-354), estudiada por J. C. M. van Winden (1965).

Además, otro punto de contacto es que los procedimientos hermenéuticos son, en mayor o menor grado, los mismos:

a) Exégesis *κατὰ λέξιν*, es decir, aclaración del sentido léxico del propio texto, pues muchas de las oscuridades del diálogo eran de naturaleza terminológica³¹. En este sentido, Calcidio en su *Comentario* da muestras frecuentes de su preocupación por aclarar términos presentes en el original griego o que son fundamentales para la materia objeto de discusión. Así, en el cap. 16, dice Calcidio: «Pero antes, puesto que es de utilidad y conveniente para nuestro tratado, explicaré qué es esto que nosotros llamamos *proporcionalidad* y los griegos *analogía*»³². En otros casos, se da la etimología de un término griego para comprender así mejor su sentido, como en cap. 132, donde se explica así el término *démones*: “son llamados démones, creo, porque son ‘daëmones’, es decir, expertos; pues los griegos llaman démones a los que son conocedores de todo”³³.

b) Exégesis *Platonem ex Platone*, es decir, resolver una duda concreta del diálogo que se comenta con otro pasaje sacado de otro diálogo del maestro. Este procedimiento se justifica por la idea de que la filosofía de Platón es en el fondo un pensamiento sistemático³⁴. Así, en el cap. 143, Calcidio define el concepto de destino según Platón y, como apoyo a su definición, da las denominaciones que le aplica en tres diálogos, *Fedro*, *Timeo* y *República*: “Por consiguiente, el destino según Platón se entiende y

³¹ FERRARI (2000) 188.

³² Chalc., *Comm.* 16, 19, 1-2 WASZ. pp. 67-68: *Sed prius, quia est e re accomodatumque tractatui, quid sit hoc quod competens appellatur a nobis, analogia uero a Graecis, explicabo.*

³³ Chalc., *Comm.* 132, 1-2 WASZ. p. 174: *daemones, opinor, tamquam daëmones dicti; daëmonas porro Graeci scios rerum omnium nuncupant.*

³⁴ FERRARI (2001) 537.

se define en un doble sentido, uno, cuando consideramos su esencia, el otro, cuando a partir de lo que hace reconocemos que existe y qué tipo de fuerza tiene. Al destino mismo lo llama en el *Fedro* 'decreto inevitable', en el *Timeo* 'leyes sobre la naturaleza del universo que el dios reveló a las almas celestiales', y en la *República* 'el discurso de Láquesis', no en un sentido dramático, sino teológico³⁵.

c) Exégesis κατὰ ζήτηματα, que consistía en desentrañar el contenido de pasajes o cuestiones concretas mediante el planteamiento de una serie de *quaestiones*³⁶. Este procedimiento lo emplea Calcidio, por ejemplo, en el cap. 34, cuando respecto a la *divisio animae* se plantea las siguientes cuestiones: "Con razón se puede uno preguntar en este punto por qué se ha llevado la división hasta el extremo de establecer siete términos, con tres intervalos en cada uno de los lados, tanto en el que está ordenado por números dobles y pares, como en el que lo está por números triples e impares; en segundo lugar, qué números hay que atribuir a las porciones [...], en tercer lugar, cuál debería ser la forma de la representación"³⁷.

d) Actualizar los conocimientos platónicos a la luz de los avances de la ciencia en la época del comentarista. En el caso del *Timeo*, esta actualización era más necesaria si cabe en el terreno de la astronomía³⁸, pues la astronomía de Platón desconocía por completo el sistema de los epiciclos y excéntricos en que se basaba la astronomía matemática de los primeros siglos de época imperial. Por ello no nos debe extrañar, como afirman algunos expertos, que Calcidio se sirviera para su obra de tratados técnicos como los de Adrasto y Teón. A modo de ejemplo, citaremos el comienzo del

³⁵ Chalc., *Comm.* 143, 5-10 WASZ. p. 182: *Fatum ergo iuxta Platonem dupliciter intelligitur et dicitur, unum, cum substantiam eius animo intuemur, alterum, cum ex his quae agit et esse id et cuius modi uim habeat recognoscimus. Idem fatum in Phaetro quidem «scitum ineuitabile», in Timaeo «leges» quas deus de «uniuersae rei natura dixerit caelestibus animis», porro in Politia «Lacheseos» appellat «orationem», non tragice sed more theologorum.*

³⁶ Cf. FERRARI (2000) 213.

³⁷ Chalc., *Comm.* 34, 20-27 WASZ. p. 83: *Quaeritur hoc loco primo quidem, cur in tantum produxerit diuisionem, ut septem constitueret limites, terna autem in utrisque lateribus interualla tam in eo, quod ex duplicibus et paribus numeris est ordinatum, quam in eo, quod ex triplicibus et imparibus, deinde, quos oporteat numeros imponere partibus [...], tertio, qualis debeat esse forma descriptionis.*

³⁸ Cf. FERRARI (2000) 214.

cap. 81 de su *Comentario*, donde se alude precisamente a los dos conceptos astronómicos básicos de la astronomía matemática de época imperial: “Y ya que hemos demostrado, en relación con los círculos excéntricos, que es falsa nuestra creencia de que el movimiento del Sol es irregular, ahora, frente a la suposición de algunos de que se mueve mediante epiciclos, probaremos del mismo modo, tras explicar la forma de los epiciclos, que lleva a cabo sus revoluciones anuales con movimientos uniformes y regulares. Se llama epiciclo a la esfera que se mueve por una determinada circunferencia”³⁹.

5. Fuentes de Calcidio

Uno de los puntos fundamentales que todos los estudiosos tratan al analizar la obra de Calcidio son sus fuentes. Conocer los autores que pudo manejar directa o indirectamente es fundamental para adscribirlo a una determinada escuela de pensamiento —pues hay cierta controversia sobre si debemos considerar a Calcidio como neoplatónico o medioplatónico—, así como para establecer su grado de originalidad, una vez analizado el modo en que las usó.

Vamos a empezar por los autores que Calcidio menciona expresamente. Si nos atenemos a este criterio, su fuente principal sería Platón, de quien, además del *Timeo*, menciona, entre otros, en el cap. 328, el *Teeteto*, 194c4-d6, cuando, para aludir a la diferente capacidad memorística de los hombres, afirma que en la mente humana hay una facultad similar a la cera; en el cap. 57, el *Fedro*, 245c5-246a2, en un largo pasaje empleado habitualmente para ilustrar la doctrina platónica del alma cósmica, donde viene a demostrar la inmortalidad del alma porque es la única que se mueve por sí misma; en el cap. 136, la *República*, 615e4-616a4, donde Platón hace que el alma de un tirano sea atormentada, tras su muerte, por unos vengadores, por lo que es evidente que una cosa es el alma y otra el demon; o en el cap. 247, *República*, 508b12-c2, donde se pone de relieve que el mundo inteligible tiene su propio Sol del que es copia el del mundo sensible; o, en fin, el caso

³⁹ Chalc., *Comm.* 81, 1-5 WASZ. p. 131: *Et quoniam solis motus intemperiem falso putari demonstrauiimus in eccentricis circulis, nunc si, ut quidam putant, per epicyclos globos fertur, nihilo minus moderatis eum gressibus temperatisque conficere annuos cursus exposita epicyclorum forma docebimus. Epicyclus dicitur globus qui per aliquem circulum fertur.*

del cap. 255, donde, al aludir a la voz de su demon interior que Sócrates escuchaba y que le advertía de aquello de lo que debía abstenerse, se refiere erróneamente al *Eutidemo* cuando la cita proviene en realidad del *Téages*, 128d2-7.

De Aristóteles, al que menciona al menos en 23 ocasiones, pero nunca expresamente ninguna de sus obras, cita o parafrasea pasajes de, entre otras, la *Física*, la *Metafísica*, *Del alma*, *La generación de los animales*, *Las partes de los animales*, *Del sueño*, etc.

Entre los autores de lengua griega que cita cabe destacar a Filón, del que se hace mención expresa en el cap. 278 a propósito del hecho de que éste creía que el cielo y la tierra, que Dios creó antes que las demás cosas, eran sustancias inmateriales e inteligibles, ideas y modelos de la tierra y del firmamento, contenido éste que podría proceder de su *De opificio mundi* 1. Además hay algunos *loci paralleli* que remiten a la obra del platónico judío.

Especialmente interesante es la cita expresa que hace de autores cristianos y textos bíblicos, pues podría servirnos de demostración del supuesto cristianismo de Calcidio.

A este respecto, sólo menciona una vez a Orígenes, en el cap. 276, en un pasaje donde se recogen varias versiones de la misma frase del *Génesis* provenientes de los LXX, Áquila y Símaco, que, según la crítica, provendría de su *Comentario al Génesis*.

En lo que a textos bíblicos se refiere, sólo se citan expresamente pasajes del Antiguo Testamento, en concreto: del *Génesis*, *Proverbios* y *Eclesiástico*, todos ellos en el ya aludido cap. 276, aunque es mayor el número de pasajes bíblicos que cita o parafrasea sin indicar el texto de procedencia. Así, a veces se alude al contenido de las doctrinas veterotestamentarias con el generico “los hebreos”, como cuando en cap. 130 cita un pasaje de *Gén.* 1, 16 sobre el hecho de que Dios, que organizó el mundo, dio al Sol el encargo de regir el día y a la Luna el de velar por la noche⁴⁰.

⁴⁰ Chalc., *Comm.* 130, 23, 1-2 WASZ. pp. 172-173: *Cui quidem rei Hebraeorum quoque sententia concinit, qui perhibent exornatorem mundi deum mandasse prouinciam “soli quidem, ut diem regeret, lunae uero, ut noctem tueretur”, [...], “Con esto coincide también la opinión de los hebreos, quienes afirman que Dios, que organizó el mundo, dio al Sol el encargo de regir el día, y a la Luna de velar por la noche”*.

