

DEL TIEMPO EN PLATÓN

Jesús Avelino de la Pienda Universidad de Oviedo

Resumen: Este artículo trata sobre la naturaleza del tiempo según Platón en el *Timeo*. Se analiza su concepto del tiempo como *número* y *medida* del movimiento y a cuya esencia pertenece el «era» y el «será» (el pasado y el futuro) y se recogen las interpretaciones más destacadas sobre su definición del tiempo como *imagen de la eternidad*, prestando especial atención a la de R. Brague.

Abstract: This article deals about the nature of the time to Plato in *Timeo*. We analyze his concept of the time as *number* and *measure* of movement, to which essence belong the *was* and *will be* (the present and the future). and we compile the most outstanding interpretations about his definition of the time as *image of eternity*, paying special attention to that of R. Brague.

¿Qué es el tiempo? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Cómo transcurre? ¿Qué relación tiene con las cosas del mundo y sus movimientos? ¿Cómo incide en el sentido de nuestras vidas? ¿Qué relación tiene con la eternidad? Son muy viejas preguntas a las que el ser humano ha intentado responder con sus mitos, sus filosofías, sus teologías y en sus ciencias actuales más avanzadas, como la Física.

Aquí se recoge la respuesta de Platón. Y tratándose de este filósofo, a las preguntas anteriores hay que añadir otras dos: ¿Por qué Dios crea el tiempo? y ¿cómo lo hace?

Viejas preguntas y viejas respuestas que, sin embargo, siguen teniendo gran actualidad, sobre todo si tenemos en cuenta las nuevas teorías de la Física. Por otra parte, este diálogo platónico ha tenido una gran influencia en la cultura occidental. G. Droz la resume con estas palabras:

En su gran fresco *La escuela de Atenas*, Rafael representó a Platón sosteniendo en la mano el texto del *Timeo*, y es que ninguna de las obras del filósofo ejerció hasta el final de la Edad Media e incluso hasta Galileo una influencia tan importante como ésta. Fue durante casi veinte siglos el breviario de los sabios, de los físicos, de los médicos y de los astrónomos¹.

En este artículo no se analizan todos los textos de Platón sobre el tema del tiempo; se limita a los textos del *Timeo*, su obra cumbre, y se centra especialmente en aquél en el que se define el tiempo como «imagen móvil de la eternidad».

Tampoco se atiende a la cuestión de cómo transcurre el tiempo según este filósofo, porque la respuesta platónica a esta pregunta ya la presenta el autor de este artículo en su libro *Los mitos del Gran Tiempo*².

Hay que tener en cuenta también que Platón toca el tema del tiempo conjuntamente con el tema de la creación del cosmos. Son dos temas inseparables para él. Su Dios-demiurgo crea el tiempo al crear el cosmos.

¿Quién crea el tiempo?

Para Platón, la creación del tiempo va ligada a la creación del cosmos a partir del caos. Creación del cosmos y creación del tiempo son inseparables. Por tanto, el creador del tiempo es el mismo que crea el cosmos. El cosmos no es eterno. Tuvo un inicio. No se puede explicar por un mero azar ni tampoco a partir sólo de la materia. Tiene que tener un autor. En el Fedón lo deja claro cuando somete a crítica la doctrina de Anaxágoras al respecto³.

Ese creador lo cita Platón bajo la imagen de un Demiurgo, es decir, un Dios ordenador del caos convirtiéndolo en cosmos, un Dios-arquitecto, un Dios-obrero, y

¹ Geneviève Droz: *Los mitos platónicos*. Barcelona, Labor, 1993, p. 118.

² Publicado en *Biblioteca Nueva*. Madrid, 2006.

³ Cf. *Fedon* 97 c- 99 c. N.B. Utilizaré *Cf.* para referirme a ideas del autor sin citar textualmente su texto.

también un Dios mente (*nous*), como ya afirmó en la citada crítica a Anaxágoras. Es decir, un Dios inteligente o *prónoia* (*pro*, «antes», y *nous*, inteligencia). Es un Dios que *prevé* lo que va a hacer, un dios providente. No crea a ciegas, sino conforme a un modelo eterno que conoce de antemano.

«Esto que vamos a decir ha de ser siempre así: que la divinidad organizó todo en la medida de lo posible, del modo más bello y perfecto a partir de elementos que no estaban dispuestos de esa manera»⁴.

Como hace notar Droz, Platón quiere hacer ver que el Universo no se originó por un simple azar ni tampoco por la acción de la sola materia, contra Anaxágoras y Demócrito, contra los materialistas y los atomistas⁵.

No se trata de un Dios creador al estilo de la teología bíblica. No es un creador *de la nada*, sino un organizador, que pone orden donde no lo hay. La materia de la que es creado el cosmos, el modelo conforme al cual es creado y el creador mismo, los tres coexisten eternamente.

¿Por qué se crea el tiempo?

El tiempo se crea porque se crea el cosmos y porque es parte esencial de él. En el *porqué* va implícita la cuestión de cuál fue el origen del Universo. La pregunta es muy antigua, pero las respuestas se siguen dando en nuestros días. Es una de las cuestiones que más apasionan actualmente en las teorías de la Física. Piénsese, por ejemplo, en la teoría del *big bang*⁶. La cuestión que plantea Platón sigue plenamente vigente. Veamos cuál ha sido su respuesta.

Timeo, o mejor dicho Platón por medio de él, da una gran importancia al tema que va a tocar. Por ello, hace, antes de entrar en materia, la oración preceptiva a los dioses para contar con su ayuda. Inicia su discurso haciendo lo que él mismo considera una cuestión previa fundamental: la distinción entre

«lo que existe siempre pero no tiene un devenir,
y lo que teniendo un devenir siempre, nunca existe»⁷.

Ahora bien, dice, todo lo que deviene tiene un origen y lo tiene por algún motivo⁸. Por eso, Platón no se limita a describir el hecho de la creación. También quiere explicar su porqué, el motivo por el cual Dios se decidió a crearlo:

«Digamos ahora cuál fue la *causa* que llevó al creador a crear el devenir y este universo. Era bueno, y en un ser bueno nunca habita una maldad sobre ninguna cosa. Al estar exento de cualquier maldad, quería que todo llegase a ser semejante a él»⁹.

Dios crea porque es bueno. Es decir, crea por un acto de amor; un acto, por tanto, de voluntad. Dicho de otra manera, Dios crea porque quiere y el móvil de su querer es el amor. Ese es precisamente la tesis que propone un teólogo actual de la talla de K. Rahner. Según él,

«Dios en tanto puede crear
En cuanto puede amar a alguien distinta de él»¹⁰.

⁴ *Timeo* 53 b. (traduc. De J. M. Péres Martel. Nota: hasta nuevo aviso seguiré esta traducción.)

⁵ Cf. Droz, o.c., p.123.

⁶ Cf. Hawking y Mlodinov: *Brevísima historia del tiempo*. Barcelona, Crítica, 2005, Cap. 8.

⁷ *Timeo*, 27 d.

⁸ *Timeo*, 28 a-c.

⁹ *Timeo*, 29 d.

¹⁰ El texto rahneriano original dice: *Quia et in quantum Deus amare potest alium a se et amare ita ut illi quem amat seipsum dat, eatenus est et potest esse creator ex nihilo sui et subjecti*. (K. Rahner: *Eventus et mediatio salutis*, Curso impartido en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, año académico 1967-68, ciclostilado por el Colegio S. Roberto Belarmino de Roma y la Organización QUO VADIS, inédito.)

Platón dice casi lo mismo, pero bajo la idea de belleza:

«Al ser Él perfecto no le ha estado ni le está permitido hacer otra cosa más que lo bello»¹¹.

