

colección

Lejos y Cerca



directora de colección

Silvia Magnavacca

Diseño: Gerardo Miño.
Composición: Eduardo Rosende.

Edición: Primera en castellano. Julio de 2019.
Código IBIC: HPC [Historia de la Filosofía occidental]
HPCA [Filosofía occidental: antigua, hasta c. 500]
HPCB [Filosofía occidental: medieval y renacentista]

ISBN: 978-84-17133-60-3

Armado y composición: Suipacha, Prov. de Buenos Aires, Argentina.
Impresión: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

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

© 2019, Miño y Dávila srl / Miño.y Dávila sl


MIÑO y DÁVILA
♦ EDITORES ♦

e-mail producción: produccion@minoydavila.com
e-mail administración: info@minoydavila.com
web: www.minoydavila.com



El problema de la
eternidad del mundo
en el pensamiento medieval

A nuestros hijos: Jimena, Leandro, Sol y Santiago



OLGA L. LARRE

Con la colaboración de
MARÍA JULIA SAN MARTÍN GRANEL
PABLO ETCHEBEHERE



l problema de la
eternidad del mundo
en el pensamiento medieval

MIÑO y DÁVILA
♦ EDITORES ♦

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	15
CAPÍTULO 1	
El legado de la antigüedad: Platón y Aristóteles	21
1. Platón	21
1.1. El <i>Timeo</i> como texto seminal del problema	21
1.2. La investigación reciente y sus nuevas perspectivas.....	25
1.3. Análisis del texto	27
1.4. Evaluación y observaciones	38
2. Aristóteles	39
2.1. Una teoría del tiempo que no depende de la eternidad	40
2.2. Planteamiento del problema de la eternidad del movimiento y del mundo en el <i>corpus aristotelicum</i>	51
2.3. Observaciones a modo de síntesis.....	62
CAPÍTULO 2	
El platonismo latino y la gravitación de las primeras traducciones....	67
1. La traducción de Cicerón (106 a.C.-43 a.C.).....	68
1.1. Formulación del argumento sobre la eternidad del mundo ...	71
2. La traducción y comentario al <i>Timeo</i> de Calcidio (aprox. 350)....	75
2.1. Ubicación cronológica y fuentes.....	75
2.2. Estructura de la obra.....	78
2.3. Calcidio y el problema en torno a la eternidad del mundo...	82
CAPÍTULO 3	
Filón de Alejandría	87
1. El tratado <i>Sobre la eternidad del mundo</i>	88
2. El exordio: sus características distintivas	92

3. El significado del cosmos filónico y los sentidos posibles de la corrupción	93
4. Las doctrinas en torno al problema de la eternidad del mundo ..	95
4.1. El mundo como realidad eterna.....	95
4.2. El mundo como creado y corruptible	97
4.3. El cosmos como engendrado e incorruptible.....	101
5. El tiempo como criatura de Dios.....	103
6. El enigma de la eternidad del mundo: el tratamiento alegórico....	105
7. Balance y conclusiones.....	108

CAPÍTULO 4

Plotino y el tiempo como afán del alma	111
1. El tiempo como imagen “necesaria” de la eternidad.....	113
2. Desde el tiempo como <i>kínesis</i> hacia el tiempo de la conciencia....	116
3. Un universo eterno: los argumentos centrales de la <i>Enéada</i> III, 7...	123
4. Observaciones en torno a la posibilidad de un mundo eterno.....	126

CAPÍTULO 5

Argumentos patrísticos contra la eternidad del mundo.....	129
1. San Justino Mártir: primer argumento de transmisión platónica	130
2. Diodoro de Tarso (?-392), Juan Damasceno (675-749) y San Basilio (330-379): segundo argumento de transmisión aristotélica	131
3. Orígenes: un tercer argumento de transmisión aristotélica.....	132
4. Lactancio (245?-325): primer argumento de base estoica	134
4.1. El segundo argumento de Lactancio de base estoica	136
4.2. Tercer argumento de Lactancio.....	137

CAPÍTULO 6

La eternidad del mundo en Agustín de Hipona	143
1. San Agustín y el pensamiento precedente.....	144
2. La teoría agustiniana del tiempo. Su relación con la eternidad....	149
3. El eterno retorno	154
4. ¿Mundo eterno o con inicio temporal?	156

CAPÍTULO 7

Filopón y Simplicio: emergentes de la primera confrontación argumentativa en torno al problema de la eternidad del mundo	163
1. Presentación de las obras centrales de referencia.....	167
1.1. Las argumentaciones filopónicas contra Aristóteles.....	168
1.2. Las argumentaciones con base en el neoplatonismo de Proclo	171
1.3. Argumentaciones de Filopón con proyección en el pensamiento escolástico	172

CAPÍTULO 8

La eternidad del mundo en Boecio	177
1. El tema del tiempo y de la eternidad en <i>La Consolación de la filosofía</i>	178
2. Las bases de la argumentación boeciana sobre la perpetuidad del mundo	180
3. Duración indefinida versus eternidad.....	182
4. La vinculación tiempo-eternidad con la presciencia divina.....	184
5. La eternidad boeciana en clave de atemporalidad.....	185
6. La proyección de Boecio en el pensamiento posterior.....	188

CAPÍTULO 9

La eternidad del mundo en Juan Escoto Eriúgena	193
1. Los aspectos centrales del tratamiento de la cuestión en Juan Escoto Eriúgena	193
1.1. La inserción del problema tiempo-eternidad en el marco del <i>Periphyseon</i>	195
1.2. El binomio tiempo-eternidad en orden a las causas primordiales.....	198
1.3. La derivación del mundo corpóreo desde lo inteligible. Propuesta eriúgeniana de conciliación entre la eternidad de Dios y la temporalidad de lo físico.....	202
2. ¿Un ser creado ex nihilo puede ser eterno?.....	204
3. La relación tiempo-eternidad con relación al fieri divino.....	206
4. Balance y conclusiones.....	207

CAPÍTULO 10

La eternidad del mundo en la escuela de Chartres	211
1. Antecedentes de la formulación del problema de la eternidad del mundo en la escuela de Chartres	213
1.1. La eternidad del mundo en Bernardo de Chartres y Guillermo de Conches	215
1.2. Bernardo Silvestre	223
1.3. El tema de la eternidad del mundo en Thierry de Chartres ..	225
1.4. El tema de la eternidad del mundo en Clarembaldo de Arras ..	226
1.5. La eternidad del mundo en la escuela de San Víctor	227
2. Un receptor crítico de las doctrinas chartrianas: Pedro Lombardo ..	229
3. A modo de síntesis.....	231

