

La defensa de Proclo de la contingencia en *Leyes X* contra el determinismo de Plutarco



Francisco Iversen

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido el 1/5/2020. Aceptado el 2/7/2020.

Resumen

En el presente trabajo proponemos analizar la lectura procleana del pasaje de *Leyes X* 896a y ss. —donde Platón parece hacer descansar todos los actos de los cuerpos en una causalidad de orden divino y psicológico— como una respuesta a lo antes dicho por Plutarco al respecto. El queroneata sostiene que, según Platón, el mal es causado por un alma mala que, en eterna lucha con el alma buena, oficia de causa mecánica y de principio rector del cosmos (*De Iside et Osiride* 370b-371a; *De animae procreatione in Plato Timaeo* 1014a-f). A nuestro criterio, es contra lo anterior que se centra el esfuerzo procleano para señalar que el mal no existe en su pureza, ni en las entidades superiores (como lo es el alma del mundo o Alma-hipóstasis) aunque sí como una desviación que se da en las almas humanas individuales y que opera como una entidad parasitaria (*De malorum subsistentia* I, 20-23). Aspiramos a esgrimir argumentos que muestren en qué sentido Proclo defiende el principio Uno-Bien, que no puede tener contrarios, y la existencia del mal en las entidades inferiores sin negar la contingencia ni culpar al cosmos del mal.

Palabras clave: Proclo - mal - Platón - alma

The Proclus's defense of contingency on *Laws X* against the Plutarch's determinism

Abstract

In this paper we aim to analyze the proclean reading on *Laws X* 896a —Where Plato seems to suggest that all the acts of the bodies depend on a causality of divine and psychological order— as a response to what Plutarch said in this regard. The cheronian maintains that, according to Plato, evil is caused by an evil soul which, in eternal struggle with the good soul, officiates as a mechanical cause and guiding principle of the cosmos (*De Iside et Osiride* 370b-371a; *De animae procreatione in Plato Timaeo* 1014a-f). According to our perspective, it is against the foregoing that the proclean effort is focused to point out that evil does not exist in its purity, nor in the superior entities (such as the soul of the world or Soul-hypostasis) although it is a deviation



that it occurs in individual human souls and operates as a parasitic entity (*De malorum subsistentia* I, 20-23). We propose arguments that show in what sense Proclus defends the One-Good principle, which cannot have opposites, and the existence of evil in the lower entities without denying contingency or blaming the cosmos for evil.

Keywords: Proclus, evil, Plato, soul.

En la presente nota crítica proponemos analizar la lectura que hace Proclo del célebre pasaje de *Leyes* X 896a y ss. —donde Platón parece hacer descansar todos los actos de los cuerpos en una causalidad de orden divino y psicológico— como una respuesta a lo que antes había dicho Plutarco al respecto. El filósofo de Queronea sostiene que, según Platón, el mal es causado por un alma mala, que en eterna lucha y conflicto con el alma buena, oficia de causa mecánica y de principio rector del cosmos (*De Iside et Osiride* (DIO) 370b-371a; *De animae procreatione in Plato Timaeo* (DAP) 1014a-f). A nuestro criterio, es contra lo anterior que se centra el esfuerzo procleano para señalar que el mal no existe en su pureza, ni en las entidades superiores (como lo es el alma del mundo o Alma-hipóstasis) aunque sí como una desviación que se da en las almas humanas individuales y que opera como una entidad parasitaria (*De malorum subsistentia* (DMS) I, 20-23). Aspiramos a esgrimir argumentos que muestren en qué sentido Proclo defiende el principio Uno-Bien, que no puede tener contrarios, y la existencia del mal en las entidades inferiores sin negar absolutamente la contingencia ni culpar al cosmos del mal.

La polémica entre ambos autores, entonces, tendría un móvil eminentemente exegético. En tanto que ambos —Plutarco y Proclo— se asumen platónicos e intentan sistematizar esa verdad que Platón transmitió en las metáforas de sus diálogos, los problemas hermenéuticos son, para ellos, problemas filosóficos. En este sentido, para comprender la polémica que nos ocupa, es menester tener en cuenta los problemas en Platón asociados con la noción de alma del mundo así como los asociados con la noción de mal.