La posibilidad misma de la creación descansa en el acto libre del amor divino a sus posibles criaturas. No parece posible pensar en un motivo de mayor dignidad. Es un motivo lleno de generosidad y que marca el sentido más profundo de toda la creación y, por tanto, de la existencia humana, ya que ella es la principal receptora de ese acto de amor divino. Platón lo indica de una manera más genérica al decir que en el Universo ordenado no puede faltar la razón (*nous*) o inteligencia y que ésta va unida al alma. Su concepto de alma va mucho más allá que el del alma humana propiamente tal. Crea un Universo como «un ser viviente con alma e inteligencia» Por eso añade:

«Según este pensamiento, tras juntar esta inteligencia con el alma, y el alma con el cuerpo, fabricó el universo, para, una vez realizado, fuese la acción más bella y óptima conforme a su naturaleza»¹².

Dios Creó, por tanto, el mejor de los mundos posibles y no pudo actuar de otra manera, porque su bondad no se lo permitió. K. Rahner clarifica el motivo de la creación centrándolo expresamente en el ser humano: éste es el motivo más directo de la creación. El acto de amor divino no tendría motivo suficiente en las cosas infrahumanas. Necesita crear un ser personal, capaz de responder con amor al acto de amor de la creación. El amor, por su misma naturaleza, pide ser correspondido, y sólo la persona libre puede corresponder con un acto de amor personal u libre¹³.

Platón sigue explicando el motivo de la creación:

«Ya que el Dios quiso que todo fuese bueno y que nada fuese, en la medida de lo posible, mezquino, tomó todo cuanto era visible que no producía tranquilidad, sino que se movía desordenadamente y sin organización, y lo condujo desde el desorden hasta el orden, entendiéndolo que éste era mucho mejor que aquél»¹⁴.

Parte de los postulados de que el orden es mejor que el desorden, lo bello mejor que lo no bello, lo bueno mejor que lo malo o mezquino, etc. Es decir, toda una serie de valores absolutos o Ideas –valores, que son eternas y que marcan el programa de toda la creación. Además, entra en juego una razón subjetiva: el desorden produce intranquilidad. Es como si dijera que produce cierta repugnancia o rechazo por sí mismo a la razón humana.

¿Cómo creo Dios el tiempo?

El poder creador del Dios platónico tiene varias limitaciones. En primer lugar, no es un Dios creador absolutamente omnipotente, capaz de crear todas las cosas a partir de la nada absoluta (*ex nihilo sui et subjecti*), como es el Dios de las teologías bíblicas cristianas, judías y musulmanas. Su creación no se caracteriza por el hecho de sacar de la nada lo existente, sino por poner orden en lo desordenado y ya preexistente. Su acto creativo consiste en hacer del caos un cosmos, como ya se afirmaba en distintos mitos cosmogónicos anteriores.

En segundo lugar, tiene la limitación, si es que se puede llamar así, de su

Véase esta misma idea en *Schriften zur Theologie*, IV, pp.147-149; versión castellana pp. 149-151.

¹¹ *Timeo*, 30, a.

¹² *Timeo*, 30 b.

¹³ Cf. K. Rahner, l.c. Véase también J.A. de la Pienda: *Antropología Transcendental de K. Rahner*. Oviedo, Servicio Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1982, pp. 284-291.

¹⁴ *Timeo*, 30 a.

propia bondad intrínseca, ya comentada anteriormente. No pudo crear un mundo cualquiera. Tuvo que crear el más perfecto de los posibles. Y es que su propia bondad no le permite otra cosa.

Al no ser creador a partir de la nada, se encuentra con otras limitaciones exteriores a Él mismo. Tiene que crear a partir de una materia preexistente, una especie de «nodriza», como traducen algunos. La materia es coeterna con ese Dios-demiurgo.

Además, el desorden de esa materia primordial no es total. Está ordenada en cuatro elementos ya desde la eternidad: aire, agua, tierra y fuego. Estos cuatro elementos también son eternos. A partir de ellos crea Dios el cosmos.

«Así pues, al colocar el dios el agua y el cielo en medio del fuego y la tierra y procurando que se efectuara la relación entre ellos con la misma razón, es decir, lo que sea el fuego con el aire, sea lo mismo el aire con el agua, y lo que sea el aire con el agua, sea lo mismo el agua con la tierra, unió y formó un cielo visible y tangible. Por esto, el cuerpo del universo fue engendrado por completo a partir de estos cuatro elementos, todos conformes en proporción, y tuvo de ellos amistad, de tal modo que tras unirse en lo mismo, llegó a ser indisoluble para cualquier otro que no fuese el que lo había atado»¹⁵.

Nada de la materia preexistente quedó fuera de este universo ordenado,

«pues el creador lo formó de todo fuego, agua, aire y tierra, sin dejar ninguna parte de nada ni fuerza fuera»¹⁶.

De esa manera hizo que el universo fuera un «animal completo» y, además, uno sólo; no quedaba materia fuera de él para poder formar otro universo distinto. Él contenía en sí todos los seres posibles. Lo creó, por otra parte, eternamente joven y libre de toda enfermedad¹⁷. Lo creó con alma inteligente, porque es más perfecto así¹⁸.

Lo creó de *forma esférica*, que es la más perfecta de todas las figuras. Dentro de ella todo está según proporción en relación a las dos partes claves de la misma: el centro y la superficie exterior. En el *centro* colocó el alma inteligente, como ya se comentó anteriormente¹⁹. La superficie exterior de la esfera es completamente lisa: no tiene ojos ni oídos ni manos ni pies ni órgano alguno para entrar en relación con algo exterior a ella, porque fuera de ella mismo no existe nada en absoluto²⁰.

Tampoco pudo establecer un orden cualquiera. Tuvo que hacerlo conforme a un *modelo* preexistente y también coeterno con Él mismo: el *animal divino* en cuanto Idea. Es decir, tuvo que crear siguiendo el «programa preestablecido» de la Ideas eternas.

Por otra parte, Platón supone que Dios tenía ante sí dos modelos antes de crear: el modelo de lo que se originó (es decir, lo que está siempre en devenir) o el de lo que existe siempre y no tiene devenir. Y concluye que eligió el de lo que existe siempre, puesto que el mundo que vemos es bello y sólo puede ser imagen de lo bello²¹.

Por otra parte, puesto que el mundo creado era creado, no podía ser tan perfecto como el modelo; sólo podía ser una *participación* en forma de imitación del modelo²². Según estos presupuestos del mito de la creación en Platón, tiempo y espacio no son inseparables ni tampoco tiempo y movimiento. La materia caótica y los cuatro elementos materiales eternos ocupaban espacio y tenían movimientos caóticos, pero aún no existía el tiempo en ellos. El tiempo va intrínsecamente ligado al orden: al

¹⁵ *Timeo*, 32 b-c.

¹⁶ *Timeo*, 32 c.

¹⁷ *Timeo*, 33 a-b.

¹⁸ *Timeo*, 30 b. Cf. 34, b.

¹⁹ Cf. *Timeo* 34 b. El mito del *centro* ejerce una fuerza especial en la mente humana: véase M. Eliade: *El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza Emecé, 1972, pp.20-25.

²⁰ *Timeo*, 33 c.

²¹ *Timeo* 29 a.

²² *Timeo*, 29 b..

espacio y el movimiento ordenados, es decir, al cosmos. El tiempo es medida del movimiento ordenado, es *número*. El cosmos no es eterno, es temporal; es decir, no existe desde siempre, tiene una duración limitada.