CAPÍTULO 11

Algalcel y Averroes: la segunda etapa de la confrontación medieval...	235
1. Una doctrina común: la <i>symphonia</i> neoplatónica en el islam medieval	235

2. Avicena y su análisis del problema de la eternidad del mundo...	239
3. La disputa sobre la eternidad del mundo en Algacel.....	241
4. Averroes y su participación en la disputa.....	243
5. La recepción de la disputa en el mundo latino a través de Maimónides.....	252

CAPÍTULO 12

La eternidad del mundo en el siglo XIII:

Buenaventura de Bagnoreggio.....	265
1. Presentación de la discusión en el marco del siglo XIII.....	265
2. El problema de la eternidad del mundo en Buenaventura de Bagnoreggio	269
2.1. Un punto de partida: el concepto de creación.....	269
2.2. Presentación de las líneas argumentativas y conceptuales de la doctrina elaborada por Buenaventura.....	271
2.3. Desarrollo de los argumentos <i>quod sic et quod non</i>	273

CAPÍTULO 13

La eternidad del mundo en Tomás de Aquino.....

287	
1. Las primeras formulaciones argumentativas tomasianas.....	289
2. Período medio.....	293
3. Período final en la elaboración del problema	296

CAPÍTULO 14

Las versiones post-bonaventurianas en la escuela franciscana.....

305	
1. Las primeras reacciones en la escuela franciscana: Guillermo de Baglione	305
2. La versión del problema en John Peckham	306
3. En síntesis	316

CAPÍTULO 15

La versión aristotélica de Siger de Brabante.....

319	
1. El <i>De Aeternitate Mundi</i> y la presentación del problema.....	321
2. La fundamentación argumentativa del <i>De Aeternitate Mundi</i>	323
2.1. Las especies de entes generables y corruptibles son eternas y causadas	324
2.2. La respuesta a las objeciones formuladas.....	327
3. El problema de los universales y su vinculación con el tema	329
4. El análisis de la relación acto-potencia y su relación con la temporalidad.....	330
5. Síntesis conclusiva del <i>De Aeternitate</i>	333

CAPÍTULO 16

Las postrimerías medievales del tema: Guillermo de Ockham..... 337

1. La noción de infinito 338
2. El infinito y la divisibilidad del continuo dimensional 340
3. El infinito en relación con el tiempo 343
 - 3.1. Argumentos ockhamistas respecto de la eternidad del mundo vinculados con la noción de infinito..... 343
 - 3.2. Argumentos ockhamistas que parten de la realidad de la creatura..... 348

CAPÍTULO 17

Balance y consideraciones finales..... 355

ANTOLOGÍA DE TEXTOS 363

Platón 365

Aristóteles..... 367

Plotino..... 373

Agustín de Hipona 377

Boecio 381

Alkindi 383

Avicena..... 385

Maimónides..... 389

Buenaventura 391

Tomás de Aquino..... 401

Hervé Nédellec..... 405

Durando de San Porciano..... 413

Gabriel Vázquez S.I..... 417

Francisco Suárez..... 421

INTRODUCCIÓN



El pensamiento medieval puede ser considerado como un movimiento de ideas definitivamente concluido o, por el contrario, como un espejo en el que puede mirarse el hombre contemporáneo con el fin de hallar sugerencias y modos posibles de abordar problemas filosóficos centrales que atraviesan toda época.

Nuestro tiempo, gravitado en su modo de pensar por el vasto panorama que las ciencias han obtenido sobre la naturaleza del universo y de la vida, suele encarar bajo una mirada científica la resolución del problema en torno al origen y la eternidad del mundo.¹ Por ello entendemos que el discernimiento de los núcleos problemáticos formulados en otro período pueden resultar de interés para el pensamiento contemporáneo si se tiene como finalidad descubrir el foco del verdadero

1 Cfr. a modo de ejemplo la perspectiva desarrollada por F. J. TIPLER, *La física de la inmortalidad*, Editorial Alianza, 2da. ed. 2001, p. 613.

“problema filosófico” que, por ser tal, transita de un modo permanente el curso de la historia, trasvasándose de una época a otra bajo formulaciones diferentes, y exponiendo una misma dificultad metafísica antigua y a la vez, siempre nueva.

La ciencia contemporánea concibe que la formación del universo tuvo lugar hace unos quince mil millones de años. Pero ¿se trata esto de un verdadero comienzo absoluto?; y este comienzo ¿nos permite hablar de un tiempo acotado en cuanto a su inicio? La moderna cosmología sólo se refiere a la formación del estado actual del mundo; nada dice sobre un comienzo absoluto. Y solo señala que, si hubo un estado anterior, no tiene ninguna relación con el estado actual, con lo cual deja el núcleo esencial del problema aún por tratar.

Nuestro interés radica en analizar este problema en el marco del pensamiento medieval, donde la cuestión ha adquirido características de centralidad en el contexto de la discusión filosófica. Su gravitación sobre la historia del pensamiento es tal que nos animamos a afirmar que la modernidad ha formulado el problema desde coordenadas de inteligibilidad análogas a las expresadas por el medievo.

La querrela medieval sobre el tema que nos ocupa se ha expresado en tres oportunidades distintas. La primera entre el neoplatónico cristiano Juan Filopón y Simplicio, en los inicios del siglo VI, discutiendo ampliamente las argumentaciones aristotélicas.

Una segunda fase, con dos etapas en su manifestación, se produce en el ámbito del pensamiento musulmán cuando Algacel se opone a los filósofos, particularmente a Avicena, en la segunda mitad del siglo XI y redacta su *Destrucción o Incoherencia de los filósofos* en donde ataca la tesis de la eternidad del mundo como contraria al Corán y a la razón. En el siglo siguiente es Averroes quien en nombre de la razón, de Aristóteles y de la filosofía, propone como respuesta a Algacel su *Destrucción o Incoherencia de la incoherencia*.

Por último, la etapa que cierra el medievo se produce en el seno de la universidad medieval cristiana y latina, en la segunda mitad del siglo XIII y queda centrada en las figuras de los maestros Buenaventura y Tomás de Aquino. En esta etapa se produce el momento de mayor efervescencia entre la posición de los maestros de artes y los teólogos; su trazo distintivo es que pone en juego a un número muy importante de interlocutores de innegable trascendencia en el pensamiento posterior.