Respecto a este uso de los textos bíblicos, de un lado, en ciertos casos la crítica ha sugerido que las referencias a los hebreos en el *Comentario* de Calcidio podrían provenir no directamente de la Escritura, sino del mencionado *Comentario al Génesis* de Orígenes o de Filón⁴¹; asimismo, para BAKHOUCHE (2011) I, 40, el empleo de materiales de la tradición judeo-cristiana en un comentario filosófico es un caso raro, puesto que, cuando autores cristianos como Clemente de Alejandría u Orígenes, también imbuidos de platonismo, solían incluir estos materiales lo hacían en comentarios concebidos desde una perspectiva más bien teológica.

En fin, aunque de este uso de los textos bíblicos y del *Comentario al Génesis* de Orígenes no se deduce necesariamente que Calcidio fuera cristiano, la mayor parte de la crítica está de acuerdo en considerarlo como uno de ellos, aunque con ciertas dudas sobre su ortodoxia.

Entre sus fuentes latinas, menciona expresamente a Cicerón en dos ocasiones, una en el cap. 27, donde atribuye al Arpinate la creación del término *essentia*, como ya hicieron Séneca (*Epist.* 58, 6) y Sidonio Apolinar (*Carm. XIV epist. dedicat.* 233, 9), y en el cap. 266, donde incluye una cita directa de *Cluenc.* 5, 13, aunque evidentemente no es preciso que lo cite para suponer que lo utilizó con frecuencia, pues éste formaba parte del *background* intelectual de nuestro autor. Sin embargo, no parece que usara su traducción del *Timeo*, no porque no la conociera, sino porque, al tratarse de una traducción parcial e inserta en una obra que quedó en mero esbozo, no la tuvo en cuenta (cf. MORESCHINI [2003] VIII, n. 2)⁴².

Más complejo, y decisivo, si cabe en la cuestión de las fuentes calcidianas son aquellos autores que pudo manejar aunque sin citarlos —algo, por otra parte, habitual entre los autores antiguos—.

A este respecto, aunque hay cierto consenso en considerar que el comentario calcidiano es ecléctico en la cuestión de las fuentes —así, por ejemplo, se invoca la influencia de Teón de Esmirna y Adrasto para las

⁴¹ Cf. RUNIA (1993) 281-290 y BAKHOUCHE (2011) I, 40.

⁴² BAKHOUCHE (2011) I, 124 es concluyente a este respecto: “Les études comparatives des deux versions n'aboutissent jamais à une conjonction de traduction”. Aunque la autora francesa no entra a valorar los motivos que pudieron llevar a Calcidio a no servirse de la traducción ciceroniana.

partes matemáticas, de *Sobre el destino* del Pseudo-Plutarco y *Sobre la naturaleza humana* de Nemesio para su tratado del destino, amén de otros autores como Platón, Aristóteles, los estoicos, Numenio (este sobre todo para la parte de la materia) o Albino—, no faltan los autores que apuestan por una fuente única, o al menos principal, para todo el *Comentario*. En su momento Switalski se inclinó por Posidonio y más recientemente Waszink lo hace por Porfirio. En este caso, Calcidio se habría servido de su hoy perdido *Comentario del Timeo*, de donde habría sacado todo el cúmulo de doctrinas que la crítica ha venido considerando de origen medioplatónico.

La tesis porfiriana, de ser cierta, resolvería uno de los grandes problemas de la filosofía de Calcidio, su aparente anacronismo, ya que viviendo en el siglo IV, en plena época del dominio del neoplatonismo, se habría servido de obras y autores de al menos siglo y medio anteriores. Asimismo, en favor de la tesis porfiriana, tendríamos el hecho de que su anticristianismo no fue óbice para que fuera utilizado e influyera en autores cristianos como Mario Victorino, el filósofo cristiano más notable del s. IV, amén de san Ambrosio y san Agustín, por lo que también Calcidio podría haberlo empleado.

Sin embargo, la crítica ha presentado algunas objeciones a la tesis de Porfirio y su *Comentario al Timeo* como fuente principal de Calcidio. Resumiendo mucho la cuestión, podríamos decir que no sólo son pocos los datos objetivos que demostrarían la presenciamiento real de Porfirio en Calcidio — apenas un par de doctrinas porfirianas con seguridad, una, según la cual las almas culpables no se reencarnarían en el cuerpo de un animal, sino en la de un hombre aún más bestial (cap. 148); otra, según la cual el movimiento desordenado de la materia dentro del receptáculo no significa que ésta en sí esté sujeta a la inestabilidad, sino sólo los cuerpos que proceden de la imposición de la forma sobre ella (cap. 301)—, sino que ninguna de las supuestas dependencias de Porfirio sugeridas por Waszink suponen ninguna semejanza verbal o doctrinal.

Como conclusión al estudio llevado a cabo respecto a las fuentes, digamos que los intentos por descubrir una fuente primera o principal, si no única, de la que procedería la mayor parte del comentario de Calcidio se basan en considerar que éste sería un mero compilador, con poca autonomía e inteligencia para despegarse lo más mínimo de él.

Pero la dificultad, cuando no la abierta imposibilidad, de encontrar esa fuente única, y la constatación más o menos objetiva de que con claridad se pueden señalar varias fuentes para partes concretas del comentario (Platón, Aristóteles, algunos estoicos, Numenio, Adrasto, Teón, Pseudo-Plutarco, entre otros) nos lleva a apoyar la idea, sugerida ya por algunos investigadores, de que nos encontramos ante una obra ecléctica, construida no a partir de la copia fiel de una única fuente, sino fruto de una labor paciente de selección de un cierto número de autores y obras, no exclusivamente platónicas, aun cuando parece que adquirió una deuda importante con el medioplatonismo.

Respecto a la cuestión de su supuesto cristianismo, retomando lo dicho más arriba, aunque de su obra no se deduce necesariamente que profesara la fe cristiana, su particular uso de las citas bíblicas y de Orígenes, nos permiten hablar de un autor que profesaba como mucho una ortodoxia liviana o que, al menos, actuaba con bastante libertad, como si no le preocupara excesivamente el tema del dogma y la ortodoxia.

6. Las doctrinas del *Comentario de Calcidio*

La dificultad para obtener resultados concluyentes del análisis de las fuentes hace obligado repasar los contenidos propiamente filosóficos del *Comentario*, como casi el último recurso para tratar de adscribir a nuestro autor a una escuela de pensamiento concreta y determinar, en la medida de lo posible, aquellas ideas que por no encontrarse en otros autores podrían pasar como aportaciones originales suyas, aspecto éste —el de la originalidad— del que no pocos autores dudan⁴³.

A este respecto, uno de los argumentos más utilizados por la crítica para catalogar a Calcidio como medioplatónico es la llamada “Teología de los tres principios”, a saber, Dios, la forma o las ideas y la materia, teoría que era típica de los filósofos de los siglos I y II, como Ario Dídimio, Alcínoo y Apuleyo⁴⁴.

En cuanto a la caracterización de Dios, el primer principio, para Calcidio es el sumo bien, que posee plena perfección y no necesita de la

⁴³ Cf. DILLON (1996) 405.

⁴⁴ Cf. MORESCHINI (2003) XLVII.

unión con nadie (cap. 176). Como uno de los principios esenciales del mundo, es anterior al tiempo y, por tanto, eterno (cap. 23).

Además de sumo bien y perfección plena, Dios es artífice e inteligible (cap. 137), capaz de conocerlo todo (cap. 138) según su propia naturaleza (cap. 162). Calcidio, haciéndose eco de una idea propia de los estoicos, presenta a la mente divina penetrando enteramente a la materia y moldeándola por completo (cap. 269).

El Dios de Calcidio, en contra de lo esperado en un cristiano, es un Dios no personal, que “puesto que posee una divinidad plena y perfecta, no es presa ni de la tristeza ni del placer” (cap. 133)⁴⁵.

Asimismo, en Calcidio, Dios es supremo rector de todo lo que existe y del propio mundo (cap. 176). Por debajo de él, en segundo lugar, se encuentra la providencia, identificada con el *voũς* de los griegos, esencia inteligible que imita la bondad de Dios a la cual los hombres llaman providencia no porque prevea los acontecimientos futuros, sino “porque lo propio de la mente divina es comprender, que es la acción propia del intelecto”⁴⁶. Según la crítica, la fuente principal de esta teología sería el medioplatónico Numenio⁴⁷.

Del carácter inteligible de la divinidad se deducen dos consecuencias fundamentales: las ideas, el segundo principio de la teología medioplatónica, que sirven de modelo al Demiurgo para modelar la realidad sensible (cap. 304), son los pensamientos de Dios, como afirma en el cap. 330: “la idea, que es el eterno intelecto del dios eterno”⁴⁸, cita ésta de gran importancia, ya que subraya el carácter eterno tanto de Dios como de las ideas. La segunda consecuencia es que el carácter inteligible de Dios no presupone que podamos conocer cómo es Dios efectivamente. Por eso se dice de él que

⁴⁵ Chalc., *Comm.* 133, 2-3 WASZ. p. 175: *solus quippe deus, utpote plenae perfectaeque diuinitatis, neque tristitia neque uoluptate contingitur.*

⁴⁶ Chalc., *Comm.* 176, 3-7 WASZ. p. 205: *Hanc igitur dei uoluntatem, [...] prouidentiam homines uocant, non, ut plerique aestimant, ideo dictam, quia praecurrit in uidendo atque intelligendo prouentus futuros, sed quia proprium diuinae mentis intellegere, qui est proprius mentis actus.*

⁴⁷ MORESCHINI (2003) LII.

⁴⁸ Chalc., *Comm.* 330, 24, 1 WASZ. pp. 324-325: *nimirum ideam, quae intellectus dei aeterni est aeternus.*

es “mejor que cualquier estimación y comprensión” (cap. 176), así como que es “sumo e inefable” (cap. 188).