Aristóteles, por su parte, se libera de estos antecedentes míticos del Universo. Sin embargo, toma, igual que Platón, el tiempo como *medida* del movimiento, pero de todo movimiento y añadiendo un matiz importante: el tiempo es medida del movimiento «según el antes y el después». Y ese sentido será el que predomine en las ciencias modernas hasta nuestros días, incluso en la teoría de la relatividad einsteiniana.

La naturaleza del tiempo

Como ya se dijo anteriormente, el mundo, para Platón, tiene Alma. Es visto como un Gran Animal o ser viviente. Dios, cuando lo crea, lo hace siguiendo el *modelo* de un *Animal Eterno* que tiene en su mente. Arrastrado por su bondad decidió hacerlo realidad y quiso engendrar un universo igual. Pero, por el simple hecho de ser engendrado, ya no podía ser absolutamente igual. Entonces

«resolvió crear una *imagen móvil de la eternidad* (ek1kw<...kinhtón tina ailw-<noV),
y ordenando el cielo hizo a imitación de la eternidad,
que reside en la unidad,
esta imagen de la eternidad
que avanza según el *número*
que hemos designado con el nombre de tiempo».

Samaranch presenta esta otra traducción del mismo texto griego:

«Por esta razón, su autor se preocupó de
hacer una especie de *imitación móvil de la eternidad*
y, mientras organizaba el cielo,
hizo, a semejanza de la eternidad inmóvil y una,
esta imagen eterna
que progresa según las leyes de los Números,
esto que nosotros llamamos el Tiempo»²³.

Brague, por su parte, da esta versión en francés:

«Aussi eut-il l'idée de former une sorte d'image mobile de l'éternité,
et, tandis qu'il organise le ciel,
il forme, d'après l'éternité immuable en son unité,
une image à l'éternel déroulement rythmé par le nombre;
et c'est là que nous appelons le temps»²⁴.

Traducción de Sciacca:

«Pensó entonces hacer una imagen móvil de la eternidad,
y, ordenando el cielo,
hace lo que llamamos tiempo,
una imagen eterna,
que se mueve según números,
de la eternidad que permanece siempre en el uno»²⁵.

No es difícil observar el titubeo en la traducción de los distintos especialistas.

²³ *Timeo*, 37 d 5-8. Nota: A partir de aquí seguiré la traducción de Samaranch.

²⁴ Brague, R. (1982), p. 43. Las distintas traducciones tienen algunas variaciones debido a la problemática del texto que en griego no presenta puntuación alguna.

²⁵ Sciacca, o.c., p.60.

La visión del tiempo como *imagen* de la eternidad es la que más problemas ha planteado sobre la doctrina cosmológica platónica. Siguiendo el estudio de Sciacca, conviene recordar que algunos en la antigüedad identifican el tiempo en Platón con el movimiento del Universo. Otros, como Proclo, niegan esa identificación y sostienen que el tiempo es *medida* del movimiento; cada extensión temporal es medida de un movimiento. Zeller identifica el tiempo con la duración de los giros de los cuerpos celestes. Por su parte, Sciacca dice seguir la interpretación de R. Mondolfo por ser la que mejor pone de manifiesto la ambigüedad entre los conceptos de eternidad y de infinita sucesión temporal, hacia el pasado y hacia el futuro²⁶.

Sciacca presenta como principal problema el de saber si el tiempo, para Platón, es o no eterno. Siguiendo a R. Mondolfo dice que Platón retoma el concepto de Parménides sobre la eternidad como *presencia absoluta* y añade que esa presencia absoluta no es incompatible con la *existencia temporal* en la doctrina de Platón. Según éste, eternidad y tiempo pertenecen a dos esferas distintas de la realidad: la eternidad corresponde a la esfera de lo inteligible (la de las Ideas) y el tiempo a la esfera de lo sensible (la de los cuerpos que se generan y cambian). Las especies del tiempo: pasado, presente y futuro, no se aplican a la eternidad. Sin embargo, hay ciertas semejanzas entre eternidad y tiempo. Ambos son duraciones a las que se aplica el *siempre* (aleí): eterno es lo que permanece siempre en su identidad sin cambio alguno; temporal es lo que existe siempre en el cambio constante. Por otra parte, la eternidad se concibe como «una *infinidad de infinitos* movimientos de existencia inmutable». De esto, concluye Mondolfo, se sigue que la eternidad, «con toda su trascendencia, puede incluir el tiempo y condescender con él»²⁷.

Pero esta visión de la eternidad en Platón no es compartida por otros especialistas como Stefanini. No obstante, tanto Mondolfo, como Stefanini y Sciacca coinciden en que la semejanza del tiempo con la eternidad consiste en el *orden cíclico* que siguen los movimientos del cosmos por la acción reguladora del Alma universal. En esa *circularidad*, que tiene carácter divino, está el carácter perenne del tiempo, que lo asemeja a la eternidad²⁸.

La circularidad es, entonces, un aspecto absolutamente esencial a la visión platónica del mundo y a su mito del Gran Tiempo. La sucesión temporal lineal sin límite alejaría aún más de la eternidad el tiempo y todo el mundo sensible. El tiempo y el mundo sensible serían menos imagen, menos semejantes al modelo eterno. El mundo sensible no sería, entonces, el mejor de los posibles. Y, para Platón, es inconcebible que Dios no haya querido crear el mejor de todos los posibles, porque su bondad no se lo permite.

Esa circularidad viene expresada en *números*. La *imagen móvil* de la eternidad «avanza según el número». Platón aclara más esta cuando dice que las cosas sensibles

«son formas del tiempo
que imita la eternidad
al efectuar sus revoluciones medidas por el número»²⁹.

Para distinguir los números del tiempo fueron creados el Sol, que marca el día, la noche y los años; la Luna, que marca los meses; los cinco planetas cuyos movimientos son más desconocidos y que tienen períodos de tiempo mucho más amplios. Y cuando todos esos movimientos cierran un ciclo se cumple el año perfecto o Gran Año³⁰.

Los *números* del tiempo son las *cantidades* de duración de los ciclos de los

²⁶ Cf. Sciacca, o.c., pp.102s.

²⁷ Cf. Sciacca, o.c., p.103.

²⁸ Cf. Sciacca, o.c., p.103. En la nota 252 recoge Sciacca este texto de Stefanini, que interesa para lo que aquí quiero destacar: *L'immagine mobile dell'eternità è eterna in quanto essa, invece di venire nell'infinito della successione, si sviluppa circolarmente col moto perfetto degli astri e ristabilisce al termine di ciascuno dai suoi cieli numericamente determinato il giorno, il mese, l'anno- quell'unità in cui permane l'eterno propriamente detto* (Stefanini, 1935, II, pp. 349-51).

²⁹ *Timeo*, 38 a.

³⁰ *Timeo*, 38 c-39 d.

astros conocidos, que giran con duraciones limitadas alrededor de la Tierra. La Tierra está fija, pero todo lo que sucede en ella se mide con relación a esas duraciones cíclicas de los astros: días, meses, años, Gran Año.

El número (alríqmós) es el nombre que se da a esas cantidades limitadas de duración, a esos «ajustes» de los movimientos de los astros. La relación entre número y cantidad limitada es esencial a la matemática³¹.

Platón habla del «número perfecto» de tiempo y lo identifica con el Gran Año. Este se cumple cuando se cierra el círculo de los ocho astros hasta entonces conocidos. No se ha de confundir este Gran Año con el año solar, que equivale al giro completo del Sol alrededor de la Tierra. Más allá del Gran Año ya no hay más números del tiempo porque el resto de estrellas están fijas en la Gran Esfera.

Platón, como otros muchos de su tiempo, tiene dos puntos de referencia para medir o establecer los números del tiempo. Por un lado, tiene la Tierra, que es fija y es el centro de todo el cosmos. Su eje coincide con el eje de la Gran Esfera del Universo. Por otro lado, está el firmamento de las estrellas fijas.