Tomás de Aquino sostiene que ninguna razón convincente se opone a la posibilidad de un mundo creado desde toda la eternidad. De allí que, el comienzo del mundo en el tiempo no es una verdad alcanzada a través de la razón natural, sino por la fe: *“mundum non semper fuisse,*

sola fide tenetur et demonstrative probari non potest”.² El carácter temporal del mundo –reflexiona santo Tomás– no se puede demostrar partiendo del mundo ni tampoco de Dios. Desde el concepto del mundo no se puede inferir que no haya existido siempre, pues el concepto esencial de una cosa prescinde del tiempo y del espacio. Y por otra parte, la causa eficiente del mundo es la libre decisión de Dios; y por ello, su comienzo temporal no es objeto del saber natural, sino de la fe.

San Buenaventura afirma, en cambio, que suponer un mundo eterno encierra una interna contradicción; pues la creación de la nada significa tener el ser “después del” no ser (“*habere esse post non esse*”); por tanto, hay primero no ser y luego ser,³ con lo cual necesariamente –sostiene– se ha de vincular la creación con un principio de orden temporal.

Los autores escolásticos, sobre todo a partir del siglo XIII y de la fundación de las universidades y de la codificación de los géneros literarios, tienen por costumbre tratar los temas retomando los argumentos de sus predecesores y de sus contemporáneos antes de defender una posición personal. Esto nos permite inferir que en esta tercera etapa hay una influencia de las dos instancias precedentes aun cuando los textos mayores del debate entre los neoplatónicos y los pensadores árabes permanecieron prácticamente ocultos para los latinos; y sólo fueron difundidos a través de mediaciones particularmente significativas para la formulación del problema.

La revisión historiográfica de la transmisión de las fuentes conduce a distinguir una filiación greco-latina que se inicia con Platón y alcanza las *Sentencias* de Pedro Lombardo, mientras que la fuente greco-árabe se expresa masivamente a partir de fines del siglo XII sobre la naciente universidad; y condujo a significativas diferencias de evaluación.

Ha sido un lugar común considerar la formulación del problema de la eternidad del mundo, y ya en el curso del siglo XIII, como un producto derivado de la introducción de los libros naturales de Aristóteles y de algunos autores árabes como Avicena, Algacel y Averroes. Los trabajos de Luca Bianchi,⁴ y de Omar Argerami,⁵ enfatizan este aspecto;

2 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*. I, 46, 2 (Ed. Taurini-Romae, 1950, p. 237).

3 BUENAVENTURA, *Commentarium in Sententiis*, II, dist. 1, p. 1, a. 1, q. 2., (Ed. Quaracchi, vol. II, p. 19-24)

4 “La discussione sulla durata dell’ universo fu, come si è detto, una delle inevitabili conseguenze della massiccia penetrazione nell’occidente latino del XIII secolo dei testi dei pensatori greco-arabi, veri e propri arsenali di argomenti contrari al dettato biblico della creazione ab initio temporis” L. BIANCHI, *L’errore di Aristotele. La polemica contro l’eternità del mondo nel XIII secolo*, Florence, 1984, 17.

5 O. ARGERAMI, “La cuestión *De aeternitate mundi*: Posiciones Doctrinales”, *Sapientia*, (1972), 27, 313-334; *Ibid.*, (1973), 28, 179-208. En estos trabajos el autor expresa que “el

e incluso, las primeras investigaciones de Richard Dales expresan su inicial coincidencia con estas conclusiones.⁶ Sin embargo, Dales, a partir de una profundización de sus estudios, centrados en la formulación del problema entre los años 1220 y 1260, modifica su enfoque, matizando mucho la combinación de viejo y de nuevo que caracterizó la escena parisina del siglo XIII.

Dales viene a sostener, de un modo contrapuesto a lo que ha sido la evaluación más difundida en el tratamiento del problema, que los filósofos latinos medievales estuvieron en deuda, fundamentalmente, con tres autores: Platón, san Agustín y Boecio, enfatizando así la importancia de la transmisión occidental. Más aun, Dales sube su apuesta al expresar que aún después del redescubrimiento de la filosofía natural de Aristóteles y de la introducción de las traducciones latinas de judíos y musulmanes “fueron los citados autores quienes proveyeron el contexto, el punto de partida y aún la base para la formulación de las dos aristas de resolución del problema”:⁷ el planteamiento franciscano de Buenaventura y aquel otro heterodoxo para los cánones de la época, sustentado por Tomás de Aquino,⁸ manteniendo ambos, a estas autoridades con un carácter preeminente. El problema de la eternidad del mundo –indica– no reconoce como fuentes centrales a Aristóteles, sino al *De Consolatione philosophiae* de Boecio, y a las *Confessiones* y el *De Civitate Dei* de san Agustín; pues han sido, centralmente, estas obras las que gravitaron en la redacción del texto de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, autor que introduce en el ámbito parisino la afirmación de la finitud del mundo.⁹

La discusión ha quedado abierta invitándonos a revisar también desde un punto de vista histórico-genético el problema que nos ocupa. Lo haremos con la intención de exhibir una amplia muestra de los numerosos textos que examinan nuestro tema a partir de autores significativos, con la finalidad de dar cuenta de la evolución del problema.

comienzo de la problemática (sobre la eternidad del mundo) está marcado por el desarrollo del aristotelismo” (1972), 313.

6 R. DALES, “Discussions of the Eternity of the World During the First half of the Twelfth Century”, *Speculum*, (1982), 7, 485-508

7 R. DALES, *Medieval discussions on the eternity of the World*, Brill, Leiden, N.Y., København, Köln, 1990, 3.

8 En particular y en cuanto al tema que nos ocupa se sugiere revisar: BUENAVENTURA, *Opera Omnia*, (Ed. Quaracchi, vol. V, p. 514). TOMÁS DE AQUINO, *Opuscula Philosophica*, Taurini-Romae, 1954, *De aeternitate mundi*, 105-108.

9 O. ARGERAMI, “La cuestión *De aeternitate mundi*: Posiciones Doctrinales”, (1972), XXVII, 313-315.

El trabajo tiene límites: los autores estudiados podrían devenir, cada uno de ellos, objeto de un estudio específico. Y más todavía, entre dos cualesquiera de los autores considerados, se podrá encontrar un pensador intermedio, que ha de resultar de importancia a la hora de reconstruir la continuidad de la disputa. Reconocido lo cual, baste para nuestro intento, comenzar con la tarea, ofreciendo un texto en español sobre el tema, que recopile los hitos fundamentales que jalonan la historia del problema desde su formulación seminal en los textos base que dan origen a la disputa pasando por los hitos significativos de la cuestión en sus tres etapas, hasta alcanzar una formulación de cierre en Guillermo de Ockham quien asume desde el franciscanismo una posición solidaria, por lo menos en sus conclusiones, con la de Tomás de Aquino.