El segundo gran principio, la materia, recibió de parte de Calcidio un tratamiento mucho más amplio y complejo que el de Dios.

Por lo pronto, Platón nunca concibió la idea de 'materia' propiamente dicha, aunque elaboró dos conceptos que luego se identificaron con el concepto aristotélico de 'materia': la $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, que supondría considerar la materia como espacio vacío, y el Caos. La relación entre ambos se basaría en considerar al Caos como una imagen del espacio, por lo que espacio y Caos serían dos términos que representarían la misma realidad⁴⁹.

A su vez, la $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ aristotélica es continuación de la $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ platónica, sólo que ésta se ha convertido ya en un concepto puramente mental. A ello habría que unir el concepto estoico de materia, concebida como corpórea y sin cualidades.

En Calcidio, la 'materia', denominada *silva*, calco empleado por nuestro autor a partir del griego $\acute{\upsilon}\lambda\eta$, en vez del más habitual *materia*, parte de un rechazo a la corporeidad de la materia de los estoicos. Además, trató de combinar los dos conceptos de materia atribuidos a Platón de una manera original, al considerar que el espacio y el Caos eran dos estadios en la evolución de la materia, siendo el primero la materia propiamente dicha. Asimismo, elaboró el concepto de espacio al modo aristotélico, identificando el espacio con la $\acute{\upsilon}\lambda\eta$, por lo que tiene un carácter meramente potencial⁵⁰.

En cuanto a la caracterización concreta de la materia en Calcidio, ésta es sustancia principal y sustrato primero del cuerpo (cap. 316), carente de cualquier cualidad, forma, cantidad o figura, por lo que en esto coincide con el concepto estoico. Sin embargo, en contraposición a éstos, considera que la materia no es ni corpórea ni incorpórea, “sino que en potencia es y no es un cuerpo” (cap. 320)⁵¹. Como uno de los principios constitutivos del mundo es

⁴⁹ Cf. VAN WINDEN (1965) 243.

⁵⁰ VAN WINDEN (1965) 244.

⁵¹ Chalc., *Comm.* 320, 12-13 WASZ. p. 316: *sed possibilitate corpus et item possibilitate non corpus.*

eterna, “puesto que es el principio y el origen de las cosas” (cap. 312)⁵²; también es infinita, “en el sentido de que, antes de ser adornada y mientras aún era materia, no estuvo rodeada por un límite” (cap. 312)⁵³. Asimismo, al carecer de forma y cualidad, no es inteligible, sino que se la conoce “con la opinión más que con la certeza de la inteligencia” (cap. 347)⁵⁴.

En la doctrina calcidiana de la materia es esencial el concepto de la materia como 'receptáculo', que viene a coincidir básicamente con el de sustrato y que se complementa con el de la materia como 'nodriza': “A ella la llama ‘receptáculo’ de estas cosas, puesto que las formas generadas no surgen del seno de la materia, como piensan los estoicos, sino que salen a su encuentro desde fuera, como los moldes en la cera; la llama ‘nodriza’, por el hecho de que, por así decir, porta sobre sus hombros lo que ha sido engendrado por otros, puesto que la materia no les proporciona nada más que un sustrato” (cap. 321)⁵⁵.

Asimismo, como afirma en 352, en lo que al movimiento se refiere, hay que distinguir dos momentos en la materia; cuando aún no ha asumido las cualidades y después de haberlas asumido. En el primer momento, el movimiento de la materia se debía a los cuerpos acogidos en su seno, por lo que era un movimiento ajeno a ella, cuya confusión y desorden se veía favorecido por el hecho de que la propia materia tampoco les ofrecía una base estable y segura.

El tercer principio de la teología medioplatónica es la forma, que se identifica en parte con las ideas.

En cap. 272, Calcidio habla de dos “formas”, una superior, la “forma inteligible”, que moldea la materia informe y sin cualidad, para que así exista el mundo. De la combinación de materia y forma proceden los cuatro

⁵² Chalc., *Comm.* 312, 11 WASZ. p. 311: *quando sit arx et origo rerum.*

⁵³ Chalc., *Comm.* 312, 1-2 WASZ. p. 312: *uelut nondum ante exornationem dumque adhuc silua est fine circumdatam.*

⁵⁴ Chalc., *Comm.* 347, 15-16 WASZ. p. 338: *opinionem potius quam intellectu certo comprehendendi.*

⁵⁵ Chalc., *Comm.* 321, 6-9 WASZ. p. 317: *Quam quidem “receptaculum” eorum appellat, quia non ex gremio siluae generatae species florescunt, ut putant Stoici, sed extrinsecus obueniunt ut in cera signacula, “nutriculam” uero ideo quod alienos fetus uelut propriis humeris uehat; quippe nihil his praebet amplius praeter subiectionem.*

elementos puros e inteligibles; por fin, de la combinación de estos últimos, que son una segunda clase de “forma”, con la materia provienen los cuatro elementos sensibles, fuego, agua, tierra y aire.

Las ideas propiamente dichas serían “el fuego puro y las demás formas puras e inteligibles de la sustancia”⁵⁶, que, además, son modelos de los cuerpos. Sería ésta una innovación de Calcidio⁵⁷, que, según GERSCH (1986) 453, n. 150, podría proceder de una doctrina de Aristóteles (*Met. A*, 6 988a 7-14), donde éste toma el uno como la forma más alta y la díada indefinida como la materia, mientras las ideas-números desempeñan el papel de los cuatro elementos.

No obstante, la idea de las dos formas se presenta también de otro modo. En cap. 337, Calcidio afirma que la forma principal es el modelo de las cosas, el cual presenta una doble forma: la que adorna la materia y otra forma, a semejanza de la cual se hizo aquella forma que ha sido concedida a la materia: “Y la forma que se aplica a la materia es realmente la segunda, mientras que la primera es aquella a semejanza de la cual se ha hecho esta segunda”⁵⁸.

En cap. 338 se dice de la forma primera que ni posee cualidad ni carece de ella, así como que ni tiene forma ni carece de ella. Finalmente, la forma primera “que es la idea, se define como sustancia que carece de cuerpo, color y figura, imposible de tocar, que sin embargo se puede comprender con la inteligencia y la razón y que es causa de todo aquello cuya semejanza deriva de ella”⁵⁹.

Estas consideraciones, de carácter teológico, sobre los tres principios constitutivos del mundo es quizás lo más relevante de la filosofía de Calcidio. No obstante, aunque sea de una manera mucho más breve, vamos a repasar otros aspectos importantes de su filosofía.

⁵⁶ Chalc., *Comm.* 272, 14-15 WASZ. p. 276: *Ignis porro purus et ceterae sinceræ intelligibilesque substantiæ species sunt exemplaria corporum, ideæ cognominatæ.*

⁵⁷ MORESCHINI (2003) LVI.

⁵⁸ Chalc., *Comm.* 337, 17-18 WASZ. p. 330: *Et est imposita quidem siluæ species secunda, prima uero illa, ad cuius hæc secunda similitudinem facta est.*

⁵⁹ Chalc., *Comm.* 339, 11-14 Wasz. p. 332: *Primaria species, quæ idea est, substantia definitur carens corpore colore figura, sine tactu, intellectu tamen cum ratione comprehendenda causaque omnium quæ ex se similitudinem mutantur.*

En el aspecto cosmológico, dos cuestiones llaman nuestra atención: la creación del mundo y la creación del alma del mundo.

Respecto a la génesis del mundo, sus ideas son las de la mayoría de los platónicos, siendo el cap. 23 uno de los más importantes para entender este punto.

Así, el mundo es corpóreo e indisoluble y, sobre todo, es obra de Dios. A diferencia de las obras de la naturaleza, que están sometidas al tiempo y a la muerte, las obras divinas carecen de cualquier indicación precisa de cuándo comenzaron a existir; sólo consta la causa por la que empezaron a existir, puesto que nada fue creado por Dios sin una causa. Como la divinidad es anterior al tiempo y eterna, sus causas son también anteriores al tiempo y, por supuesto, eternas. De lo cual se concluye que cualquier obra de Dios no es temporal ni está sometida a la ley del tiempo, por lo que tampoco sufren las enfermedades o la muerte, y su génesis se debe a una causa, no al tiempo.

Evidentemente, la divinidad, para modelar el mundo sensible, siguió el modelo que tenía en su mente y que está constituido por las ideas. Pero como el mundo de las ideas se constituyó por la eternidad, también el mundo sensible se constituyó en un único y mismo momento por siempre (cap. 105). Como puede verse, en esta versión de la creación del cosmos no tiene ningún papel la *creatio ex nihilo* de los cristianos.

Respecto a la teoría del alma cósmica, igual que el cuerpo del mundo, el alma cósmica es obra de la divinidad (cap. 26), lo cual no contradice la teoría platónica que afirma que es eterna (*Fedro* 245c), sino que supone considerarla ontológicamente inferior a Dios, es decir, que se halla sometida a éste. En la escala ontológica de los seres, descrita en cap. 188, ocupa el tercer lugar, detrás del sumo dios y de su providencia, siendo denominada “segunda mente e intelecto” y actuando como una suerte de “guardián de la ley eterna”. Como esta ley eterna es el propio destino (cap. 189), al ser guardián de la misma se identifica con él, por lo que el alma del mundo es el destino considerado como sustancia, así como la orden dada a ésta para dirigir todas las cosas (cap. 152).

Sobre su composición, en cap. 27 afirma que se trata de un tercer tipo de sustancia, conformada por la mezcla de la esencia indivisible (de la que

están constituidas las cosas eternas e inmateriales) y de la divisible (de la que están constituidos los entes materiales).

En cuanto a su función, como en el caso de las almas individuales, el alma cósmica tiene como papel el de vivificar el cuerpo del mundo, por todo el cual ésta se extiende (cap. 99).