«No es menos posible, igualmente, comprender que el número perfecto de tiempo realiza el año perfecto cuando las velocidades perfectamente acabadas de los ocho circuitos entre sí y cuidadosamente medidas por el círculo de lo mismo y de lo que marcha igual, tienen un principio»³².

Aquí, el «círculo de lo mismo y de lo que marcha igual» sirve de punto de referencia para medir los movimientos cíclicos de los ocho astros. Toda medida exige un patrón con relación al cual se mide. Y, si lo que se mide es el movimiento de algo, ese patrón ha de ser inmóvil, al menos con relación al movimiento que se quiere medir. Así pareció que tenía que ser hasta que Einstein desarrolló la teoría de la relatividad.

Newton puso ese referente en un supuesto tiempo absoluto (que conlleva también un espacio absoluto). Posteriormente se recurrió a la hipótesis del éter. Con Einstein desaparecen esos referentes y se propone la teoría del espacio-tiempo, aunque, en realidad, esta teoría se apoya en otro referente no menos absoluto: la velocidad fija de la luz.

Pero sigamos con Platón. Pone en estrecha relación tiempo, número y medida del movimiento. Los tres son inseparables. Además asigna a la esencia del tiempo el «era» (el pasado) y el «será» (el futuro)³³, momentos que Aristóteles expresará como el «antes» y el «después». Platón aporta ya, por tanto, los elementos esenciales de la definición aristotélica: «Tiempo es la medida del movimientos según el antes y el después». Esta idea del tiempo como número y medida será posteriormente duramente criticada por los estoicos.

Según Platón por tanto, se podría hacer esta argumentación: El mundo sensible es espacial y el espacio es esencialmente geométrico y en Geometría la forma perfecta es la Esfera. El mundo sensible está en permanente movimiento y el movimiento más simple y perfecto es el circular, que se mide por el tiempo cíclico, que se repite, y el tiempo cíclico es esencialmente numérico, se expresa en números. La circularidad espacial, la circularidad del movimiento y la circularidad del tiempo hacen del actual mundo sensible el más semejante posible al mundo inteligible y al modelo preconcebido por Dios.

Para Platón, mundo sensible y tiempo son inseparables:

«Porque el tiempo se produjo, pues, con el cielo
a fin de que nacidos juntos,
perezcan juntos,

³¹ De ahí se sigue que las cantidades «infinitas» son incompatibles con las matemáticas. Esto se deja bien claro en las actuales teorías de la Física: cuando las últimas consecuencias de algunas de esas teorías llevan a algún tipo de infinito, es señal de que algo falla en ellas.

³² *Timeo*, 39 d. (Trad. Pérez Martel).

³³ Cf. *Timeo*, 37 c.

si es que han de perecer»³⁴.

El tiempo es la duración del Universo creado o mundo sensible y es esencialmente *imagen*. Pero, si es imagen, tiene que tener un modelo.

El modelo eterno del mundo sensible y del tiempo

Para Platón, el mundo sensible es creado conforme a un *modelo*, previamente concebido por Dios:

«Fue creado teniendo por modelo a la naturaleza eterna para que fuera lo más semejante posible a ella»³⁵.

Ese modelo es el *animal eterno* (*Tsóon áidion*). Dios quiere hacer al mundo sensible lo más semejante posible a ese modelo. Por eso, el mundo sensible es creado como un animal visible (*Tsóon horatón*) en el que se acogen todos los animales mortales e inmortales. Platón lo llama también *dios sensible* (*theos aisthetós*) y le da los atributos de *máximo* (*mégistos*), *óptimo* (*áristos*), *unigénito* (*monogénés*)³⁶. Repetidas veces se alaba su belleza y perfección. No hay, por tanto, una razón de fondo para pensar en su destrucción. Tiene la más perfecta de las formas: la esfera, y el más perfecto de los movimientos: el circular de rotación (*kýklo*), aquél que no depende de nada externo. Es, dice Platón,

«el movimiento circular único y el más sabio»³⁷.

Por otra parte, añade, por voluntad expresa de Dios, los cuerpos celestes y demás dioses, aunque fueron creados, no serán disueltos ni víctimas de la muerte:

«Dioses, hijos de dioses, vosotros cuyo artífice soy, sois indisolubles porque me place que lo seáis. Todo lo compuesto puede ser disuelto, pero únicamente un malvado puede querer disolver lo que es bello y bien proporcionado. No sois inmortales ni naturalmente indisolubles por el hecho de que habéis nacido, y no obstante, no seréis disueltos ni víctimas de la muerte, porque mi voluntad es para vosotros un lazo más poderoso y más fuerte que los que ya os encadenaron desde el primer instante de vuestra existencia»³⁸.

Hay, por tanto, al menos una parte del Universo, aquella que fue creada directamente por Dios, que, siendo mortal, no morirá jamás. Si a ello añadimos que este mundo es único y el más bello de los posibles, entonces no hay razón alguna para que sea destruido periódicamente, como sostienen Empédocles, los estoicos o la tradición hindú. Según esto, para el Platón del *Timeo*, el Gran Tiempo Cósmico, el de la Esfera o del mundo como un Todo, es circular, pero no es cíclico. El carácter cíclico sólo afecta a los cuerpos celestes menores que existen dentro de la Gran Esfera. y, por la misma razón ese carácter cíclico se aplica al Gran Tiempo Humano, en la doctrina de las reencarnaciones.

No obstante, Platón no desmiente expresamente su teoría del *Político* sobre el cambio de sentido del movimiento rotatorio del Universo o gran Esfera. Es más, al principio del *Timeo* y en boca de un sacerdote egipcio³⁹ vuelve a recordarnos ese cambio de movimiento del Universo que lo arrastra hacia la autodestrucción periódica.

Sin embargo, ahora parece dar a entender que dios jamás abandona su obra y que el mundo sensible se mantiene siempre en ser la imagen más perfecta posible

³⁴ *Timeo*, 38 b.

³⁵ *Timeo*, 38 c.

³⁶ Cf. Sciacca, o.c., p.78.

³⁷ *Timeo*, 39 e.

³⁸ *Timeo*, 41 a-b.

³⁹ *Timeo*, 22 d.

del mundo inteligible. La Esfera es inmortal por voluntad divina y los movimientos circulares y cíclicos de los astros o dioses menores no aparecen como destructivos en ningún momento. Según esto, Platón abandona en el *Timeo* la doctrina de las destrucciones periódicas del Universo defendida en *El Político*⁴⁰.

Con todo, cuando explica qué es el reposo y el movimiento y por qué éste se produce, parece volver a su tesis del *Político*, pero leído atentamente no es así. Dice:

«La rotación periódica del Todo o Universo
que ha envuelto en sí misma a los elementos,
al ser circular, siempre tiende a volver naturalmente sobre sí misma»⁴¹.

En el *Político*, Platón atribuía la inversión del movimiento rotatorio de la esfera al hecho de que Dios la abandonaba por un tiempo; entonces el Universo era arrasado por su propia naturaleza hacia el desorden, hacia el caos, con toda clase de desastres y calamidades. Es decir, el mundo material por su naturaleza tiende al desorden y lo que tiene de orden se lo impone Dios contra su naturaleza. El orden es algo *sobrenatural*. Pero eso no encaja con la tesis, ahora varias veces repetida en el *Timeo*, de que este mundo es el mejor de los posibles, el más semejante posible al modelo previamente concebido por Dios.

Tal vez por eso se diga en el texto anterior que el «volver naturalmente sobre sí mismo» se deba a su naturaleza circular y no a su naturaleza corpórea, como se decía en el *Político*.