En nuestro recorrido intentamos recuperar una trama en la que se expliciten los matices de la tradición neoplatónica, transmitidos por la vía occidental, sin desconocer las aportaciones específicas –que también las hubo– marcadas por el desarrollo del aristotelismo y de la irrupción de la filosofía árabe y judía, presentes, particularmente, en las fórmulas argumentativas del siglo XIII.

Al revisar el tema se confirmará una vez más la imposibilidad de considerar a la Edad Media como un período dilatado en el tiempo, sin fracturas, que se resuelve en un pensamiento absolutamente homogéneo. En efecto, la reflexión sobre los datos revelados provoca, paradójicamente, el surgimiento de un fenómeno que diversifica la pretendida unidad del período, al generar la necesidad de ofrecer respuestas teóricas satisfactorias a los distintos problemas. Entre otros motivos, fue esa gran diversidad de respuestas las que hicieron de la Edad Media filosófica un período de profunda riqueza y complejidad, donde el encuentro de culturas es parte de su fisonomía propia.¹⁰

Seguir la discusión del problema que nos ocupa supone, por tanto, admitir esta pluralidad de culturas, de religiones, de lenguas, de centros de estudios y de producción de saberes siguiendo líneas de desarrollo que son simultáneas, haciéndolas coincidir en una única historia y respetando el contexto propio de la peculiar interculturalidad medieval.

10 F. ROMANO, C. MARTELLO, *Istituzioni di filosofia medievale. Storia, teoría, bibliografía*, Catania, Cooperativa universitaria editrice catanese di magistero, 2002, p. 6.

CAPÍTULO 1

EL LEGADO DE LA ANTIGÜEDAD: PLATÓN Y ARISTÓTELES

1. Platón

1.1 *El Timeo como texto seminal del problema*



altando criterios cronológicos decisivos,¹ parece aconsejable considerar al *Timeo*, conjuntamente con el *Critias*, como un diálogo de vejez,² al que habrían seguido,

1 Sobre un análisis de los resultados de datación a partir de los estudios estilométricos de Cox y Brandwood publicados en 1959, se podrá consultar: T. M. ROBINSON, *American Journal of Philology*, 1967, 57 n. 1. Y para una valoración diversa: M. A. STEWART, *Philosophical Quarterly*, 1971, 172

2 “This in itself would be a plausible reason for believing the *Timaeus* to be a later work than the *Sophist*; and the plausibility of such relative chronology could be reinforced by a comparative study of many other passages, some of them-like those examined here-passages which Owen has mistakenly adduced in support of his own thesis. But, if there were mere time to examine them all, the result would only increase the plausibility; and the highest degree of plausibility is still far different from proof. With this firmly in mind, I would therefore emphasize the following distinctions: 1) All the evidence we have or are likely ever to have requires us to recognize that the *Cratylus*, the *Parmenides*, and the *Theaetetus* were composed before the *Timaeus*. 2) Mr. Owen has adduced no evidence-nor to my knowledge has anyone else-that proves the *Timaeus* to have been composed, earlier than the *Sophist*, the *Politicus*, or the *Philebus*; and on the contrary there are plausible reasons for believing that at least the *Sophist* and the *Politicus* antedate the *Timaeus*. 3) Whatever may be the true relative chronology of this group of dialogues, the philosophical doctrine expressed in the *Timaeus* is certainly not at variance with that expressed in any of the others of this group and is not repudiated, abandoned, or in any essential point even modified in any of them”. H. M. CHERNISS, “The Relation of the *Timaeus* to Plato’s Later Dialogues”, *American Journal of Philology*, 1957, 78, 225-266. H. M. CHERNISS, “The Relation of the *Timaeus* to Plato’s Later Dialogues”, *American Journal of Philology*, 1957, 78, 265.

probablemente, el *Filebo* y, seguramente las *Leyes*.³ También podemos indicar que su redacción es, con seguridad, posterior a la *República* pero no de manera inmediata, como parece sugerirlo el comienzo del relato.⁴

Desde la Antigüedad, este diálogo ha tenido fama de oscuro y complejo, e incluso la crítica actual no se pone de acuerdo al destacar el fin último o los valores que mejor lo definen: tradicionalmente se ponía de relieve su carácter enciclopédico y el hecho de ofrecer una descripción del mundo físico. Más recientemente, se ha destacado que su tema verdadero —y el de toda la trilogía a la que supuestamente pertenece— sería el de la historia de la humanidad. Finalmente, para otros autores el objeto del diálogo consiste en la elaboración de una teoría de la ciencia.⁵

Para explicar su éxito, una parte de la crítica ha destacado su carácter metódico y pedagógico, señalando que entre los escritos de Platón, es el que mantiene una exposición continua más larga. Parece un curso o el resumen de un curso, semejante a los que debían darse en la Academia; dirigido a un público ya iniciado en las diversas ciencias y preparado para entender las alusiones a teorías cultas, lo cual explicaría el modo un tanto elíptico que tiene de exponer ciertos detalles matemáticos, como los relativos al alma del mundo o a doctrinas del orden astronómico.

Si tomamos al diálogo como un todo, podemos comprobar que su unidad se encuentra hasta cierto punto comprometida por algunas promesas incumplidas.⁶ Sócrates sugiere que el tema dice relación con la ciudad ideal que él ha descrito *ayer*. La introducción es sobre algo que ya pasó y que está *fuera* del diálogo; mientras que los discursos de *ahora* deberían centrarse en una guerra apropiada a la condición de esa ciudad (*Timeo* 20b). De ahí que *Critias* se adelanta a contar la historia de la Atlántida y de una Atenas originaria que lucha contra aquélla. Su relato, propuesto como un adelanto, va a continuar en el diálogo *Critias* y quedará inconcluso. Pero *Timeo* no va a exponer este tema, porque se le ha asignado al personaje la tarea de relatar la generación del cosmos, incluyendo en él al hombre. Una vez iniciado su discurso

Replican estos criterios: J.M. PÉREZ MARTEL, “La Atlántida en *Timeo* y *Critias*: exégesis de un mito platónico”, *Fortnatae*, 21, (2010), p. 127.

3 Véase PLATÓN, *Timeo*, Gredos, Introducción, 133.

4 Véase PLATÓN, *Timeo*, Gredos, Introducción, 131.

5 Para citar a modo de ejemplo las discrepancias ya clásicas de G. SARTON, expresadas en *Isis*, (1952), 57 y las de W. HEISENBERG, *Physicist's Conception of Nature*, American Institute of Physics, 1942, 60 y ss. Más recientemente: K. GLOY, *Studien zur Platonischen Naturphilosophie im Timaios*, Würzburg: Königshausen-Neumann, 1986.