En una primera sección, entonces, presentaremos algunos lineamientos de la presentación platónica de ambos problemas —el alma del mundo y el mal. En segundo término, presentaremos las dos versiones —DIO y DAP— de la lectura de Plutarco en dichos pasajes y la fundamentación que él da para asociar las nociones de mal, *anáanke* y alma cósmica. En tercer término, presentaremos la posición procleana respecto del mal y su esfuerzo por mostrar la imposibilidad de asociar al mal y al alma del mundo.

I. El mal y el cosmos en Platón

Tal como hemos señalado, la polémica Plutarco-Proclo tendría sus raíces en los tratamientos platónicos del alma y el mal.

I. A. El alma del mundo como principio de movimiento en Platón

Respecto de lo primero, entendemos que la base de las diferencias entre ellos es la misma que la de la actual riña por estipular hasta qué punto los pasajes de los diálogos platónicos donde se menciona el alma cósmica son o no contradictorios. Los pasajes que respectan a este punto son (en el orden la cronología relativa más aceptada) *Fedro* 245c-246a, *Político* 257a-268c, *Timeo* 27c-37c, 46c-47d y 52a-58a y *Leyes* X 896c-897e. Respecto a la posibilidad de conciliación de dichos pasajes, hay —evidentemente— tres grandes posiciones: a) hacer una lectura alegórica, *i.e.*, entender que hay un único sistema detrás de los pasajes y, por ende, no hay ningún tipo de contradicción; b) hacer una lectura analítica y derivar, de allí, una serie de contradicciones que hacen

irreconciliables a los diferentes contextos; c) un punto medio entre a y b, que —sea por motivos estilísticos, referentes a la cronología relativa, temáticos, etc.— entiende que algunos contextos dialógicos son conciliables y otros no.

En el primer grupo se destacan algunos trabajos como el de Hackfort (1936: 442), el de Skemp (1967: 76-77) y Lisi (2001: 22-23). Quienes participan de este grupo, a pesar de sostener todos la tesis de que estos diálogos son coherentes entre sí y no contradictorios, desarrollan argumentos muy disímiles entre sí.

Hackfort sostiene la equiparación de los planteos a través de una postura no literalista del *Timeo* según la cual el alma no es creada; no hay creación en el tiempo, sino que “la metáfora del demiurgo” en realidad quiere expresar la dependencia de una entidad superior que mantiene la existencia y por lo tanto esto no entraría en contradicción con la postulación de alma *agénetos* de *Fedro* 245b-d (1936: 442).

Skemp mantiene intacto el supuesto de que el alma es principio de todo movimiento, presente en *Fedro* 245b-d y *Leyes* 896a-b, y lo extrema al caso del caos pre-cósmico del *Timeo*; si el caos se mueve debe haber una alma pre-cósmica que lo mueva y sea su principio. Por lo tanto, el alma es absolutamente primera y causa de movimiento tanto en *Timeo* como en *Fedro* y *Leyes* (1967: 76-77). El alma, que para Skemp mueve al caos, es el alma mala postulada en *Leyes* X, mismo *locus hermeneuticus* que había tenido otrora Plutarco.

Lisi, en cambio, tiene una explicación filológica según la cual, como Platón utiliza pocas veces la palabra *agénetos*, es difícil determinar su significado en este uso y, pudiendo significar tanto “ingénita” como “no deviniente” o “no de naturaleza mortal”, no deberíamos apresurarnos a señalar un cambio de postura platónica respecto del alma siendo que es, según él, coherente en los planteos de los otros diálogos, i. e. *Leyes* y *Timeo* (2001: 22-23). En el segundo grupo tenemos trabajos como el del segundo Vlastos¹ quien sostiene que en el carácter de *agénetos* del alma el *Fedro* se distingue de *Leyes* y *Timeo*, y que la idea de *Leyes* y *Fedro* de que el alma es causa de todo movimiento distingue a estos del *Timeo* (1964: 414-416). En el último grupo nos incluimos junto con el primer Vlastos (1939: 392-396), Vallejo Campos (1996: 32-36; 1997: 145-146) y Costa (2004: 182). Este grupo por diversos argumentos —por ejemplo, la distancia cronológica entre el *Fedro* y el grupo del *Timeo* y las *Leyes* o las diferencias de contexto entre *Timeo* y el libro X de *Leyes*— señalan coincidencia entre estos dos últimos pero diferencias con el *Fedro*.