El tiempo en Platón según R. Brague⁴²

Bregue toma como texto principal de Platón sobre el tiempo el que se recoge en el *Timeo*, 37 d 5-8, antes citado. En ese texto aparece la famosa frase: *El tiempo es una imagen móvil de la eternidad*, que ha sido objeto de múltiples interpretaciones entre los comentaristas de Platón hasta nuestros días.

Bregue recoge en su estudio sobre el tiempo en Platón la historia de las referencias a esta definición platónica. Las primeras son de Filón de Alejandría, Plutarco, Albinos, Diógenes Laercio y Aétius. Sólo a Partir de Plotino es citado y atribuido con claridad a Platón, y se hace un esfuerzo por explicar su sentido⁴³.

Bregue llama la atención sobre el hecho histórico de que esta definición del tiempo como imagen de la eternidad es silenciada después de Platón durante más de tres siglos. No se encuentra citada ni aludida en los textos que se conservan de sus discípulos y sucesores. Aristóteles parece desconocerla. Sin embargo, es muy tenida en cuenta otra definición de Platón en el mismo *Timeo*: «El tiempo es el movimiento del Sol, la medida de traslación»⁴⁴. Esta situación histórica de la definición del tiempo como imagen de la eternidad es un problema más que se añade a las dificultades internas de la definición misma, que por otra parte, es abandonada en el diálogo tan pronto fue formulada.

Bregue empieza analizando palabra por palabra el texto en cuestión, que considera principal sobre el tiempo en Platón. En ese análisis detallado va dejando en evidencia las dificultades que se dan para determinar con seguridad el sentido de la definición⁴⁵.

Seguidamente hace una lectura a la inversa de los textos del *Timeo* sobre el tiempo. Es decir, al contrario de lo que suelen hacer los comentaristas de este diálogo, va leyendo los textos empezando por los últimos para terminar en la definición que nos ocupa. Quiere así situarse en el pensamiento de Platón mediante textos que ofrecen menos dificultad de interpretación.

No toma todos los textos en los que aparece la palabra «tiempo», sino sólo

⁴⁰ Cf. *El Político*, 268 d -273 c.

⁴¹ *Timeo*, 58 a (vs).

⁴² Haré un resumen y comentario del detallado análisis que R. Brague hace del tiempo en Platón en su libro *Du temps chez Platon et Aristote*. Paris, PUF, 1982.

⁴³ Cf. Brague, 1982, pp. 11-24.

⁴⁴ Cf. Brague, o.c., pp. 25-27.

⁴⁵ Cf. Brague, o.c., pp. 27-31.

aquellos en los que se dice algo sobre lo que es la *temporalidad*⁴⁶. Resumiré su comentario a cada uno de ellos. El primero es el que dice:

«Or la vue, suivant mon propos, est pour nous la cause du plus grant profit, parce que, des présents propos que nous tenons sur l'Universe, aucun n'aût jamais été prononcé, si nous n'avions vu ni les astres, ni le soleil, ni le ciel. Mais le jour et la nuit, en se faisant voir, les mois, les révolutions des années, les équinoxes, les solstices ont formé par leur combinaison le nombre, et nous ont donné la notions du temps (*chrónon... énoia*) et le moyen de speculer sur la nature de l'Universe. De là nous avons tiré un genre de philosophie que est le plus grant bien que soit venu ou que viendra jamais á la race mortelle par la libéralité des dieux»⁴⁷.

Según Brague, la estructura del texto griego permite descomponer en dos partes el beneficio que se sigue del don de la vista. Por un lado, el espectáculo de los días y de las noches y de los demás fenómenos celestes ha formado con sus combinaciones el *número* o *un número*. (y no solamente la *conciencia* del número). La segunda parte de ese beneficio se desdobra a su vez en dos: ese número suscita en nosotros la *conciencia del tiempo* y también la inquietud por investigar la naturaleza del Todo o Universo. En la conciencia del tiempo se percibe el número producido por el movimiento visible del cielo.

Seguidamente toma de Collahan⁴⁸ la distinción de dos aspectos en el tiempo: uno que no le es esencial: el hecho de ser *medida*, y otro que sí le es esencial: el de ser *imagen de la eternidad*. Según Brague, la distinción de Collahan está bien hecha, pero no ha sido debidamente fundamentada y él se propone hacerlo⁴⁹. Esta interpretación desautoriza a Aristóteles cuando dice que el tiempo es la medida del movimiento.

El siguiente texto que analiza es *Timeo 41 e 6 y 42 d 5*. Brague⁵⁰ se fija aquí en que Platón utiliza dos frases referidas a los astros como «instrumentos del tiempo». En *41 e 6* usa el término «tiempo» en genitivo plural: «instrumentos de los tiempos» (*órgana chrónón*) y en *42 d 5* lo usa en genitivo singular: «instrumentos del tiempo» (*órgana chronou*). Brague plantea el problema de saber si Platón utiliza ambas expresiones con el mismo sentido o no. También hace falta aclarar si usa el genitivo en sentido *objetivo*: en ese caso los astros son instrumentos para producir el tiempo; o en sentido *subjetivo*: en ese caso son instrumentos de los que se sirve el tiempo, pero habría que aclarar para qué se sirve de ellos.

Brague se inclina por el genitivo objetivo: los astros son instrumentos para producir el tiempo, aunque aquí nada se dice a imagen de qué es producido.

No obstante, se podría pensar ya que cada astro es instrumento para producir su propio tiempo; en este caso hay tantos tiempos como astros. Y, por otra parte, el conjunto de los astros, cuando han cerrado el ciclo completo de sus movimientos, son instrumentos para producir el Gran Año o tiempo circular que abarca todos los tiempos particulares de los astros vistos por separado.

Brague deja la respuesta definitiva para más adelante.

El siguiente texto que analiza es el *Timeo 39 c 5-d 2 y d 7-e 2*. Platón, después

⁴⁶ Cf. Brague, o.c., p.32. Los textos que analiza son: *Timeo*, 47 a 1-b 2; 41 e 6; 42 d 5; 39 c 5-d 2 y d 7-e 2; 38 b 6-c 3.

⁴⁷ Brague toma esta traducción de J. Moreau, 1965, p.465, por considerarla de las más recientes en francés y de gran calidad para indicar el contexto de los pasajes estudiados (Cf. Brague, o.c., p.32).

⁴⁸ Collahan, 1948, p. 29. La versión de Samaranch: «De hecho, la vista, según yo la razono, ha sido creada para ser, en beneficio nuestro, el principio de la mayor utilidad. En efecto, de todas las disertaciones que actualmente cabe hacer acerca del Mundo, ninguna podría haberse hecho nunca, si los hombres jamás hubieran visto nunca ni los astros, ni el sol, ni el cielo. En cambio, en la situación actual, existen el día y la noche, los meses, los periodos regulares de las estaciones, los equinoccios, los solsticios, todas las cosas que vemos, que nos han procurado el conocimiento del número, que nos han dado el conocimiento del tiempo y nos han permitido especular sobre la naturaleza del Universo. Gracias a ello nos ha sido dada esta especie de ciencia, de tal calidad que nunca ningún bien mayor fue dado ni será dado a los mortales por los dioses».

⁴⁹ Cf. Brague, o.c., pp.32-35.

⁵⁰ Cf. Brague, o.c., pp. 35s.

de relatar la creación del Sol y la Luna, cuyas revoluciones marcan los días y las noches, los meses y los años, habla en el texto que ahora nos ocupa de los otros planetas. Dice que los hombres, salvo unos pocos, no han prestado atención a las revoluciones de estos astros y por eso no les han dado un nombre como lo dieron a las revoluciones del Sol y la Luna, llamándolas «años», «meses» etc. No les han dado nombre porque desconocen que esas revoluciones tienen también un tiempo determinado, «son tiempo» (crónon oñnta), con un número muy elevado. Por ese desconocimiento los llaman «planetas errantes».