6 Comparte este criterio: O. VELÁSQUEZ, “El *Timeo* de Platón como pieza literaria objeto de traducción”, *Versiones*, (2005), nro. 7, 4.

continuará en su tarea hasta el final. Las cuatro restantes figuras del diálogo permanecen silentes todo el tiempo que resta, salvo una breve intervención de Sócrates (*Timeo* 29d) que tiene como objetivo separar el proemio del resto del relato. Se supone, también que el mudo auditorio constituye una suerte de tribunal que es árbitro del relato.

La estructura del diálogo es teleológica: se explica la creación del mundo y del hombre para dilucidar un estado político acorde con su naturaleza. Por ello comienza haciendo referencia a la *República*, donde se trataron diversos temas como la justicia, el gobierno de la *polis* y del hombre, el problema del conocimiento, la opinión, la cuestión del ser y del devenir, de lo excelente en el hombre y de su bien, y del gobierno que le permite alcanzar su fin. Para el Sócrates de la *República* no era importante que su Estado modelo se pudiera llevar alguna vez a la práctica; permanecía como un ideal (*parádeigma*) para guiar los pasos de los hombres hacia la justicia y lo recto (*Timeo* 472d-473b). En *Timeo* se indaga cómo proceder en la aspereza y el desorden de los choques con los otros estados. Éste es, sin lugar a dudas, el propósito de la referencia inicial a la *República*: indicar que en los años transcurridos los intereses de Platón han progresado desde una visión teórica de la sociedad hacia una perspectiva de política práctica.

Analizando las claves que pueden explicar su larga pervivencia, se ha insistido en que ésta no se fundamenta tanto en la belleza de la forma como en el tema desarrollado. Su carácter enciclopédico reúne, a pesar de la brevedad, una suma asombrosa de conocimientos humanos: *Timeo* supuso, en su momento la más completa recopilación del saber acumulado por Platón y su escuela en terrenos tan diversos como la cosmología, la teoría del alma y otros más propiamente “científicos”, como la meteorología y las matemáticas. Y de hecho, los sabios de la Edad Media, preocupados por expresar un pensamiento de síntesis, creyeron encontrar en *Timeo* un excelente modelo teórico. Constituye una muestra de su importancia, el hecho de que en el cuadro de Rafael: “*La Escuela de Atenas*”, la figura de Platón, lleve entre sus manos, precisamente, al *Timeo*, considerado en el renacimiento como la suma del saber griego.

Sin lugar a dudas, el tema central de *Timeo* es el origen del cosmos: “vamos a hacer un discurso acerca del universo, cómo nació y si es o no generado” (*Timeo* 27c). Sócrates hace un resumen de lo ya expuesto en torno a un estado ideal (*Timeo* 17b-19a) y expresa su deseo de oír una exposición que describa el funcionamiento concreto de un estado semejante (*Timeo* 19b-20c). Si bien se presentan cuatro personajes: *Sócrates*, *Timeo*, *Critias* y *Hermócrates*, y se alude a otros presentes

en la *República* que no llegaron aún a la reunión preestablecida, el texto se transforma en un monólogo, sin interrupciones, de *Timeo*. No podemos hablar de *discurso* pues el tono de la exposición es llano, relajado y parece corresponder a una reunión de amigos, pero tampoco podemos decir que se despliega un diálogo donde se intercambian ideas, al modo en que Platón nos tiene acostumbrados.

En el desarrollo del *Timeo* se describe la creación del mundo desde tres puntos de vista distintos. En la primera sección *Timeo* expone la operación de la Razón (*Timeo* 27d-47e), es el fragmento de mayor interés respecto de la función del Demiurgo y del caos en el universo como también respecto del ordenamiento que el primero realiza sobre el segundo. Se distinguen el ámbito del ser eterno, del devenir que nunca es y de la causa del devenir (*ibíd.* 27d-28b). Al primero pertenece el modelo eterno; al segundo, el mundo sensible y al tercero, el Demiurgo inteligente (*ibíd.* 28b-30a). Se presentan distintos problemas: la creación del mundo (*ibíd.* 30c-34b), el cuerpo del mundo (*ibíd.* 30c-34b) y su alma (*ibíd.* 34b-36b), caracterizado como un ser viviente perfecto (*ibíd.* 30c-d); se presentan a los cuerpos celestes (*ibíd.* 38c-40c) y el hombre (*ibíd.* 41a-47e). El Demiurgo encarga a los *Timeo* inferiores la creación del cuerpo humano y de su alma (*ibíd.* 41a-42e); y finalmente, se explica la estructura del cuerpo teleológicamente (*ibíd.* 44d-45b).

En la segunda parte, *Timeo* describe las cosas que suceden por necesidad (*ibíd.* 47e-69c), o sea aquellos aspectos del mundo debidos a condiciones preexistentes, que la razón ha de tener en cuenta y no puede alterar (*ibíd.* 48a1-3). Es necesario, por tanto, aclarar el principio de todo cuanto deviene (*ibíd.* 48e-52c) e introducir uno nuevo, el receptáculo (*ibíd.* 48e-51d). Se enumeran los elementos y se explica la estructura de los mismos (*ibíd.* 52d-61c) en relación con las figuras geométricas. Finalmente, se describen las cualidades sensibles y las relaciones entre los opuestos (*ibíd.* 61c-68d).

Por último, en la tercera parte, Platón retoma los dos elementos que trató por separado en las dos primeras secciones. Desarrolla aquí la obra conjunta de la razón y la necesidad (*ibíd.* 69b-92 c); introduce el orden y la proporción comenzando por los elementos (*ibíd.* 69b-c) y expone una descripción pormenorizada de la anatomía del cuerpo humano (*ibíd.* 69c-77c) y de su alma (*ibíd.* 69c-72e). Luego describe las posibles enfermedades del cuerpo (*ibíd.* 81e-86a) y del alma (*ibíd.* 86b-87b), y también propuestas curativas a estas disfunciones (*ibíd.* 87c-90d). Sobre el final se ocupa del mundo animal (*ibíd.* 90e-92c) dado que los hombres que no han sabido respetar el orden natural son condenados a reencarnarse en una vida ulterior en un animal: mujer (*ibíd.*

90e-91d); pájaros; cuadrúpedos; reptiles y gusanos; peces y moluscos (*ibíd.* 91d-92c).