En estas ideas la crítica ha visto la huella de Plutarco y Numenio⁶⁰.

Junto al alma cósmica tenemos el alma humana, a la que dedica los caps. 221 a 235, y que define como una sustancia desprovista de cuerpo, que se mueve a sí misma y que es racional⁶¹. En este tema, según MORESCHINI (2003) LXVII, también Calcidio sigue el tratamiento habitual dentro del platonismo.

En su caracterización del alma, Calcidio rechaza el concepto estoico de un alma material, abogando por considerarla un elemento incorpóreo, una facultad y una potencia carente de cuerpo (cap. 221).

A partir del concepto de alma de los peripatéticos, se puede concluir que es incorpórea, inteligible y que es acogida por un cuerpo, del cual es su ser en acto. Además, carece de cantidad, de forma y no es divisible, aunque, como en el alma cósmica, admite un tipo particular de división que distinga entre sus diferentes facultades (cap. 223).

Asimismo, el alma es anterior a cualquier cuerpo, y por poseer su propia esencia antes de su unión con el cuerpo, cuando los seres vivos mueren, se separa del cuerpo sin perjuicio para su carácter imperecedero, puesto que está dotada de movimiento eterno. Además, el alma se divide en una facultad racional y otra de la que dependen los instintos, que se subdivide en ira y deseo, que se reparten los miembros del cuerpo como si fueran órganos (cap. 225).

De estas facultades, la racional es la superior, mientras que las de la ira y el deseo deben someterse a la razón (cap. 229). Cada una de estas facultades tiene su asiento en un órgano: así, la facultad racional ocupa la cabeza, redonda a semejanza del mundo (cap. 231); las partes del alma que son de inferior categoría se asientan en el corazón (cap. 232). La primera

⁶⁰ Cf. MORESCHINI (2003) LX-LXIV.

⁶¹ Chalc., *Comm.* 226, 8-9 WASZ. p. 241: *Est igitur anima iuxta Platonem substantia carens corpore semet ipsam mouens rationabilis.*

facultad es exclusiva de los seres racionales; la segunda, en cambio, es compartida por todos los seres dotados de vida.

Finalmente, en la distribución de las partes del alma por el cuerpo humano se observa una similitud con la disposición del cuerpo del mundo, lo cual implica reconocer una relación entre el macrocosmos y el microcosmos. A partir de esta relación, en el hombre hay una parte regia, otra situada en medio y otra en la parte más baja. La superior es la que gobierna (el alma), la de en medio actúa (su fuerza vital situada en el pecho), la más baja es dividida y gobernada (lo situado en la ingle y más abajo) (cap. 232).

En cuanto a la creación del alma, afirma que la parte racional fue obra del sumo dios artífice, mientras que las demás partes carentes de razón y mortales fueron concedidas al hombre por las divinidades inferiores (cap. 137).

En fin, Calcidio admite, como los platónicos en general, la transmigración de las almas, según la siguiente lógica: cuando el alma no ha sido capaz de resistirse a las pasiones, al vicio y al libertinaje, en su segundo nacimiento se reencarnará en una mujer; pero si aún así sigue sin corregirse, acabará encarnándose en seres de naturaleza inferior. Pero, precisa Calcidio, eso no significa que Platón crea que el hombre pueda encarnarse en el alma de animales: “Pero Platón no cree que un alma racional adopte el semblante y la cara de un ser vivo desprovisto de razón, sino que, puesto que el cuerpo se acerca a los más abyectos de los vicios, la reencarnación se embrutece por el aumento de los vicios del alma según las costumbres de su vida anterior” (cap. 198)⁶². Aquí nuestro autor se equivoca, puesto que esta teoría no es platónica, sino de Porfirio, quien en su *De regressu animae* habría negado que las almas pudieran pasar a cuerpos de animales, y habría defendido que el texto platónico que describe tal paso (*Timeo* 42a-c) debía entenderse como una metáfora para explicar el embrutecimiento del hombre, que se convertiría en tal o cual fiera⁶³.

⁶² Chalc., *Comm.* 198, 4-6 WASZ. p. 219: *Sed Plato non putat rationabilem animam uultum atque os ratione carentis animalis induere, sed ad uitiorum reliquias accedente corpore incorporationem auctis animae uitiiis efferari ex instituto uitae prioris.*

⁶³ Cf. MORESCHINI (2003) 739, n. 472 y WASZINK, ad locum.

Otro punto fundamental de la filosofía calcidiana es la doctrina de los démones que, como ya se ha dicho, es un pequeño *tractatus* que ocupa los caps. 127 a 136.

Para él, “un demon es un ser vivo racional, inmortal, sometido a las pasiones, etéreo, que cuida de los hombres” (cap. 135)⁶⁴, definición muy similar a la que ofrece Apuleyo en el cap. 13 de su *Del dios de Sócrates*⁶⁵, que ha llevado a la crítica a considerar que éste es uno de los elementos que Calcidio tomó del medioplatonismo.

Partiendo de que hay una raza de seres divinos e inmortales que habita el cielo y los astros y otra de seres mortales y temporales, sometidos a las pasiones, que habita la tierra, entre ambas debe existir una raza intermedia que participe tanto de la naturaleza celestial como de la terrenal, que sea inmortal y sometida a las pasiones. Esa raza es la de los démones (cap. 131).

De esa caracterización, un aspecto fundamental es que el hecho de ser seres sensibles y sometidos a las pasiones, algo que les asemeja a los seres humanos, es lo que les lleva a velar y cuidar de nosotros. Según DEN BOEFT (1977) 27, este punto lo habría tomado Calcidio del medioplatónico Máximo de Tiro.

Además de habitar el lugar intermedio del cosmos, también desempeñan una función de intermediarios: son intérpretes de lo que es útil para nosotros, comunican a Dios nuestros ruegos y dan a conocer a los hombres la voluntad de Dios; le informan de nuestras necesidades y nos aportan la ayuda divina (cap. 132).

Una de las aportaciones de Calcidio a la doctrina demonológica es su intento de sincretizar la demonología pagana con la doctrina cristiana. Desde esta perspectiva, distinguió dos tipos de démones, buenos y malos, igual que hay ángeles servidores de Dios y otros al servicio de la “potencia enemiga” (cap. 133). Los démones buenos son los démones del

⁶⁴ Chalc., *Comm.* 135, 16-18 Wasz. p. 175: “*Daemon est animal rationabile immortale patibile aethereum diligentiam hominibus impertiens*”.

⁶⁵ Apul., *Socr.* 13: *Quippe, ut fine comprehendam, daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aeria, tempore aeterna*.

éter y del aire (cap. 134), mientras que los malvados, aunque Calcidio no lo diga expresamente, están compuestos de materia acuosa (cap. 135).

Según Calcidio, Platón no estaría de acuerdo con la mayoría de los platónicos, que consideran que los démones son almas descarnadas, de modo que las almas de los buenos serían los démones del éter y las de los malvados los démones malignos. Sin embargo, Platón sí admite que algunos hombres que han llevado una vida excelente durante tres encarnaciones son convertidos en démones del aire y del éter como premio por su virtud (cap. 136).

Evidentemente, el punto de partida de la teoría demonológica de nuestro autor es el *Epínomis*, en concreto en su epígrafe 981c5-8.

Otro de los puntos de las doctrinas de Calcidio donde se ha señalado con más insistencia la presencia del medioplatonismo es en su concepción del destino, objeto, éste también, de un *tractatus* que abarca los caps. 142 a 190. Además, se trata de una de las cuestiones donde parecen estar más claras las fuentes, a saber, los tratados *Del destino* del Pseudo-Plutarco y *Sobre la naturaleza humana* de Nemesio, sin olvidar ciertos puntos de contacto con un vulgarizador de contenidos medioplatónicos como Máximo de Tiro.

El *tractatus* calcidiano sobre el destino se divide en tres partes principales: los fundamentos de la doctrina platónica sobre el destino (caps. 143-159), refutación de los argumentos estoicos (160-175) y exposición renovada de la doctrina platónica del destino (176-190)⁶⁶.

Al medioplatonismo la doctrina del destino le interesaba porque trataba de construir una doctrina nueva, diferente de las doctrinas estoicas de la providencia y del destino, que compatibilizara la libertad del hombre con la voluntad de la divinidad, manifestada a través de la providencia y del destino⁶⁷.

Por lo pronto, para Calcidio, la providencia, que en la escala ontológica de los seres quedaba en segundo lugar por debajo del dios supremo (cap. 176), está por encima del destino, que ocupa el tercer lugar (cap. 177) y

⁶⁶ DEN BOEFT (1970) 4.

⁶⁷ MORESCHINI (2003) LXIX.

que se define como una “ley divina promulgada por la sabia armonía de la inteligencia para el gobierno de todas las cosas” (cap. 177)⁶⁸.

Todo está sometido al destino, pero éste no indica si se va a conseguir tal o cual cosa, sino que funciona según el principio de causa-consecuencia: “si sucede esto, a continuación vendrá aquello” (cap. 152). Esto significa que está en nuestro poder lo que antecede y en poder del destino lo que sigue.

Para entender cómo funciona el destino se le puede comparar con la ley que rige la vida humana. Ésta castiga con la muerte al traidor, pero no convierte a alguien en traidor. Es éste el que actúa así por propia decisión y la ley lo que establece, en este caso, son los castigos debido a esa actuación (cap. 179). Por eso la ley humana es la mejor demostración de que existe la libertad y el libre albedrío en el hombre, cuyo asiento radica en el alma humana, la cual es libre y actúa de acuerdo con su propia voluntad (cap. 180).