Según Brague, el ser *tiempo* y el ser *errantes* se contraponen. Ser tiempo equivale a estar regulado por el número; ser errante equivale a carecer de esa regulación. Los hombres no dan nombres porque no conocen la matemática interna de esas revoluciones o movimientos. «No nombran porque no miden», y no miden por su pereza para calcular. Aquí «tiempo» indica movimiento ordenado por el número.

Seguidamente, tras saltarse la referencia que Platón hace al Gran Año, Brague destaca el texto que sigue sobre la finalidad de la creación de todos esos astros con sus fases. Dice que es de suma importancia, porque en él se recapitula el sentido último de toda la creación que antes se describe. Los astros con sus fases son creados

«a fin de que este mundo tenga la mayor semejanza posible con el Viviente perfecto e inteligible, para imitar la naturaleza eterna»⁵¹.

Pero la última parte del texto, «para imitar la naturaleza eterna» plantea la duda de si esa imitación es resultado (producto) o fin de la creación de los cuerpos celestes. De ello depende el saber cuál es el *sujeto* de la imitación. Si la imitación es resultado, el sujeto que la produce es el mundo, que imita (*ressemble au*) el modelo. Si la imitación es el fin buscado, entonces es obra de los astros, es decir, del tiempo, que imita (*copie*) el modelo. Brague deja la respuesta para más tarde. Pero ya apunta que es más bien el Universo y no el tiempo quien se asemeja al *aión* («eternidad»).

El último texto que estudia es *Timeo 38 b 6-c 3*⁵². Su traducción francesa dice:

«Le Temps, donc, est né avec le Ciel, afin que, engendrés ensemble, ensemble aussi ils soient dissous, si jamais dissolution doit leur advenir; et il a été fait sur le modèle de la nature éternelle (*katà tò parádeigma tés diaiônias phúseos*), afin d'y être au plus haut point ressemblant (*ós homoiótatos*), dans la mesure du possible. Le modèle en effet, de tout éternité (*pánta aióna*), il est; lui au contraire, d'un bout à l'autre du temps tout entier (*ton ápanta chrónon*), a été, est et sera».

El problema principal está en saber cuál es el sujeto de la última frase. En principio, se podría decir que el tiempo es el sujeto de todas las proposiciones del texto. Si así fuera, la última frase sería redundante en el sentido de que vendría a decir que «el tiempo dura todo el tiempo».

Ante esta dificultad se propusieron diversas soluciones. Brague da la suya en el sentido de que el sujeto de esa última frase no es el tiempo, sino el Cielo. Así se evita la redundancia antes indicada. Por otra parte, hay que decir que la existencia del cielo requiere la del tiempo y éste requiere la de aquél o de los cuerpos celestes. Habrá que esclarecer esa relación entre ambos. En cualquier caso, sostiene Brague, es el Cielo el que *ha sido*, el que *es*, y el que *será*.

Brague recuerda el texto *39 e 1s* y el *37 c 8*. En ambos textos parece claro que

⁵¹ *Timeo*, 39 d 7-e 2.

⁵² Cf. Brague, o.c., pp. 39-42 (Recoge la traducción de Moreau). Samaranch hace esta traducción: «Brevemente, pues; el Tiempo ha nacido con el Cielo, a fin de que, nacidos a una, se disuelvan también al mismo tiempo, si alguna vez se han de deshacer, y ha sido hecho sobre el modelo de la substancia eterna, de forma que se le pareciera lo más posible, según su capacidad. Pues el Modelo es ser por toda la eternidad, y el Cielo, por el contrario, desde el comienzo y a lo largo de la duración, ha sido, es y será».

es el Mundo (Cielo) el que es creado a imitación del modelo: el Viviente perfecto e inteligible. Separándose de la interpretación tradicional, concluye que es el Cielo el que es *imagen* de la *eternidad* (*aiôn*) y no el tiempo propiamente tal.

Tras esta lectura a la inversa de los textos que en el diálogo aparecen después de la definición principal, Brague ya se considera preparado para abordar la interpretación de la misma y hacerlo en un sentido distinto al que tradicionalmente fue propuesto: a saber, que es el Cielo el que es imagen de la eternidad y no el tiempo.

Para él, la lectura tradicional: «el tiempo es imagen de la eternidad», resulta un tanto «dura» y a contracorriente. Se supone que en la frase se dan dos actividades distintas: la de organizar el Universo y la de crear el tiempo. El tiempo es, entonces, objeto directo del verbo «hacer» (*poiéin*).

Hay que tener en cuenta que en el texto griego no hay puntuación alguna. No obstante, los traductores suelen suponer una coma después del verbo *poiéin* y refieren su acción al tiempo (*chrónon*), que viene después. Pero también se puede referir su acción al «cielo» (*ouranón*), que está antes de ese verbo.

Brague, apoyado en su análisis lingüístico de Platón, sostiene que el objeto sobre el que cae la acción del verbo «hacer» es el cielo y no el tiempo. En este caso, el tiempo es sólo una aposición del objeto directo: el cielo⁵³.

Si se ordena así el texto, entonces la imagen de la eternidad es el cielo y no el tiempo. Esta interpretación es más acorde con el resto de la doctrina del *Timeo*, que considera el mundo sensible como una imagen del inteligible. Por otra parte, sostiene Brague, parece lo más lógico tomar el cielo como la «imagen visible» y no el tiempo, que es invisible.⁵⁴

Apoya su argumentación sobre un análisis particular de las palabras claves del texto: «cielo», «tiempo», «eternidad» e «imitación». La palabra «cielo» que tiene varios sentidos, en este texto central del *Timeo* significa la «esfera de los fijos» o de las estrellas, la bóveda celeste, y se distingue del Todo del Universo⁵⁵.

Para apoyar su argumentación Brague se vuelve al texto anterior al principal que nos ocupa, al 37 c 7. En él se dice que Dios, que había engendrado el Mundo, comprendió que se movía y vivía, hecho imagen (*ágalma*) de los dioses eternos y quiso hacerlo aún más semejante a su modelo. El modelo es un Animal eterno (*Tsóon áidion*).

El universo es, según Platón, como una cabeza humana o un cráneo, sin narices ni oídos ni boca ni brazos ni piernas. Y la cabeza es templo de lo divino. Por eso, el Universo es como un *santuario*, ocupado por dioses eternos. Está lleno de objetos sagrados que son los cuerpos celestes⁵⁶.

Brague recoge también un viejo problema en torno al *Timeo*: el de si existe un tiempo anterior a la creación o no. Si existe, entonces el Universo nace *en el tiempo*; si no existe, tiempo y Universo nacen a la vez. El *Timeo* parece claro al respecto en el texto 38 b 6:

«El tiempo ha nacido con el cielo (*met' ouranoû*),
a fin de que, nacidos a una,
se disuelvan también al mismo tiempo,
si es que se han de deshacer».

Pero el tema se complica por el hecho de que muchos pasajes del diálogo hablan de la presencia de una realidad *sensible* anterior a la formación del mundo y en estado desordenado⁵⁷. Dice, por ejemplo:

«Hay que examinar, pues, cuál era, antes del nacimiento del Cielo,
la naturaleza del fuego, del agua, del aire y de la tierra,

⁵³ Cf. Brague, o.c., pp. 44s.

⁵⁴ Cf. Brague, o.c., p. 55.

⁵⁵ Cf. Brague, o.c., p. 47s.

⁵⁶ Cf. Brague, o.c., p.50.