El diálogo formula un paralelismo entre las partes del hombre, y las tipologías humanas y los gobiernos posibles que surgen como consecuencia de ello. *Timeo* procura así, dar una fundamentación natural a la ética y a la política, ordenada desde la base ontológica de una física. En efecto, lo mejor para Platón, lo excelente, tiene que ver con el ser y el pensar; el estadio más alto del ser coincide, en el paradigma de la línea, con el estadio más alto del conocer, los estadios inferiores se relacionan con lo que deviene, con lo que cambia, con lo sensible y que por ello son más difíciles de conocer y, por tanto, son objeto de opinión.

El método de las explicaciones expresadas en *Timeo* está por encima del procedimiento dianoético⁷ descrito en la línea dividida de *República*, y resulta más próximo a la dialéctica.⁸ En efecto, hablar del mundo implica una dificultad adicional pues estos discursos que se refieren a lo engendrado tienen una consistencia distinta de aquellos que están referidos al ser (*to on*). Los discursos comparten la calidad de los objetos de los que son intérpretes: “La esencia es a la generación como la verdad a la creencia” (*Timeo* 29c). El cosmos, por tanto, como imagen que es, sólo engendra discursos verosímiles. Ha nacido así en la filosofía de Platón, la “narración verosímil” (*ton eikota myton*, *Timeo* 29d) o el *discurso verosímil* (*lógon ton eikota*, *Timeo* 30b), expresiones que se pueden considerar equivalentes. El discurso de *Timeo* está construido sobre la verosimilitud, de modo que no es absolutamente verdadero ni tampoco un mito. Esto deja una impronta profunda y constituye la clave conforme a la cual se desarrolla la totalidad del relato.

1.2 La investigación reciente y sus nuevas perspectivas

Sin olvidar que algunos aspectos del *Timeo* pueden formular aún hoy problemas para el lector del diálogo – pensemos, a modo de ejemplo, en la figura del Demiurgo – es posible señalar que en el curso de los últimos decenios se renovó un interés particular en el modelo explicativo del universo propuesto en el diálogo y en el rol asignado por Platón a las matemáticas en la elaboración de este modelo.⁹ En esta línea, el

7 G. MARCOS, “Sobre la naturaleza dialéctica del relato verosímil del *Timeo*”, *Revista Venezolana de Filosofía*, (1997), 35, 75.

8 Ya desde la antigüedad se lo había comparado con el método del geómetra. Cfr. A. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, 67-70.

9 Véase J. ATZPODIEN, *Philosophischer Mythos (eikòs mítos) und mathematische Metaphorik in Platons Timaios*, Inaugural-Dissertation, Bonn, 1985; P. HADOT, “Physique et poésie

Timeo tiende hoy a ser interpretado como una contribución importante al proponer una teoría general del universo¹⁰ y, particularmente, al discutir sobre el estatuto de la ciencia física.¹¹ Estas interpretaciones de Platón testimonian el desarrollo de nuevos centros de interés que instan a los lectores contemporáneos a leer al autor a la luz de las contemporáneas problemáticas filosóficas.

Pero por nueva que sea esta interpretación del *Timeo* confronta al lector con una cuestión muy antigua que es la de saber si es necesario leer el *Timeo* en una perspectiva cosmológico-científica;¹² o bien, en clave cosmogónico-teológica.¹³ De este debate participaron la mayoría de las interpretaciones, comenzando por la del mismo Aristóteles y continuando con los comentadores medio y neoplatónicos.

En particular, la lectura metafísica y teológica del diálogo ha prevalecido mucho más allá del medioevo, e incluso se la puede constatar en los escritos de los platónicos de Cambridge,¹⁴ como una posible respuesta a la física de la modernidad. En cambio, ha sido una reacción cronológicamente posterior aquella en la que el Platón teólogo y metafísico ha cedido lugar al epistemólogo.¹⁵ No dudamos en afirmar, coincidiendo en esto con A. Etienne¹⁶ que un estudio que esclarezca los principales aspectos de la historia de la recepción del *Timeo*, profundizando en las lecturas e imágenes que propone es todavía una tarea

dans le *Timée* de Platon, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 115, 1983, 113-133; A. F. ASHBAUGH, *Plato's Theory of Explanation. A Study of the Cosmological Account in the Timaeus*, Albany State Univ of NY Press, 1988.

- 10 Podrá consultarse, por ejemplo: K. GLOY, *Studien zur Platonischen Naturphilosophie im Timaios*, Würzburg: Königshausen-Neumann, 1986.
- 11 L. BRISSON-F. W. MEYERSTEIN, *Inventer l'univers: le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- 12 "Dans le *Timée*, Platon développe une cosmologie, qui se fonde sur un ensemble limité de présupposés axiomatiques, dont les propriétés du cosmos apparaissent comme les conséquences déduites logiquement" PLATON, *Timée-Critias*, Paris, 1992, Introduction de L. Brisson, p. 13.
- 13 "Le *Timée*, par contre, n'est pas une description du monde tel qu'il est, une cosmologie (ce qui est en quelque sorte le cas du livre X des Lois), mais une explication de la formation du monde, une cosmogonie, et donc il ne peut être question d'une preuve ou d'une démonstration du type de celle que donne Platon au livre des Lois" G. NADDAF, *L'origine et l'évolution du concept grec de Physis*, Lewiston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1992, 373-4.
- 14 A. ETIENNE, *La réception du Timée a travers les siècles: un survol*, XXXI.
 - 15 G. E. R. LLOYD, "Plato as a Natural Scientist", *The Journal of Hellenic Studies*, (1968), Vol. 88, pp. 78-92.
 - 16 A. ETIENNE, *La réception du Timée a travers les siècles: un survol*, XXXI.

pendiente; historia, por cierto, compleja, y que podríamos decir que no ha conocido interrupción hasta nuestros días.¹⁷

1.3 Análisis del texto

Timeo fue el trabajo seminal para la discusión sobre la eternidad del mundo. La referencia al tema que nos ocupa está expuesta en 28a-38c.

Veamos la secuencia del texto:

1.3.1 Presupuestos epistemológicos del problema de la génesis del mundo

Platón señala tres tipos de limitaciones para la comprensión del tema expuesto:

(i) las que provienen del objeto (*Timeo* 29b-c). Al presentar la cuestión, *Timeo* dice que uno no puede ofrecer una exposición completamente coherente y precisa de temas tales como los que se refieren a los dioses o al origen del universo, sino que debe contentarse con un mito o lógos probable (29c-d). Esta idea se mantiene a lo largo del discurso: en 48d habla de “mantener lo que dijimos al principio, la fuerza de un lógos probable”; en contraposición, los poetas han hablado de los dioses “sin demostraciones probables y necesarias” (*Timeo* 53d).