Frente a los que consideran que la adivinación demuestra que todo está dispuesto de antemano y que esa disposición es el destino, Calcidio afirma que la adivinación suele afectar a los hechos inseguros y contingentes, no a los ciertos y sometidos a necesidad, lo cual demuestra que la necesidad no desempeña un papel relevante en la misma. Además parangona la adivinación con una actividad de previsión racional de la suerte futura, basada en la observación y la ciencia (cap. 185). Y sobre el posible conocimiento previo de la divinidad de los acontecimientos futuros, sostiene que ésta conoce cada cosa según su naturaleza: lo necesario como necesario y lo contingente como contingente (cap. 162). Y como el resultado de lo contingente es ambiguo, se deduce que la divinidad desconoce la decisión de nuestro libre albedrío⁶⁹.

La conclusión que se extrae de todo esto, según Calcidio, es que “la única explicación verdadera y opinión cierta y consistente es la que sostiene que algunas cosas se producen por obra del destino, pero que otras pro-

⁶⁸ Chalc., *Comm.* 177, 1-2 WASZ. p. 206: *lex diuina promulgata intellegentiae sapienti modulamine ad rerum omnium gubernationem.*

⁶⁹ MORESCHINI (2003) LXXVI.

ceden del libre albedrío y la voluntad de los hombres” (cap. 190)⁷⁰. Por ello Calcidio aparece como un auténtico defensor y adalid de la libertad y la responsabilidad moral del hombre sobre sus actos, siempre dentro de los límites establecidos por la filosofía medioplatónica.

7. Adelantando algunas conclusiones

Visto *in extenso* el contenido de la filosofía calcidiana, creemos que podemos dejar cerradas varias consideraciones al respecto.

En primer lugar, Calcidio debe adscribirse a la escuela de pensamiento medioplatónica más que al neoplatonismo del que, según todos los indicios, era contemporáneo. Este evidente anacronismo se ha tratado de explicar de distintas maneras: el habitual atraso de la cultura latina frente a la griega, y más en una época como la del siglo IV, en que hasta el conocimiento del griego deja de ser habitual en Occidente, y en un género tan especializado como el de la filosofía, que podría hacer que Calcidio lo escogiera por ser el que mejor conocía. Es posible también que la división por periodos que hoy establecemos dentro del platonismo no coincidiera exactamente con la percepción de los antiguos⁷¹.

De otro lado, parece evidente después de lo expuesto que no es factible explicar una obra de la riqueza y complejidad del *Comentario* calcidiano como fruto de la imitación, más o menos servil, de una única fuente y ni siquiera de una fuente principal, sea ésta Posidonio o Porfirio. Lo más sensato y objetivo, a nuestro parecer, es suponer que Calcidio no se comportó como un mero compilador, sino que construyó su comentario a partir de un cierto número de fuentes diversas, platónicas sobre todo, pero también aristotélicas e incluso estoicas, sin que eso signifique que se sirviera siempre de fuentes de primera mano, pues es posible que en algunas partes de su obra usara doxografías, comentarios o resúmenes, como tantas veces repite Bakhouché en su reciente estudio sobre nuestro autor.

⁷⁰ Chalc., *Comm.* 190, 14-16 WASZ. p. 214: *Sola igitur uera illa ratio est fixaque et stabilis sententia, quae docet quaedam fato fieri, alia porro ex hominum arbitrio et uoluntate proficisci.*

⁷¹ Cf. MORESCHINI (2003) XVIII ss.

Y aunque en la mayoría de los puntos de su doctrina se comporta como un fiel seguidor de los postulados platónicos, como hemos tenido ocasión de ver en la exposición precedente, no faltan en él elaboraciones más o menos personales que nos permiten concebirlo como un espíritu independiente, que algunos autores⁷², quizás exageradamente, han comparado con un Boecio, que habría sabido conjugar en su obra varias tradiciones filosóficas en relación con el *Timeo*.

Respecto a la debatida cuestión de su supuesto cristianismo, aunque, insistimos, esa condición no se deduzca necesariamente del contenido de su filosofía, más bien al contrario, parece lógico suponerlo un cristiano si es cierto que el Osio al que va dirigido la carta introductoria fue un alto funcionario de la corte de Milán, a fines del siglo IV, que habría frecuentado los círculos cristianos de la ciudad en la que san Ambrosio ejerció su influencia y magisterio.

No obstante, como cristiano su comportamiento no deja de llamar la atención, pues cuando sobre una cuestión tiene que elegir entre el planteamiento platónico y la aplicación estricta del dogma cristiano, suele optar por lo primero. A este respecto, la lista es larga: defensa de un mundo eterno ordenado por el Demiurgo antes que de una creación a partir de la nada; la aparente negación del Dios personal cristiano por un dios sumamente perfecto, que no necesita de ninguna otra cosa; la propia noción de que la divinidad no es única, sino que hay grados de divinidad: el dios supremo, los dioses inferiores (identificados con los planetas y astros en general), los demonios como dioses intermedios, lo cual es inconcebible para un cristiano e incompatible con la igualdad de las personas en la Trinidad.

Es decir, que como comentarista del *Timeo* platónico le preocupó menos la observancia estricta de la ortodoxia que la coherencia respecto a los principios de la escuela de pensamiento a la que pertenecía, un platonismo de viejo cuño que quizás concebía como un posible puente entre el paganismo y el cristianismo. Este comportamiento vendría a confirmar una vez más una fuerte personalidad e iniciativa más en la línea del pensador independiente que del compilador servil.

⁷² Cf. TAUSTE ALCOCER (1995) 99 ss.

8. Algunas consideraciones sobre el Calcidio traductor y autor literario

Hasta aquí lo más importante respecto al Calcidio filósofo. Pero no queremos cerrar nuestra exposición sin dedicar unos pocos párrafos a otras cuestiones esenciales para completar el acercamiento que llevamos a cabo aquí, lo relativo al Calcidio traductor y autor literario y algunas consideraciones sobre su pervivencia.

En el aspecto literario, a pesar de ser ignorado por los manuales de literatura clásica al uso, su *Comentario* debe considerarse como uno de los textos más significados de la literatura latina de la Antigüedad tardía⁷³.

Su estilo ha sido catalogado de rebuscado y preciosista por BAKHOUCHE (2011) 30, por lo que parece anunciar el estilo de un Marciano Capela.

En lo que se refiere a su traducción, Calcidio se mantendría más o menos en los mismos parámetros de otros autores latinos que traducen o adaptan textos filosóficos griegos: su objetivo sería no tanto trasladar al latín una versión exacta del original, como hacer una reelaboración retórica, es decir, una traducción artística, con el consiguiente perjuicio de la exactitud y la precisión⁷⁴.

A este respecto son muy útiles los estudios hechos a partir de la comparación de las traducciones de Cicerón y Calcidio del *Timeo*. Así, para BLATT (1938) 226, Calcidio sigue el griego casi palabra por palabra, lo cual estaría en consonancia con el principio de literalidad que los cristianos impusieron en el modo de afrontar la traducción —lo cual podría tomarse como una prueba más, indirecta esta vez, de su condición de cristiano—.

Por su parte, para LEMOINE (2002) 442-446, la traducción de Calcidio es más técnica y fiel que la de Cicerón, aunque advierte que son también muchos los lugares donde no sólo se aparta del texto griego, sino que en el *Comentario* ni siquiera es fiel a sí mismo en muchas de las citas que reproduce de su propia versión de la obra platónica⁷⁵, como en el cap. 99, donde da la siguiente cita de *Timeo* 36e2-3: *ex medietate usque ad extremitatem mundani corporis et inde usque ad aliam extremitatem circumfusam omni globo cor-*

⁷³ MORESCHINI (2003) LXXXI.

⁷⁴ MORESCHINI (2003) LXXXI.

⁷⁵ LEMOINE (2002) 446-448.

poris operuisse universum eius ambitum, cuando el texto de la traducción dice: *ast illa complectens caeli ultima circumfusaque eidem exteriore complexu operiensque ambitu suo*⁷⁶.

De su estudio, LEMOINE (2002) 448-449 concluye que traducción y comentario en Calcidio mantienen un estatus muy diferente: su traducción incluye respecto al original griego aclaraciones, modificaciones para que se comprenda mejor el sentido literal del texto; en cambio, en el comentario las explicaciones son lo más importante para dilucidar el pensamiento de Platón. Esto hace que las citas de su propia traducción incorporadas en el comentario se adapten o se simplifiquen según lo requiera la exposición en éste: “Le commentaire n’entoure pas le texte, c’est celui-ci qui se coule dans l’exposition”.

Para BAKHOUCHE (2011) I, 107-111, en su traducción del *Timeo*, son constatables partes donde la versión calcidiana es muy cuidada y cercana al original griego, frente a otras más descuidadas y cargadas de errores. En su opinión, esto podría explicarse porque las partes del diálogo destinadas a ser comentadas son traducidas con más rigor que las demás.

Por su parte, son muy interesantes las conclusiones que PONCELET (1950) extrae de la detenida comparación que hace de la traducción de Calcidio y Cicerón del mismo pasaje de Platón, *Fedro* 245c-246a, el primero, en el cap. 61 y, fundamentalmente, en el 57 de su *Comentario*, mientras que el segundo incluyó esta traducción primero en *Rep.* VI, 27-28 y luego la reprodujo, sin cambio alguno, en *Tusc.* I, 53-54.

Tras dicha comparación concluye que las diferencias que se perciben en la lengua y el estilo de Calcidio frente a Cicerón son las que hay entre una auténtica lengua filosófica, la de Calcidio, y una lengua literaria que intenta expresar contenidos filosóficos sin renunciar a su naturaleza literaria, la de Cicerón⁷⁷.

⁷⁶ Otro ejemplo más. En el cap. 204 se incluye la que se supone que es cita de *Timeo* 43a5-6: *animas corpora non tenuisse nec vero ipsas a corporibus potuisse cohiberi*, cuando el texto de la traducción dice así: *circuitus immortalis animae [...] neque tenebant neque tenebantur*.

⁷⁷ PONCELET (1950) 146.