⁵⁷ Cf. *Timeo*, 30 a 3 ss y 60 b 3.

considerando esta naturaleza en sí misma y viendo cuáles eran sus propiedades antes de que el Cielo existiera»⁵⁸.

Más adelante, en 52 d-e y 53 a-b, *Timeo* explica ese estado anterior a la formación del Cielo, del Todo o del Mundo. Habla de un espacio absoluto que hace de «nodriza» de todo lo que nace y de receptora de las formas de los elementos (aire, tierra, fuego y agua) y de fuerzas en estado de *desorden* y *desequilibrio*, donde predomina la *diversidad* sin límite. No es un estado estático, sino profundamente dinámico, pero sin «razón ni medida». Todo se encontraba en ese estado de caos, estado que es *lo natural* a la realidad sensible cuando Dios está ausente⁵⁹.

Ante estas afirmaciones se hace inevitable la pregunta: ¿Esas fuerzas, esas realidades sensibles (elementos) y sus caóticos movimientos son o no temporales? Plutarco, dice Brague, dice que esos movimientos desordenados son simple materia del tiempo, pero que aún no existen en el tiempo. Brague no considera esta respuesta muy aclaratoria para los textos citados.

Según Brague, toda interpretación depende del sentido que se dé a la palabra «Cielo», del texto 38 b 6. Él distingue entre «cielo» y «universo» o mundo. El Cielo se refiere al conjunto de cuerpos celestes en cuanto reflejan orden. Es decir, el Cielo es el Universo en cuanto *sistema ordenado*. Designa y manifiesta el orden del mundo. Lo que hace que el mundo sea cielo (*kosmos*) no es lo sensible, sino el orden mismo.

Brague considera capital para su interpretación del Cielo, y no del tiempo, como *imagen* en el texto 37 d 5 ss., la distinción entre *sensible como tal* y *sensible ordenado*. Para él, el sensible en cuanto tal no existe en el tiempo, según el *Timeo*. Por eso, el *Timeo* afirma la simultaneidad de nacimiento con el tiempo no del mundo sensible o de las cosas sensibles, sino de las cosas en cuanto reguladas y ordenadas. El tiempo existe desde que los cuerpos celestes son puestos cada uno en la órbita que le pertenece y su movimiento es regulado por el número. *Tempus a temperare*.

Ahora bien, si el *sensible* no existe en el tiempo, ello no quiere decir que exista en la eternidad. Para Brague, queda fuera del campo en el que se trata la relación tiempo-eternidad. Se trata de algo así como de un espacio sin especificar⁶⁰.

La tesis de Brague es que, tras todos los estudios anteriores, hay que decir que son los astros (el Cielo) con su movimiento regulado los que constituyen la *imagen de la eternidad*, y no el tiempo, como dice la tesis tradicional. Y para confirmar su tesis, hace un detallado análisis de la palabra *aiôn*, «eternidad»⁶¹.

Brague sostiene que, de partida, no debemos presuponer que *aiôn* signifique «eternidad», que es lo que de hecho se hizo habitualmente. La palabra aparece en el texto que nos ocupa (37 d 5 ss) como resultado de un trayecto semántico que debe ser tenido en cuenta.

Platón usa el término más corriente *aïdios* para calificar a los dioses (37 c 6) en el mismo sentido que tiene la fórmula homérica cuando habla de «los dioses que son siempre». También se aplica al Viviente (Animal) que sirve de modelo al mundo (37 d 1). Pero todo seguido Platón cambia de adjetivo cuando quiere calificar la naturaleza de ese Viviente y utiliza un término muy raro: *aïônios* y no volverá a utilizarlo en todo el *Timeo*. Sin embargo *aïdios* reaparece en 40 b 5. Hace falta aclarar por qué Platón pasó del *aïdios* al *aïônios*⁶².

Para ello, Brague analiza en primer lugar qué significa que el cielo es imagen del *aiôn* o «eternidad». Propone una solución como mera hipótesis. Para ello recurre a un texto de Píndaro en el que se dice que cuando morimos sigue viva una «imagen de nuestro ser» (*aiônos éidolon*), porque sólo ella viene de los dioses. Según Plutarco, el texto de Píndaro se refiere al alma. Pero no está claro si el alma es el *aiôn* o una imagen del mismo.

Por otra parte, en Homero suelen estar asociados el *aiôn* y la *psychè* y muchos

⁵⁸ *Timeo*, 48 b 3 s. (vs).

⁵⁹ Aquí Platón vuelve a recordar la tesis del *Politico*: cuando Dios se ausenta, el mundo sensible es arrastrado hacia el desorden por su propia naturaleza.

⁶⁰ Cf. Brague, o.c., p.54.

⁶¹ Cf. Brague, o.c., pp. 55-63.

⁶² Cf. Brague, o.c., p.56.

autores los toman como sinónimos en él. Platón, por su parte, usa el *aiôn* sin más determinaciones que la de que «permanece en el uno» (*ménei en eni*). Esta expresión no aparece en los textos de la época. Sólo se vuelve a ver en un texto de Aristóteles que trata del tiempo y es referida al alma⁶³. Probablemente Aristóteles la haya tomado de la Academia o del mismo *Timeo*. De ahí deduce Brague que Platón utiliza el *aiôn* como una forma poética de designar el alma y, en términos de Aristóteles, aquello que en el alma es capaz de contar, es decir, el *nous* o entendimiento⁶⁴.

Pero precisamente con la intención de cambiar el sentido de «alma» que tiene en Píndaro, Platón no dice de ella que es *éidolon*, que puede tener un sentido peyorativo, sino *eikon*, que siempre tiene un sentido positivo⁶⁵.

Dando por hecho que es el Cielo, o los astros, el que constituya la imagen del *aiôn*, Brague analiza en qué consiste la *imitación* por parte del Cielo. El tiempo no es la imagen, sino aquello mediante lo cual el Cielo es imagen. Ahora bien, el Cielo no es imagen en cuanto sigue un movimiento circular, como dice Sciacca, sino en cuanto ese movimiento circular, que ya se supone, permite conocer el número. Y ese número se nos transmite a través de la vista⁶⁶.

En la medida en que los astros hacen visible el movimiento y así lo hacen numerable, en esa misma medida el Cielo (los astros) es imagen del *aiôn*. La imagen está en el hecho de poner en obra y en evidencia el número. El es imagen porque no cesa de producir el número mediante el movimiento de los cuerpos celestes que hacen visible ese número.

Dice Aristóteles que imagen es aquello que se engendra por *imitación*⁶⁷. La imitación, que es obra del tiempo, es la génesis perpetua del Cielo como imagen⁶⁸.

Según Brague, al tiempo le corresponde la tarea de imitar y de producir el objeto-imagen, que es el cielo. El tiempo es el *circular* de los astros. El no es el cielo o los cuerpos celestes en su materialidad, ni siquiera su movimiento en cuanto movimiento, sino su movimiento *en cuanto regulado por el número*⁶⁹. El tiempo copia el *aiôn* en cuanto describe su ciclo de acuerdo con el número. El Tiempo es el movimiento del Cielo en cuanto ese movimiento tiene estructura numérica. Esta es la tesis de Brague.

Es ahora, dice Brague, cuando estamos en situación de poder responder a los problemas que se habían planteado más arriba sobre las expresiones «instrumentos de los tiempos»⁷⁰ e «instrumentos del tiempo»⁷¹.

Los instrumentos son los astros. Cada uno tiene su tiempo o es regulado por su tiempo. Cada uno es instrumento de su propio tiempo o duración cíclica. Esto explica el plural «tiempos» de la primera expresión. Por otra parte, el conjunto de los movimientos particulares de cada astro es el instrumento de un tiempo superior: el «gran año»⁷² y tiempo único que hace del Cielo la imagen del *aiôn*.