En 59c y luego de hablar de la composición de los metales, un tema que ingresa directamente en una concepción que hoy entendemos científica de lo natural, Platón llama a este tipo de análisis “perseguir el método de los mitos probables” y agrega:

“Cuando un hombre, por distracción, deja de lado los discursos sobre lo que existe siempre y obtiene un placer inocente en los discursos probables del devenir, él añadirá un esparcimiento razonable e inteligente a su vida” (*Timeo*. 59c).

Aquí nos ofrece elementos para la valoración del lógos probable. Solamente podemos tener conocimiento seguro de lo que es; en cambio del mundo natural en cuanto es un mundo en devenir, sólo podemos tener esta forma de conocimiento que avanza de un modo indefinido a través de la investigación, sin alcanzar nunca la verdad incuestionable.

17 Puede repararse en las observaciones de Whitehead con relación a la influencia decisiva de este pensador para la historia de la filosofía al punto que, en su opinión, toda ella se resume en una suerte de pie de página a la obra de Platón. Véase A. N. WHITEHEAD, *Procès et réalité, Essai de cosmologie*, trad. Charles et al., Paris, 1995, 98.

Mediante el estudio de lo natural podemos alcanzar el conocimiento de la realidad divina e inmutable, porque hasta el mismo Demiurgo divino, al hacer el mundo lo mejor posible, se sirvió del material dado y de causas secundarias:

“Por eso debemos distinguir dos tipos de causa, una necesaria, la otra divina. Las causas divinas debemos buscarlas siempre y con el fin de alcanzar la felicidad hay que buscar lo divino en todas partes, en la medida en que nos lo permita nuestra naturaleza” (*Timeo* 68e-69a).

(ii) Un segundo orden de dificultades corresponden a la elaboración misma del discurso (*Timeo* 29d2; 30b7) centrado en el cosmos físico, un ser cambiante y mudable.

(iii) y finalmente, deben indicarse los problemas resultantes de los potenciales receptores. Esto no se refiere, por cierto a los participantes del diálogo que son a su vez expositores, sino a los posibles lectores no calificados del texto. Así se afirma que es difícil descubrir al hacedor y padre del universo, e imposible comunicárselo a todos, una vez descubierto (*Timeo* 28c).

1.3.2 Una ontología subyacente: la distinción ser-devenir

En el prelude a la exposición de la génesis del cosmos (*Timeo* 27c-29d) Platón acude a la distinción ontológica entre ser y devenir, distinción familiar al lector de los diálogos de madurez, haciendo de ella uno de los presupuestos fundamentales sobre los que se apoyará toda la explicación subsiguiente.

El diálogo distingue lo que siempre es y nunca deviene, que es aprehendido por la inteligencia con una consideración racional; y lo que está siempre en devenir y nunca es, en cuanto es objeto de opinión junto con la percepción sensible no racional (*Timeo* 28a).

Platón retoma la clásica distinción entre ser (*ousía*) y devenir (*génésis*), entre el modelo inteligible y su imagen sensible, y correlaciona ambos órdenes ontológicos con los *lógoi* que darían expresión a ambos tipos de saber.

Pero a su vez, las palabras griegas que designan “devenir” y “llegar a ser” (*génésis*, *gígnestai*) tienen dos sentidos, en cuanto indican:

1. el origen de algo en un momento determinado, producido de un modo súbito o como fin de un proceso de desarrollo o de fabricación;
2. o bien, un estado de cambio en el que, aun cuando algo nuevo aparece y algo viejo desaparece, el proceso como tal continúa de un modo perpetuo. En este caso no es necesaria una causa que inicie

el movimiento sino sólo una causa que lo mantenga de una forma indefinida.

El problema del origen del mundo queda asumido en una discusión entre las formas y las realidades sensibles que se coloca como centro del discurso; y aparece expresada en términos extremos, como si se tratara, de factores incompatibles.¹⁸

Sin embargo el relato que se pone en boca de Timeo tiene la particularidad de poseer dos comienzos: pues en *Timeo* 47e, ya avanzada la explicación de la génesis del cosmos, se anuncia que ha sido concluida la exposición de la obra de la razón o de la inteligencia. Se sugiere entonces comenzar otra vez desde el principio, adoptando un nuevo punto de partida que permita dar cabida a la obra de la necesidad.

El universo, señala Platón, nació “por la cooperación de necesidad e inteligencia” (*Timeo* 48a) de ahí que sea menester explicar los factores irracionales que hay en él, dando cuenta de lo engendrado por la necesidad.

Y así a los dos principios introducidos inicialmente –ser y devenir– se suma a esta altura del relato, un tercero, “una especie difícil y oscura” (*Timeo* 49a), la de aquello que es “receptáculo y como nodriza de todo devenir” (*Timeo* 49a).

La trilogía ser-devenir-receptáculo sustituye así al dualismo inicial ser-devenir, proporcionando un nuevo punto de partida al relato sobre el origen del universo.

1.3.3 *La causa de la existencia del mundo*

Si el mundo ha sido engendrado, conviene conocer la causa por la cual comenzó a existir:

“Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno y en el bueno nunca anida ninguna mezquindad. Al carecer de ésta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él. Haríamos muy bien en aceptar de los hombres inteligentes este principio importantísimo del devenir y del mundo” (*Timeo* 29e).

Las características que asume el universo son descritas con singular belleza por Platón:

“lo conformó como un todo perfecto, constituido de la totalidad de todos los componentes que no envejece ni enferma” (*Timeo*, 33a-b).

18 A. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, 32.

De ello se podría inferir que el universo no tendrá un fin; y una vez conformado dura indefinidamente.

Su figura es esférica, en cuanto incluye todas las figuras (*Timeo*, 33b); y si bien es un viviente, carece de ojos, oídos, nariz, boca manos y pies:

“Pues no necesitaba ojos, ya que no había dejado nada visible en el exterior, ni oídos porque nada había que se pudiera oír. Como no estaba rodeado de aire, no necesitaba respiración, ni le hacía falta ningún órgano por el que recibir alimentos, ni para expulsar luego la alimentación ya digerida. Nada salía ni entraba en él por ningún lado –tampoco había nada– pues nació como producto del arte de modo que se alimenta a sí mismo de su propia corrupción y es sujeto y objeto de todas las acciones en sí y por sí. En efecto, el hacedor pensó que si era independiente, sería mejor que si necesitaba de otro. Consideró que no debía agregarle en vano manos, que no precisaba para tomar o rechazar nada, ni pies ni en general ningún instrumento para desplazarse. Pues le proporcionó el movimiento propio de su cuerpo, el más cercano al intelecto y a la inteligencia de los siete. Por lo tanto, lo guio de manera uniforme alrededor del mismo punto y le imprimió un movimiento giratorio circular, lo privó de los seis movimientos restantes y lo hizo inmóvil con respecto a ellos. Como no necesitaba pies para ese circuito, lo engendró sin piernas ni pies” (*Timeo* 33c-34a).