I. B. El mal en Platón

No es ninguna novedad el hecho de que el problema del mal en la tradición platónica —tanto en contexto helénico, como romano y medieval— sea un escollo titánico para los estudiosos de dicha tradición. Por los límites de este trabajo nos limitaremos a trazar algunos lineamientos del contexto de la *República* por ser, por una parte, uno de los diálogos donde más se tematiza en asunto, por otra, porque ha sido, sin lugar a dudas, tenido muy en cuenta por Proclo en este asunto. Lo que en aquel contexto se postula es que el mal es un principio de destrucción de la ciudad (V, 460c y ss.) como del alma (IV y X). Sobre el mal en la *República*, o en Platón en general, es ya clásico el acercamiento de Guthrie (508: 1975) para quien el mal en Platón funciona del mismo modo que el frío en las ciencias naturales: así como el frío no es sino ausencia de calor, el mal en Platón no es sino la presencia debilitada del Bien en lugares muy alejados de

¹ Utilizamos “el primer Vlastos” para referirnos al de 1939, de “The disorderly motion in the ‘Timaeus’” y “Segundo Vlastos” o “último Vlastos” para referirnos al del artículo de 1964, “Creation in ‘Timaeus’: Is it a fiction?”.

la Idea que es principio de este. El autor sostiene esto teniendo fundamentalmente en cuenta los pasajes donde Platón eleva la Idea de Bien como principio (VI, 504a-511e; VII, 515b-519a). Contra esto, en otro trabajo clásico, Julia Annas sostuvo que en realidad el mal parece darse solo como principio de destrucción, principio que subsiste, de algún modo, dentro de una entidad que tiene paralelamente un principio del bien. La autora basa esto en la propuesta del libro X de la *República*, donde cada cuerpo y cada alma tienen su principio del bien y del mal. El mal en el alma, que la corrompe y la destruye, es la injusticia.

II. La recepción de Plutarco

En su intento de reconstruir una —coherente y sistemática— doctrina platónica, Plutarco va a intentar hacer, como algunos de los intérpretes contemporáneos, una síntesis que haga coincidir todos los postulados platónicos.

II. A. *De Iside et Osiride*

Así, como expone en *DIO*:

Platón, que a menudo se expresa de un modo velado y encubierto, de los principios antagonistas llama a uno Identidad, al otro Alteridad; pero en las *Leyes*, siendo de (F) edad avanzada, dice —no con alegorías, y simbólicamente, si no con términos en sentido propio— que no con una sola alma se mueve el cosmos, sino tal vez con más, y en todo caso no menos de dos; de estas una es benéfica y la que le es opuesta, también de lo opuesto es artífice; y deja también una tercera naturaleza intermedia, no privada de alma ni de razón ni de movimiento por sí misma, como algunos piensan, sino dependiendo de aquellas dos y teniendo a la mejor siempre, añorándola y persiguiéndola, como pondrá de manifiesto lo que sigue (371A) de este tratado, que se propone sobre todo conciliar la teología de los egipcios con esta filosofía. (49.) En efecto, la génesis y constitución de nuestro universo es el resultado de la mezcla de fuerzas contrarias, no ciertamente con el mismo poder, sino que prevalece la mejor; pero erradicar completamente la fuerza del mal es imposible porque está profundamente enraizada en el cuerpo y profundamente en el alma del Universo, y en continua y obstinada lucha con la fuerza del bien.

En este pasaje, la versión final y más acabada del sistema platónico está en las *Leyes* y toda contradicción con otros contextos sería solucionada teniendo en cuenta a la síntesis conceptual que allí se hace. Sin embargo, es problemático que hable de una naturaleza intermedia —de la que no tenemos mención en *Leyes*. La crítica tiende a suponer que Plutarco aquí está amalgamando el contexto de las *Leyes* donde se tematizan ambas almas y el contexto del *Timeo* donde se sostiene que el mundo es una naturaleza intermedia en tanto compuesto *psico-somático*.

Asimismo, no es clara su referencia a los egipcios ni su mención a la “fuerza del mal”. Nuevamente, el comentario a las *Leyes* excede en mucho el contexto de las mismas, lo que evidencia una noción de exégesis filosófica que no tiene tanto que ver con sistematizar las ideas del autor en cuestión sino presentar las propias.

II. B *De Animae Procreatione in Plato Timaeo*

Cuando Plutarco en *De animae procreatione in Plato Timaeo* intenta reconstruir la cosmogonía platónica sostiene en 1014b-d (trad. Gredos)²:

² Para una discusión más detallada y centrada en este tópico véase Iversen (2018).