Asimismo, según PONCELET (1950) 167, la obra de Calcidio es la mejor demostración de que a finales de la latinidad antigua existía una lengua filosófica perfectamente formada y presta “à l’assaut d’une pensée même plus abrupte que celle du *Phèdre*”, como dice el propio autor, que sin duda contribuyó a la creación de la lengua filosófica moderna junto con la aportación de la Escolástica y el latín medieval.

Por su parte, para BAKHOUCHE (2011) I, 32, el análisis detenido de la sintaxis usada por Calcidio en su *Comentario* confirmaría que el suyo es un estilo “recherché”, pues usa a menudo frases largas, con desarrollos sintácticos anexos que funcionan como paréntesis explicativos, llegando a crear estructuras muy particulares como el uso del verbo *sum* con un adjetivo en lugar del verbo del mismo sentido.

Este preciosismo formal se corresponde con el magistral uso que hace, al menos en ciertas partes de la obra, de los recursos de la retórica —paralelismos, metáforas, etc.—, lo cual le sitúa en la línea de los grandes maestros antiguos de la elocuencia⁷⁸.

Otro aspecto que se ha destacado de la obra de Calcidio es el gran número de citas de otros autores que contiene, en particular de Platón, Aristóteles y los estoicos, por lo que, en el caso del maestro de la Academia, se le considera una de las fuentes más fiables de su tradición indirecta. El problema es que no siempre las citas son exactas ni precisas, sino que a veces comete errores al presentar o resumir el pensamiento de los autores cuyas palabras reproduce.

Pero quizás uno de los terrenos que mejor definen a Calcidio como gran autor literario es el léxico, relacionado sobre todo con su trabajo como traductor de términos griegos al latín.

A este respecto, Calcidio se sirvió de varios procedimientos para verter al latín los términos griegos: a) el calco léxico, que evidentemente no siempre es creación suya: *silva* por el griego ὕλη, *competens* por ἀνάλογος o *essentia* por οὐσία por señalar sólo algunos casos⁷⁹; b) la explicación eti-

⁷⁸ BAKHOUCHE (2011) I, 32-33.

⁷⁹ Para BAKHOUCHE (2011) I, 124, el gusto por el calco que demuestra Calcidio sería una demostración del fin pedagógico que en todo momento le ha animado al emprender su trabajo.

mológica: “Por esto, con razón, algunos creen que esta región nuestra se llama *Haïdes*, puesto que esta es *aïdes*, es decir, oscura” (cap. 134)⁸⁰; c) el empleo de grecismos (el préstamo directo): *hípate*, la cuerda de la lira que da el sonido más grave; la *néte*, la que da el sonido más agudo (ambos en el cap. 40); *epítrito*, *epógdoo* (ambos en el cap. 41); d) y, fundamentalmente, los neologismos, capítulo éste donde vamos a detenernos un momento.

A este respecto, son muchos los términos que sólo aparecen atestiguados en Calcidio, o bien es Calcidio el primero en emplearlos⁸¹. Además, en este segundo caso, no son pocos los términos que apareciendo exclusivamente en Calcidio ya no volvemos a encontrarlos hasta el Medievo, por lo que serían un buen indicio de la influencia de nuestro autor en ese periodo.

Así, de estos términos son auténticos *hápax legómena* (es decir, sólo están atestiguados una única vez, precisamente en nuestro autor): *aequireremus*, ‘liso’ (*In Tim.* 34b); *circumuolutatio*, ‘movimiento de rotación’ (*In Tim.* 43d); *hypolipticus*, ‘que permanece detrás’, ‘satélite’ (cap. 74); *complexibilis*, ‘comprensible’ (cap. 169); *contionabilis*, ‘que se refiere al discurso pronunciado en una asamblea política’ (cap. 223); *confaecatatus*, ‘manchado, mezclado de hez’ (cap. 237); *nuncupamentum*, ‘denominación’ (cap. 308), entre otros.

Términos que sin ser *hápax* sólo están atestiguados en Calcidio: *aquilentanus*, ‘boreal’ (caps. 67, 69); *locularis*, ‘local, espacial’ (*In Tim.* 33d; caps. 121, 224); *raptatio*, ‘movimiento de rotación’ (caps. 81, 116).

En otros casos, son términos que en la Antigüedad sólo están atestiguados en Calcidio, aunque luego vuelven a emplearse en el Medievo. Es lo que ocurre con *mulcebris*, ‘que acaricia’, atestiguado dos veces en Calcidio (*In Tim.* 45b y en el cap. 247), y que en el Medievo es empleado, entre otros, por Helvicus Theutonicus y Juan de Salisbury; *sequacitas*, ‘el hecho de ir detrás’, usado con sentido astronómico, como equivalente del griego *hypóleipsis* (cap. 74), aparece atestiguado en el Medievo en Saxo Grammaticus y posteriormente en el s. XVII en Francis Bacon; *motiuus*, ‘que pone en

⁸⁰ Chalc., *Comm.* 134, 11-12 WASZ. 175: *ex quo non nulli regionem hanc nostram Αἰδην merito, quod sit aides, hoc est obscura, cognominatam putant.*

⁸¹ En cuanto a los neologismos en Calcidio —tanto los de forma como significado—, cf. el listado que da WASZINK (1975) XIV-XV.

movimiento' (cap. 225), que en el Medievo aparece, entre otros, en Raimundo Lulio y Tomás de Aquino.

9. Pervivencia e influencia posterior

Pero si hay un aspecto que justifica nuestro propósito de reivindicar para Calcidio el lugar que le corresponde en la historia del platonismo, ése es sin duda la gran influencia que ejerció durante el Medievo al ser el autor de una de las pocas traducciones latinas del *Timeo*, junto con su comentario, sin olvidar que su lengua, como ya se ha apuntado, ejerció también notable influencia en el latín de ese periodo, sobre todo a partir del s. XII.

De entrada, un dato que refleja por sí solo la gran popularidad de Calcidio durante la etapa medieval: según el recuento hecho por Waszink, la tradición textual de la obra de Calcidio hasta el siglo XVII se compone de 138 manuscritos que presentan su obra completa o el texto de la versión latina del *Timeo* o el comentario (bien enteros o al menos en fragmentos de gran tamaño). Estas cifras, con ser espectaculares, no reúnen toda la tradición manuscrita calcidiana, pues en su reciente edición BAKHOUCHE (2011) I, 70 eleva el número de manuscritos conocidos a 198 copias, sin que podamos descartar que ese número pueda seguir aumentando en próximas fechas.

Ahora bien, ¿cómo se reparte la influencia calcidiana a lo largo del periodo medieval? Aunque suele considerarse a Juan Escoto Erígena, allá por el siglo IX como el primer lector conocido de Calcidio⁸², los estudiosos han llevado a cabo un notable esfuerzo por identificar huellas concretas de la traducción y comentario de Calcidio en los autores contemporáneos o inmediatamente posteriores, y algo parece haberse avanzado, aunque sin resultados concluyentes.

Así, COURCELLE (1973) apunta a una posible utilización de nuestro autor por parte de Ambrosio de Milán basándose en que ambos utilizaron la misma fuente, Filón de Alejandría, una de las fuentes principales de san Ambrosio, amén de que pudo conocer ciertas doctrinas platónicas a través de la obra calcidiana. A decir verdad, si Ambrosio hubiese conocido y utilizado a Calcidio nos encontraríamos ante una prueba de peso para situarlo

⁸² Cf. MATHON (1960).

en el entorno de la entonces capital del Imperio de Occidente en los años finales del siglo IV, sin olvidar que los trabajos de Courcelle han abierto una vía de estudio seguida luego por otros autores, entre ellos por el propio Waszink, que le ha llevado a rectificar algunos postulados suyos anteriores.

Más seguro parece el uso de Calcidio por parte de Favonio Eulogio en su *Disputatio de somnio Scipionis*, sobre todo a partir de ciertos paralelismos entre los desarrollos aritmológicos y musicales de este autor y las explicaciones análogas del *Comentario* de Calcidio, y, quizás más significativas aún, las coincidencias entre el cap. 44 de Calcidio y el párrafo 22 de Favonio Eulogio⁸³.

Más discutible es sugerir el uso de nuestro autor por parte de autores contemporáneos o posteriores simplemente a partir de ciertas coincidencias en el uso de algunos términos, como hace WASZINK (1975) XIV-XV: así, entre Calcidio y Mario Victorino por los términos *existentia* y *hyle*; entre Calcidio y Macrobio por los términos *Aristotelicus*, *exemplaris*, *silvestris*, *iugabilis* como traducción de *σύζυγος*, que Calcidio traduce por *coniugabilis*; entre Calcidio y Boecio por el término *caerentia* e incluso con Casiodoro por el término *visualis*. En los casos concretos de Macrobio y Boecio, BAKHOUCHE (2011) I, 52-54 añade otros posibles puntos de contacto: como que Macrobio tomó casi literalmente de la traducción del *Timeo* de Calcidio todo lo relativo a la fabricación de los ungüentos perfumados; en cuanto a Boecio, que éste expresa en ciertos puntos las mismas ideas que Calcidio, como que el destino está sometido a la Providencia, o el carácter no permanente del presente, dicho esto de tal manera que recuerda a la explicación calcidiana de los caps. 105-106.

En el caso de Isidoro, aunque es sabido que el texto de Calcidio era ya conocido en España en la época de Braulio de Zaragoza, que mantuvo un estrecho contacto con el autor sevillano⁸⁴, FONTAINE (1959) II, 758-759, aunque reconoce que los paralelismos más numerosos en la obra isidoriana se producen con los comentarios escolares sobre el *Timeo* platónico, niega cualquier paralelismo textual con el texto de Calcidio, llegando a sugerir

⁸³ Cf. BAKHOUCHE (2011) I, 48-51.

⁸⁴ Cf. HUGLO (1990) 5.

que debieron existir otros comentarios similares al de Calcidio, de los que —cabe suponer— bien podría haberse servido el sevillano.