Y también el alma del mundo fue engendrada, procediendo el Demiurgo a unirlos:

“Una vez que, en opinión de su hacedor, toda la composición del alma hubo adquirido una forma racional, éste entró todo lo corpóreo dentro de ella para lo cual los ajustó reuniendo el centro del cuerpo con el del alma. Ésta, después de ser entrelazada por doquier desde el centro hacia los extremos del universo y cubrirlo exteriormente en círculo, se puso a girar sobre sí misma y comenzó el gobierno divino de una vida inextinguible e inteligente que durará eternamente” (*Timeo* 36d-e).

1.3.4 Definición platónica de Tiempo

Creado el mundo, Platón relata el surgimiento de *chrónos* del siguiente modo:

“Cuando su padre y progenitor vio que el universo se movía y vivía como imagen generada (*gegenós agalma*) de los dioses eternos (*aidion theon*), se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante al modelo. Entonces como este es un ser viviente eterno (*Zoon*

aidion), intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente (*pantelos*) a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad (*kinetontina aionos*) y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna (*aionion eikona*) que marchaba según el número (*arithmon*), eso que llamamos tiempo”. (*Timeo* 37c-d).

En este primer relato la presencia de un Demiurgo, hacedor y padre (*patéra*) del universo (*Timeo* 28c) bien podría responder a la necesidad de relacionar los ámbitos sensible e inteligible presentados en un comienzo, como separados.

El segundo relato compara “el receptáculo a la madre, lo que se imita al padre y la naturaleza intermedia entre ambos, al hijo” (*Timeo* 50d). La figura del padre generador (*Timeo* 50d) se transfiere a la forma inteligible, gracias a lo cual no cabe entender la distinción entre los ámbitos del ser y del devenir, entre lo inteligible y lo sensible, en términos de mutua separación y trascendencia. Al mostrar que lo sensible procede de lo inteligible y de él depende como la imagen de su modelo, Platón expresa una continuidad entre ambos dominios.¹⁹

El primer relato, en cambio, prelude la labor demiúrgica. Habría un cosmos generado, que deviene; cuyo movimiento se despliega en un tiempo uniforme y medible, tiempo que puede ser contado pues marcha según el número (*Timeo* 37d).

El tiempo es movimiento; por tanto envejece: se puede decir “era” y “será” (*Timeo* 37e); es imagen generada por los dioses eternos. La movilidad y el tiempo según el número les fueron dados para otorgarle mayor perfección, pues a lo generado no es posible asignarle la misma naturaleza sempiterna que al mundo ideal. El mundo ideal no posee “formas devenidas del tiempo”, pues no envejece, no se corrompe, no es generado ni tampoco deviene.

Hay una clara intención de contrastar el estado de eternidad de las Ideas con el estado de este nuevo cosmos generado.²⁰ Sin embargo, Platón no dice que el ser eterno esté fuera del tiempo; solamente dice que no había proporciones como el día, la noche, los meses, los años,

19 Cfr. G. MARCOS, “Sobre la naturaleza dialéctica del relato verosímil del *Timeo*”, *Rev. Venezolana de Filosofía*, (1997), 35.

20 Tiempo-eternidad no son opuestos sino que están enlazados por una semejanza firmemente fundada en la “imagen”. Cfr. *TIMEO*, trad. O. VELÁZQUEZ, Ed. Universidad Católica de Chile, 2004, p. 111, nota 123.

no había un “era” ni un “será”. El tiempo es dividido en partes cuando se produce la generación del mundo.

Pues nada generado puede ser eterno en sentido estricto, lo eterno no sólo no tiene términos, sino que está exento de toda la distinción de antero-posterioridad, no tiene un fue ni un será. Mediante la introducción de la medida en los movimientos desordenados, el Demiurgo realizó “una imagen móvil de la eternidad, eso que llamaremos tiempo –*chrónos*– que se mueve de acuerdo con el número” (*Timeo* 37d-e) situando de esta manera al cosmos aun más cerca de su modelo. De modo que la distinción entre lo que carece de término *a parte ante et post* y lo eterno puede atribuirse con justicia al mismo Platón.²¹

Parménides a quien Platón prácticamente lo cita, había dicho de su Ser Uno: “No fue, ni será, puesto que ahora es” (fr. 8, 5-6). Pero para él no había nada más y sobre lo que nada es, nada puede decirse. Platón rechaza esta negación categórica del mundo de la *dóxa*, del cambio o movimiento temporales, y les concede un lugar, aunque subordinado, en una ontología más amplia.

El Demiurgo crea el universo, y en ese momento introduce el tiempo como una regularidad ordenadora, dividida en períodos susceptibles de medición, como el día, la noche, los meses y los años. Crea también el pasado, y el futuro a los que alude con los aspectos temporales del verbo *eimi*. El Demiurgo crea el tiempo para hacerlo semejante a las Ideas eternas.

Muchos han interpretado la afirmación de que *chrónos* se originó junto con el universo (*Timeo* 36b), como una prueba concluyente de que la narración platónica de la creación es sólo metafórica. Así se expresa Taylor, por ejemplo:

“nadie que esté en sus cabales podría interpretarlo literalmente afirmando que el tiempo y el mundo empezaron juntos y que también existió un estado de cosas (...) antes de que existiera el mundo”.²²

Sin embargo, si no hay tiempo antes de la creación del mundo, la materia resultaría inmune al flujo temporal y habría tenido la estabilidad absoluta de las Ideas.

Además sería posible inferir que el caos se asemeja –conforme a su estabilidad– más a las Ideas eternas antes de la creación del mundo que con posterioridad a él.

21 Podrá consultarse para la discusión de este punto el artículo: W. VON LEYDEN, *Philosophical Quarterly*, 1964. Owen ha discutido el pasaje en *Monist*, 1966, 332-336.

22 A. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Comm. 69.

Vista parcial del contenido del libro.

Para obtener el libro completo en formato electrónico puede adquirirlo en:

www.amazon.com
www.bibliotechnia.com
www.interebook.com
www.e-libro.net

MIÑO y DÁVILA
♦ E D I T O R E S ♦