En efecto, la generación no procede del no ser, sino de la situación en la que el objeto no es como es debido o cabal, lo mismo que ocurre con la construcción de una casa, un manto o una estatua (B).

El supuesto fundamental de Plutarco es que nada se crea de la nada, esto es, sin un material dado. La actividad demiúrgica se reduce, para el autor, a una orientación de las tendencias de un determinado objeto a su función más propia o cabal y no al comienzo de la existencia del mismo. El demiurgo, más que una causa eficiente del mundo, se convierte entonces en una instancia que vuelve a las cosas preexistentes hacia la *areté* de cada una de ellas del mismo modo que el arquitecto ordenando los materiales hace la casa, el tejedor un manto y el escultor una estatua. Entrando más en el tema del alma sigue Plutarco:

Pues lo que hay antes de la generación del orden es desorden, y el desorden no es carencia de cuerpo, de movimiento o de alma, sino que tiene el elemento corporal sin forma ni consistencia, y el susceptible (C) de movimiento desorientado y sin ritmo. Y eso era el desajuste del alma cuando no estaba dotada de razón. Pues el dios no convirtió en cuerpo lo incorpóreo ni en alma lo inanimado, sino que, del mismo modo que no pretendemos que un experto en armonía y ritmo produzca voz y movimiento, sino voz entonada y movimiento acompasado, así tampoco el dios no hizo él lo tangible y sólido del cuerpo, ni la imaginación y la motricidad del alma. Antes bien, tomó ambos principios, el indistinto y oscuro y el agitado e irracional, ambos imperfectos con respecto a lo que es debido e indefinidos, los ordenó, organizó y ajustó, consiguiendo constituir a partir de ellos el ser vivo más hermoso y cumplido.

Reincide el queroneata en que la acción demiúrgica, de ningún modo, crea un alma, más bien ordena un alma caótica preexistente. Hace análoga la acción psicológica del demiurgo con la acción corpórea: Así como la materia existía antes de la acción del “creador”, también el alma tenía que existir antes. Llega a comparar al hacedor con un experto en armonía y ritmo quien no produce la voz y el movimiento sino que las hace respectivamente entonada y acompasado.

Para Plutarco la acción del dios implica reorientar la materia, tanto sensible como inteligible o psicológica, de un estado de caos al orden armónico aportando la aplicación de una forma trascendente pero con una materia eterna e inmanente. La legalidad cósmica que se fundamenta en *Leyes* 896c y ss. a partir del alma buena y el alma mala del mundo es atribuida por Plutarco a un dios que está por encima de las almas y que está en constante lucha contra un mal preexistente.

III. La recepción de Proclo

Aunque Proclo va a coincidir en leer alegóricamente la cosmología platónica, parece ser más agudo a la hora de detectar que un planteo cosmológico como el de Plutarco anula la posibilidad del alma de hacer individualmente el bien o el mal —dejando todo el poder causal en manos del dios y las almas cósmicas— y que eso es inadmisibles para el maestro, Platón, quien requiere que haya libertad individual para hacer el mal para fundamentar su noción de *areté* y el sistema de premios y castigos *post mortem* (Maurette, 2004: 143-146).

Varias tesis son, a nuestro criterio, fundamentales para entender el esfuerzo procleano por alejarse de la doctrina queroneata y hacer justicia a la pluma platónica. Ambas, del tratado *DMS* donde Proclo analiza esta cuestión.

La primera referente a por qué el mal no existe en sí ni por sí en ninguno de los diferentes estratos de la realidad, *i.e.* ni en las superiores, Uno, ángeles, ni en las inferiores como la materia y la privación. El mal es para Proclo —del mismo modo que el Bien— un Jano Bifronte, no es nada en sí y por sí pero si es algo respecto de un tipo específico de entidades particulares: las almas humanas (*DMS*, 4-9). Del mismo modo que el no ser en el *Sofista*, el mal no existe absolutamente pero sí existe en su mezcla con algún tipo de ser. En palabras de *DMS* 9, el mal:

[...] [Q]ue es tal en sentido absoluto, siendo una caída y como una total pérdida del primer Bien, justamente está completamente privado del ser; porque, ¿qué lugar podría tener entre los entes aquello que no puede participar del Bien? Por el contrario, el mal que no es absoluto, sino que es simplemente subcontrario a un bien particular (y no al Bien en general), posee un orden propio y recibe una bonificación en razón de la plenitud de todos los bienes: es mal en relación a aquellas realidades a las cuales es contrario, pero al mismo tiempo depende de ellas en cuanto son bienes; en efecto, no está permitido que combata esos bienes, sino que en justicia debe estar subordinado a ellos. Y si eso no ocurriera, el mal simplemente no existiría.