En la época carolingia es seguro el conocimiento de la traducción y el comentario calcidiano por parte de los intelectuales promotores del renacimiento cultural de entonces⁸⁵, aunque el escaso número de manuscritos que lo transmiten en los ss. IX y X revela que debió ser usado por un círculo relativamente restringido de entendidos. Esta escasa circulación se habría debido a la propia dificultad del texto y al hecho de que desde muy pronto los intelectuales tuvieron acceso a textos más asequibles como los de Boecio y Macrobio, en particular, su comentario al *Sueño de Escipión*⁸⁶.

Entre los autores que lo usaron, ya a finales del siglo X, se cuentan Abbo de Fleury y Gerbert de Aurillac: el primero lo usó, junto con el comentario de Macrobio, para su comentario sobre el *Calculus* de Victorius de Aquitania en ciertas cuestiones de aritmética, dialéctica y cosmología⁸⁷; por su parte, Gerbert de Aurillac, el futuro papa Silvestre II, se sirvió de Calcidio al relacionar las matemáticas con la teología empleando los números y las formas geométricas. Además, estaba interesado en el uso de diagramas y de todo tipo de ayudas visuales como las que aparecen en Calcidio, a quien se refiere en su discusión de la geometría plana⁸⁸.

Sin embargo, no será hasta el siglo XII, con un importante preámbulo en el siglo XI, hasta cuando no se alcance el culmen en el interés y la difusión de la obra calcidiana, cuyo centro principal fue la Escuela de Chartres.

Ya en el siglo XI se incrementa notablemente el número de manuscritos que contienen total o parcialmente la obra de Calcidio, al menos 23, y muchos de estos manuscritos fueron redactados en Alemania, cuando en los siglos precedentes los escasos ejemplos conservados se habían redactado en el norte de Francia, lo cual revela que este aumento del interés no fue un hecho meramente local⁸⁹.

⁸⁵ Cf. HUGLO (1990) 5.

⁸⁶ Cf. HUGLO (1990) 13.

⁸⁷ EVANS & PEDEN (1985) 110-111.

⁸⁸ Cf. SOMFAI (2002) 18.

⁸⁹ SOMFAI (2002) 9.

Además, en esta época se incrementa el interés por el diálogo propiamente dicho, y por tanto por la traducción calcidiana más que por el comentario, ya que el primero pasa a recibir también glosas⁹⁰.

Centrando ahora nuestra atención en las glosas que se encuentran en los manuscritos calcidianos del siglo XI, podemos afirmar que estas se usaban en un contexto básicamente escolar⁹¹ y que los temas que solían ilustrar tenían que ver con el alma del mundo, el tiempo, los elementos, las proporciones, la naturaleza del alma, el movimiento y la materia; las glosas que acompañaban al *Comentario* mostraban un gran interés por la parte matemática del mismo⁹².

En cuanto al siglo XII, como ya se ha comentado, se alcanzó la máxima difusión e interés por la obra de Calcidio —siendo la mayoría de las copias conservadas, unas 50, del diálogo, y apenas 10 del comentario⁹³—, sobre todo a partir de la Escuela de Chartres, que se convirtió en uno de los centros más representativos del platonismo medieval.

De entre los maestros chartreanos los más relevantes para nuestro objeto de estudio son Bernardo de Chartres y Guillermo de Conches, no sólo porque conocieran el texto de Calcidio, sino sobre todo por haber elaborado glosas al texto calcidiano que acabaron haciendo sombra al propio texto anotado⁹⁴.

En Bernardo, que parece que redactó las *Glosae super Platonem*, el elemento central de su filosofía fue el concepto de las *formae nativae*⁹⁵, una forma de reconciliar a Platón y Aristóteles en la que trabajó la Escuela de Chartres, y que refleja su deuda con Boecio⁹⁶.

Por su parte, las glosas de Guillermo de Conches, que estudian toda la versión calcidiana del *Timeo* (de 17 a 53c) y que ocupan un lugar central en su obra, aunque se sirven de Calcidio, sus fuentes principales son la

⁹⁰ SOMFAI (2002) 9.

⁹¹ SOMFAI (2002) 10.

⁹² SOMFAI (2002) 15-16.

⁹³ Cf. DUTTON (1997) 206.

⁹⁴ Cf. BAKHOUCHE (2011) I, 62.

⁹⁵ Cf. DUTTON (1984) 215.

⁹⁶ DUTTON (1984) 218.

Consolación de Boecio y Macrobio, según BAKHOUCHE (2011) I, 60. Además, mientras que las glosas de Bernardo fueron más populares en el siglo XII, las de Conches lo fueron en el siglo XIII⁹⁷.

Pasado el interés chartreano por el diálogo, la situación durante los siglos XIII y XIV es más compleja, pues, brevemente, podríamos decir que, si durante la primera mitad del XIII éste sigue presente en los centros universitarios como París, a partir de mediados de ese siglo y durante todo el XIV queda fuera del currículo escolar y los que se acercan al texto ya no lo hacen con intención fundamentalmente docente.

Entre los nombres que la crítica ha destacado durante este periodo como conocedores o frecuentadores del texto calcidiano destacamos a Goswin de Metz, quien en 1245 compuso su *Image du Monde*, obra llamada a alcanzar una gran popularidad y que se sirvió del *Timeo* y de la *Philosophia mundi* de Conches⁹⁸.

La obra de Goswin, redactada en lengua vulgar no en latín, inició una tradición de literatura en vernáculo que también se sirvió del *Timeo*, y por ende de Calcidio, siendo uno de los ejemplos más destacados Jean de Meun y su *Roman de la Rose*, donde aparecen traducidas partes de la versión calcidiana del *Timeo*; en ella habla también del hombre como microcosmos, del Gran Año, y reconoce el problema de la corruptibilidad de la creación de Dios⁹⁹.

Ya en el siglo XIV, Henri Bate de Malines redactó entre 1301 y 1305 un *Speculum divinatorum et quorundam naturalium*, obra que permaneció ignorada hasta el siglo XV y que demuestra su conocimiento, entre otros, del *Timeo* de Calcidio, el *Menón* traducido por Henri Aristippe y de fragmentos del comentario de Proclo al *Timeo*. Entre los temas platónicos que trata se cuentan su intento de establecer la verdadera opinión de Platón sobre las ideas, la jerarquía de las causas y la causalidad, el Uno y el bien, etc.¹⁰⁰

Buen ejemplo de la índole de los usuarios de Calcidio en el XIV es Petrarca, quien adquirió en Avignon una copia de su obra del siglo XI

⁹⁷ DUTTON (1997) 208.

⁹⁸ DUTTON (1997) 217-218.

⁹⁹ DUTTON (1997) 218-219.

¹⁰⁰ KALUZA (2000) 143-144.

(París, BnF, lat. 6280) que anotó de su propia mano, quizás en dos momentos diferentes de su vida. Las glosas, que consisten sobre todo en *notabilia*, demuestran que el maestro italiano se encontraba muy alejado de la tradición de glosas medievales del *Timeo*¹⁰¹.

Sobre el año 1363 se compuso un largo comentario, anónimo, sobre el diálogo que conservamos en dos manuscritos: Vaticano, *Bibliotheca Apostolica Vaticana*, Chigi E.V. 152 y París, BnF, lat. 14716¹⁰².

Se trata de un comentario curioso que tampoco parece tener en cuenta toda la tradición medieval de glosas y comentarios del *Timeo*. Así, entre las razones que da para justificar su trabajo, su anónimo autor alega el hecho de que sus contemporáneos y las generaciones posteriores comprendan mejor las sagradas enseñanzas de Platón y porque, según él, después de Calcidio, nadie se había tomado la molestia de explicar el *Timeo* a causa de su inusual forma. Además, deja en mal lugar a los sabios de su tiempo que, aunque se jactaban de ser seguidores de Platón, en realidad ni habían leído ni comprendido sus obras, cuando se tomaban la molestia de consultarlas. Buen indicio de su alejamiento de la tradición medieval es que dividía el comentario en cuatro partes, cuando lo habitual entonces era dividirlo en dos¹⁰³.

El comentario, redactado seguramente para uso didáctico en la tradición gramatical del norte de Italia, consiste sobre todo en paráfrasis del propio texto o en explicaciones de asuntos técnicos, para las que usa a Boecio, Macrobio, Cicerón, Apuleyo y Calcidio, a éste sin mencionarlo¹⁰⁴.

Tras este periodo de relativo abandono del *Timeo*, el siglo XV asiste a un nuevo resurgir en el interés por Calcidio, si nos atenemos al número de manuscritos conservados, en particular en Italia, pues de los aproximadamente 40 manuscritos que nos han llegado de ese periodo, 28 se pueden situar en Italia¹⁰⁵.

¹⁰¹ DUTTON (1997) 221 y HANKINS (2004) 98-99.

¹⁰² KALUZA (2000) 150-152.

¹⁰³ Cf. DUTTON (1997) 222-223.

¹⁰⁴ HANKINS (2004) 99.

¹⁰⁵ HANKINS (2004) 94.

Además, los manuscritos de Calcidio no sólo estaban presentes en las principales bibliotecas públicas y principescas de la Italia del Renacimiento, sino que también sabemos que los filósofos platónicos más destacados del XV poseían copias del texto calcidiano, entre ellos Nicolás de Cusa, Niccolò Leonicensis, Marsilio Ficino, Pierleone de Spoleto o Pico della Mirandola¹⁰⁶.

Entre los humanistas italianos que se dedicaron al estudio del *Timeo* destaca Marsilio Ficino, que consagró toda su vida al estudio de esta obra, fruto de lo cual elaboró glosas al diálogo y, ya en su madurez, un comentario parcial denominado *Compendium in Timaeum* acompañado de una traducción del diálogo realizada por el propio Ficino.

En cuanto a sus glosas, éstas consisten en *notabilia* y en ellas Ficino se fija mucho en cuestiones terminológicas relativas a temas filosóficos, astronómicos, musicales y matemáticos, comparando el uso que de ellos ve en Calcidio con los propios de su época¹⁰⁷.

En cuanto a su *Compendium*, que figura entre las menos conocidas de sus obras principales, en él Ficino se sirvió de una serie de nuevas fuentes, no invocadas hasta ese momento, para entender el texto de Platón, entre ellas, Galeno, los tratados *De fato* y *De animae procreatione in Timaeo* de Plutarco, Teón de Esmirna, Cicerón, Diógenes Laercio y la primera parte del comentario de Proclo al *Timeo*, fuentes todas ellas a las que Ficino tenía acceso por su conocimiento del griego y por encontrarse estos tratados en las bibliotecas de los Medici y de San Marcos¹⁰⁸.

Además, en su comentario Ficino consideró a Platón superior a Aristóteles desde la perspectiva de la teología cristiana. Su intento de cristianizar a Platón y de buscar la conciliación entre la revelación cristiana y la filosofía platónica sirviéndose de una interpretación neoplatónica de éste, es lo que explica que este comentario no disfrutara de todo el predicamento que merecía, al ser considerado poco ortodoxo por muchos¹⁰⁹.

En fin, queremos terminar lo referente a la pervivencia e influjo de Calcidio, y con él nuestra ya larga exposición, con el trabajo de Ficino. Sólo

¹⁰⁶ HANKINS (2004) 94-95.

¹⁰⁷ HANKINS (2004) 105.

¹⁰⁸ ÉTIENNE (2000) 182-186.

¹⁰⁹ Cf. ÉTIENNE (2000) 177.

añadir que, evidentemente, después del siglo XV siguió habiendo lectores e intérpretes de Calcidio, su decadencia comenzó cuando Occidente tuvo acceso al resto de diálogos de Platón, y ya no sólo en traducción latina sino también en la lengua original del maestro, el griego.

Bibliografía

- BAKHOUCHE, B. (2011), *Calcidius, Commentaire au Timée de Platon, édition critique et traduction française (avec la collaboration de L. BRISSON pour la traduction)*, 2 tomos. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- BLATT, FR. (1938), "Remarques sur l'histoire des traductions latines": *Classica et Mediaevalia* 1 (1938) 217-242
- COURCELLE, P. (1973), "Ambroise de Milan et Calcidius": *Romanitas et Christianitas. Studia J. H. Waszink*. Amsterdam - New York, North Holland, 45-53.
- DEN BOEFT, J. (1970), *Calcidius on fate*. Leiden, Brill.
- DEN BOEFT, J. (1977), *Calcidius on demons*. Leiden, Brill.
- DILLON, J. (1996), *The Middle Platonists (80 B. C. to A. D. 220)*. 2ª ed., London, Duckworth.
- DUTTON, P. E. (1984), "The Uncovering of the 'Glosae super Platonem' of Bernard of Chartres": *Mediaeval Studies* 46 (1984) 192-221
- DUTTON, P. E. (1997), "Material Remains of the Study of the *Timaeus* in the Later Middle Ages": Cl. LAFLEUR (ed.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109*. Turnhout, Brepols, 203-230.
- ÉTIENNE, A. (2000), "Entre interprétation chrétienne et interprétation néoplatonicienne du *Timée*: Marsile Ficin": A. NESCHKE-HENTSCHKE, *Le Timée de Platon: contributions à l'histoire de sa réception*. Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 173-200.
- ESCOBAR, A. (1999), *Cicerón, Sobre la adivinación, Sobre el destino, Timeo*, introd., trad. y notas, Madrid, Gredos.
- EVANS, G. R. & PEDEN, A. M. (1985), "Natural science and the liberal arts in Abbo of Fleury's *Commentary on the Calculus of Victorius of Aquitaine*": *Viator* XVI (1985) 109-127.
- FERRARI, F. (2000), "I commentari specialistici alle sezioni matematiche del *Timeo*": *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, a cura

- di A. BRANCACCI (Atti del colloquio Roma 17-19 giugno 1999). Napoli, Bibliopolis, 169-224.
- FERRARI, F. (2001), "Struttura e funzione dell'esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del *Timeo*": *Athenaeum* 89.2 (2001) 525-574.
- FONTAINE, J. (1959), *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. 2 tomos, Paris, Études Augustiniennes.
- FRAILE, G. (1997), *Historia de la filosofía*. I. Grecia y Roma. 7ª ed., Madrid, BAC.
- GERSH, S. (1986), *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*. Vol. II, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame.
- HANKINS, J. (2004), "The study of the *Timaeus* in early Renaissance Italy": J. HANKINS, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*. II. *Platonism*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 93-142.
- HUGLO, M. (1990), "La réception de Calcidius et des *Commentarii* de Macrobie à l'époque carolingienne": *Scriptorium* 44 (1990) 3-20.
- LEVI, A. (1969), *Historia de la filosofía romana*. Buenos Aires, Ed. Universitaria de Buenos Aires.
- KALUZA, Z. (2000), "L'organisation politique de la cité dans un commentaire anonyme du *Timée* de 1363": A. NESCHKE-HENTSCHKE, *Le Timée de Platon: contributions à l'histoire de sa réception*. Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 141-171.
- KELLY, CH. (2004), *Ruling the Later Roman Empire*. Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- LEMOINE, M. (2002), "Du *Timée* de Platon à celui de Calcidius": HENOSIS KAI PHILIA = *Unione e amicizia: omaggio a Francesco Romano*, a cura di Maria BARBANTI, Giovanna Rita GIARDINA e Paolo MANGANARO. Catania, 441-450.
- MACÍAS VILLALOBOS, C. (2005), "Versiones latinas del *Timeo* platónico": J. F. MARTOS MONTIEL & C. MACÍAS VILLALOBOS (eds.), *Studia varia in memoriam Salvador Claros, Thamyris. Cuadernos de de Cultura Clásica*, nº especial. Málaga, Universidad de Málaga, 151-175.
- MATHON, G. (1960), "Jean Scot Erigène, Calcidius et le problème de l'âme universelle": *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du premier Congrès international de philosophie médiévale (Louvain-Bruxelles, 28 août, 4 septembre 1958)*. Louvain - Paris, Editions Nauwelaerts, 361-367.
- MORESCHINI, CL. (ed.) (2003), *Calcidio: Commentario al Timeo di Platone*. Milano, Bompiani.

- PONCELET, R. (1950), "Deux aspects du style philosophique latin: Cicéron et Calcidius, traducteurs du *Phèdre* 245C": *Revue des Études Latines* 28 (1950) 145-167.
- REYDAMS-SCHILS, G. J. (2007), "Meta-Discourse: Plato's *Timaeus* according to Calcidius": *Phronesis* 52 (2007) 301-327.
- RUNIA, D. T. (1993), *Philo in Early Christian Literature: a survey*. Assen (Minneapolis), Fortress Press.
- SOMFAI, A. (2002), "The eleventh-century shift in the reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius's *Commentary*": *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* LXV (2002) 1-21.
- SOMFAI, A. (2004), "Calcidius' *Commentary* on Plato's *Timaeus* and its place in the commentary tradition: The concept of *Analogia* in text and diagrams": *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47 (2004) 203-220.
- TAUSTE ALCOCER, F. (1995), *Opus naturae. La influencia de la tradición del Timeo en la Cosmographia de Bernardo Silvestre*. Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias.
- VAN WINDEN, J. C. M. (1965), *Calcidius on matter*. Leiden, Brill.
- WASZINK, J. H. (1975), *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. 2ª ed., London – Leiden, Warburg Institut - Brill.

Resumo: O presente trabalho representa uma atualização completa do mais importante que a crítica disse até agora sobre Calcidio, autor de uma tradução parcial para Latim do *Timeu* platónico e de um comentário também parcial que, apesar de não ter exercido, ao que parece, uma grande influência na Antiguidade Tardia, foi fundamental para dar a conhecer a filosofia platónica no Ocidente medieval, desconhedor do grego, sobretudo a partir do séc. XII. Deste modo, queremos reivindicar a sua figura e reclamar para ele o lugar a que tem direito na história da literatura latina e do platonismo antigo e medieval.

Palavras-chave: Calcidio; tradução e comentário do *Timeu*; filosofia platónica; platonismo medieval; Idade Média.

Resumen: Este trabajo supone una completa actualización de lo más importante que la crítica ha dicho hasta ahora acerca de Calcidio, autor de una traducción parcial al latín del *Timeo* platónico y de un comentario también parcial que, aunque parece que no ejerció una gran influencia en la Antigüedad tardía, sí fue fundamental para dar a conocer la filosofía platónica en el Occidente medieval, desconocedor del griego, sobre todo a partir del siglo XII. De este modo queremos reivindicar su figura y reclamar para él el lugar que le corresponde en la historia de la literatura latina y del platonismo antiguo y medieval.

Palabras clave: Calcidio; traducción y comentario del *Timeo*; filosofía platónica; medioplatonismo; Medievo.

Résumé: Ce travail est une mise à jour complète de ce que les spécialistes ont dit de plus important jusqu'ici sur Calcidius, l'auteur d'une traduction partielle en latin du *Timée* de Platon et d'un commentaire partiel lui aussi qui, bien qu'il semble qu'il n'ait pas eu une grande influence sur l'Antiquité tardive, il fut de la plus haute importance dans la connaissance de la philosophie platonicienne dans l'Occident médiéval, qui ne connaissait pas le grec, surtout à partir du XII^e siècle. Nous prétendons donc revendiquer pour lui la place à laquelle il a droit dans l'histoire de la littérature Latine et dans celle du platonisme antique et médiéval.

Mots-clés: Calcidius; traduction et commentaire du *Timée*; philosophie platonicienne; moyen platonisme; Moyen Âge.