Una vez establecida su tesis de que el mal no existe en sí, Proclo pasa a fundamentarla analizando cada estrato del ser. El objetivo de esta investigación exhaustiva es, por un lado, demostrar lo antes dicho, por otro, analizar con qué bien y en qué respecto el mal existe mezclado.

Así, en *DMS* 20, cuando Proclo explica por qué el mal no existe en sí ni accidentalmente en el alma del mundo, encontramos un embate contra la tesis de Plutarco:

Los géneros descritos anteriormente no podían padecer ningún tipo de cambio, esto es, ningún cambio que tuviese que ver con su orden; cada ente había nacido para mantenerse siempre en el orden en el cual había sido situado originariamente. Estas realidades que vienen después de tales géneros pueden a veces ascender hacia hipóstasis superiores y a veces pueden entrar en el ciclo de la generación y de la naturaleza mortal. Las realidades mejores y más cercanas a los dioses entre estas últimas no toman nada del mundo material y no reniegan de su relación con la realidad divina; pero otras, olvidando su origen, contaminándose y convirtiéndose en malvadas, son quebrantadas de todas las maneras y sus ciclos son alterados.

El alma del mundo o alma hipóstasis no está, bajo ningún contexto bajo el influjo de los males. El mal solo se dará como *parousía*, como entidad parasitaria en las almas individuales humanas. Decir algo contrario a esto, implica, para Proclo caer en contradicción respecto de la naturaleza absoluta del principio Uno-Bien que causa y hace buena a toda la creación y con la doctrina platónica que señala las características fundamentales del mal y su modo de darse en las almas.

La libertad y la contingencia son condición de posibilidad para que el alma pueda aspirar a lo superior o cometer *hýbris* y aspirar a lo inferior y no de una supuesta “alma maléfica”. Cito *DMS* 45:

No existe nada de lo que maravillarse si el Extranjero de Atenas define esta alma como *kakergétis* (maléfica) a causa de la maldad que está presente en potencia en el alma misma y que se muestra en sus acciones, si bien el alma no es siempre malvada, puesto que, como he dicho algunas veces también yo, ella es en ciertos aspectos semejante al bien y capaz de actuar como el alma que le es superior. Esta alma, en efecto, ha nacido para salvarse, mientras que la otra no es capaz

de volverse hacia sí misma, y a esta alma que lleva en sí misma huellas del bien a pesar de su maldad la razón y la medida le vienen de ella misma, mientras que en el caso de la otra alma estos caracteres descienden de otro principio, puesto que los cuerpos y todas las realidades que son movidas por otra cosa poseen el ser y el bien en virtud de una causa distinta de ellos mismos y, por así decirlo, desde el exterior.

En este último pasaje se cristaliza la respuesta de Proclo a Plutarco y su síntesis de *Leyes X*: no puede existir un alma completamente mala; de haberla, no tiene principio ni ser. Todo mal supone un bien, el alma surge como maléfica solo si entendemos esa maleficencia en términos potenciales y si entendemos que la referencia no es al alma del mundo sino a un alma individual sometida a la corrupción propia de lo corpóreo.

Conclusiones

Así como con la *métexis*, los problemas platónicos respecto de la relación entre el alma —tanto en individual como cósmica— y el mal quedan entonces como una materia pendiente a ser respondida por cada versión del platonismo.

En el presente trabajo mostramos cómo en los diálogos platónicos el alma del mundo es causada, incausada, buena y mala. Notamos también cómo el mal para Platón puede ser entendido como privación, como potencia, como constitutivo o como principio interno de las diferentes entidades. Excede los límites de este trabajo dilucidar semejantes dificultades referentes al modo en que se deben de leer los diálogos.

Sea como sea, Plutarco hace una lectura alegórica donde amalgama al principio del mal y al alma cósmica de *Leyes X*, no sin tener apoyo en la lectura de *República X*. Sin embargo, Proclo no puede admitir esa lectura porque convierte al mal en una *ousía* rompiendo no solo con lo dicho explícitamente en los diálogos, sino también con la tradición exegética que desde Aristóteles y pasando por Plotino nulifica la entidad del mal y lo asocia con la materia y la privación.

Queda pendiente, sin embargo, determinar hasta qué punto tiene anclaje la postura procleana en los escritos de Platón dado que no encontramos menciones a la noción de *parousía* en los mismos así como tampoco una definición de mal como *hýbris*. No parece, tampoco, ser esto conciliable con la noción de *anánke* del *Timeo*, según la cual las calamidades del mundo sensible son producto de victorias en la negociación constante que hay entre el intelecto demiúrgico y la *anánke* de la materia caótica.

Bibliografía

Fuentes primarias

- » Burnet, I. (1905-1907). *Platonis Opera*, 5 vols. Oxford: Oxford University Press.
- » García, F. M. (1987). *Plutarco: Obras morales y de costumbre (Moralia) IV*. Madrid: Gredos.
- » García Valverde, J. M. (2017). *Proclo - Elementos de teología, Sobre la providencia, el destino y el mal*. Madrid: Trotta.
- » Lisi, F. (1982). *Platón, Diálogos VIII: Leyes (Libros VI-VII)*. Madrid: Gredos.
- » López Salvá, M. y Medel, M. A. (1987). *Plutarco: Obras morales y de costumbre (Moralia) III*. Madrid: Gredos.
- » López Salvá, M. (1989). *Plutarco: Obras morales y de costumbre (Moralia) V*. Madrid: Gredos.
- » Morales Otañal, C. y García López, J. (1986). *Plutarco: Obras morales y de costumbre (Moralia) II*. Madrid: Gredos.
- » Morales Otañal, C. y García López, J. (1992). *Plutarco: Obras morales y de costumbre (Moralia) I*. Madrid: Gredos.
- » Pordomingo Pardo, F. y Fernández Delgado, J. A. (1995). *Plutarco: Obras morales y de costumbre (Moralia) VI*. Madrid: Gredos.
- » Zamora Calvo, J.M. (2010). *Platón, Timeo*. Madrid: Abada.

Bibliografía secundaria

- » Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
- » Costa, I. E. (2004) Alma, intelecto y creación en la refutación del ateísmo. En Di Camilo S. G., Marcos, G. E. y Santa Cruz, M. I. (eds.) *Diálogo con los griegos: Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino* (pp. 181-198). Buenos Aires: Colihue.
- » Guthrie, W. K. C. (1975). *A History of Greek Philosophy: IV The Man and its dialogues – Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Hackfort, R. (1936). Plato's Theism. En Allen, R. E. (ed.) *Studies in Plato's Metaphysics* (pp.439-447). Londres: Routledge and K. Paul.
- » Hoffleit, H. B. (1937). An un-Platonic Theory of Evil in Plato. *American Journal of Philology*, 1(58), 45-58.
- » Iversen, F. (2018). Plutarco comentador del *Timeo*: ¿Gobierno del alma sobre el caos según *De animae procreatione in Plato Timaeo*. En Colombani, M. C., Fernández Parmo, G. y Gerardi, J. M. (eds.) *Actas III simposio nacional de filosofía antigua "legalidad cósmica y humana en la filosofía antigua"* (pp. 173-180). Mar del Plata: Universidad de Mar del Plata.
- » Lisi, F. (2001). La creación en el *Timeo*. *HYPNOS*, vol. 7, 11-24.
- » Maurette, P. (2004). El mal y lo ilimitado en la filosofía de Proclo. *Nova Tellus*, 22(1), 141-165.

- » Skemp, J. B. (1967). *The theory of motion in Plato's Later Dialogues*. Amsterdam: Hackert.
- » Vallejo Campos, Á. (1996). Las *Leyes*, el *Timeo* y la teoría del movimiento. *Méthexis* IX, 31-42.
- » Vallejo Campos, Á. (1995). No, It's not a fiction. En Calvo T. and Brisson L. (eds.) *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceeding of the IV Symposium Platonicum* (pp. 141-158). Sank Augustin: Academia Verlag.
- » Vlastos, G. (1939). The Disorderly Motion in the 'Timaeus'. En Allen, R. E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics* (pp. 379-399). Londres: Routledge and K. Paul.
- » Vlastos, G. Creation in the 'Timaeus': is it a fiction? (1964). En Allen, R. E., *Studies in Plato's Metaphysics* (pp. 401-419.). Londres: Routledge and K. Paul.