Los planetas son así los instrumentos de la *mimesis* (acción de imitar) cuyo sujeto es el tiempo, cuyo modelo es el *aiôn* y cuyo resultado es el Cielo como imagen del *aiôn*.

Pero aún queda por aclarar una palabra clave: el *número* (*arithmós*)⁷³. Se ha dicho que el tiempo es el movimiento regulado por el número. El tiempo, puntualiza Brague, no es el número (medida) del movimiento, como dirá Aristóteles. Es el movimiento del Cielo en cuanto está numerado. El movimiento no numerado, el caos, no es tiempo.

La dificultad de precisar el sentido del término «número» requiere aclarar toda la expresión *kath'arithmón ioûsan aiônion eikóna*. Y la principal dificultad no está

⁶³ *Physica*, IV, 11, 218 b 29-33.

⁶⁴ *Physica*, IV, 14, 223 a 25 s.

⁶⁵ Cf. Brague, o.c., pp.58s.

⁶⁶ Cf. *Timeo*, 47 a 1-b 2.

⁶⁷ *Tópicos*, VI, 2, 140 a 14.

⁶⁸ Cf. Brague, o.c., p.61.

⁶⁹ Aquí «número» parece indicar cantidad de duración de cada ciclo del movimiento de los astros.

⁷⁰ *Timeo*, 41 e 5.

⁷¹ *Timeo*, 42 d 5.

⁷² *Timeo*, 39, d 3-7.

⁷³ Cf. *Timeo*, 37 d 6, 38 a 7, c 6, 39 c 7, d 4). Cf. Brague, o.c., pp. 63-69.

en la idea de número, sino en el término *aiōnios*.

El *Timeo* indica que la «naturaleza eterna» (*aiōnios*) del Viviente, modelo del Universo, no se puede aplicar en todos sus aspectos (*pantelós*) a lo que es nacido. La pregunta es, entonces, por qué lo aplica ahora al cielo (tiempo) que él ha creado. Se dan diversas respuestas. Todas ellas atribuyen a Platón la distinción de dos sentidos de *aiōnios*: como «eternidad» y como «sempiternidad» (*aeuum*), distinción que posteriormente se hará célebre.

Para Brague, esa distinción en griego es mucho más fácil aplicarla a dos términos: *aidíos* y *aiōnios*, que a dos sentidos de un mismo término: *aiōnios*. Por eso propone su propia hipótesis. Esta consiste en aplicar el adjetivo *aiōnios* a *arithmós* y no a *eikón* y ordenar la expresión como sigue: *eikóna iou̓san kat'arithmón aiōnion*: «una imagen hecha según el número eterno».

La frase completa quedaría así: «el hace el cielo, imagen... cuyo movimiento está regulado por el número eterno (*aiōnios*), y es este número a lo que nosotros llamamos tiempo». De esta manera, lo que es «eterno» (*aiōnios*) no es la imagen (el Cielo), que es hecha y pertenece al dominio de lo nacido, sino al número (*arithmós*), a cuya imagen está regulado su movimiento.

De esta manera se elimina la dificultad antes planteada de que el *aiōnios* es aplicado a algo que pertenece al dominio de lo nacido.

Brague trata ahora de precisar el sentido de *aiōnios*. Para él, Platón recoge en este término dos ideas: la de aquello que *dura siempre* (idea que se expresaría mejor con la palabra *aidíos* o con *diaiōnios*) y la de *alma del mundo*. En concreto, viene a decir Platón que el Cielo sigue perpétuamente su camino y sobre todo que el número sobre el que el Cielo se regula, es de la naturaleza del *aiōn* o Alma del mundo, cuya naturaleza numérica se describe con detalle en otros textos⁷⁴. El número, por tanto, y el alma son las mediaciones entre el mundo sensible y el modelo. El número que regula el movimiento del Cielo es también el que gobierna la estructura del mundo de las Ideas.

Se podría pensar entonces que el número del Gran Año, al término del cual el Cielo retorna a su estado inicial⁷⁵, realizaría el número del Alma del mundo, del *aiōn*, y por ello sería el número *aiōnios*, síntesis de todos los números particulares de los movimientos particulares de los astros. Esta es la razón por la que Brague pone artículo determinado: *el* número *aiōnios*, que falta en la expresión griega.

Esta interpretación dice Brague, recupera el sentido más corriente de la palabra *aiōn*, el de duración de la vida. Y tras todo este análisis, el texto principal quedaría como sigue:

«Il eut l'idée de faire une image mobile de contenu noético-numérique du Vivant. Il donna donc à l'ensemble de corps célestes une répartition ordonnée. Ce faisant, il fabrique une image de ce contenu. Alors que ce contenu reste sur place, le ciel qui en est l'image avance en suivant le nombre qui exprime ce contenu, ce nombre même que nous appelons le temps»⁷⁶.

Hasta aquí la interpretación de Brague. Él mismo deja bien claro el carácter hipotético de la misma, dadas las dificultades internas de los textos platónicos. No obstante, él cree que la interpretación del tiempo como imagen es un error y que su interpretación del Cielo como imagen restablece cierta continuidad entre Platón y sus seguidores más inmediatos⁷⁷.

Conclusiones

Platón parece abandonar en el *Timeo* su filosofía sobre el tiempo en el mito del *Político*, al menos en parte. Aunque conserva algunas alusiones a las destrucciones periódicas del Universo recogidas en aquel mito, en los textos principales del *Timeo*

⁷⁴ Cf. *Timeo*, 35 a 1-36 b 6.

⁷⁵ Cf. *Timeo*, 39 d 2-7.

⁷⁶ Brague, o.c., p.69.

⁷⁷ Cf. Brague, o.c., p.69.

esas destrucciones periódicas cuando menos quedan en entredicho.

En *38 b* dice que el tiempo y el Cielo nacen juntos y que perecerán juntos. Pero añade: *si es que han de perecer*. Ya no da por seguro que hayan de perecer. Lo deja en abierto.

Por otra parte, habría que distinguir dos grandes tiempos en el Universo: el de la Gran Esfera, que contiene todas las pequeñas esferas y cuyo movimiento de rotación no parece tener fin, y el de los astros. En éstos, a su vez, habría dos tipos de tiempo: el particular de cada uno y el del conjunto de los ocho astros. Éste último constituye el Gran Año. El movimiento de la Gran Esfera sería circular, pero no cíclico, como luego aparecerá con toda claridad en Aristóteles. El de los astros, tanto el particular como el de su conjunto, sería a la vez circular y cíclico.

El movimiento regulado por el número es el *movimiento cíclico*, el que tiene una *medida* que se repite periódicamente. Es la duración circular, que siempre tiene un límite y se repite, la que tiene la virtud de revelar el *número*. Hay que tener en cuenta que *Timeo* es pitagórico y que es doctrina fundamental en la escuela pitagórica el que el mundo es esencialmente matemáticos: el número y las formas geométricas están en el ser mismo de las cosas.

Por otra parte, el tiempo para Platón se revela como *número* en el caso del movimiento circular y cíclico de los astros. En el caso del movimiento de la Gran Esfera, al ser circular, pero no cíclico, esa revelación del número ya no está tan clara.

Tampoco queda claro en el *Timeo* el que ninguno de esos movimientos tenga alguna vez un cambio de sentido, girando en dirección opuesta a la anterior y provocando como consecuencia el desorden o el caos, según la visión del tiempo en *El Político*. En el *Timeo* es un pitagórico el que habla y los pitagóricos tenían una visión circular del tiempo, que afectaba tanto al Universo como a la existencia humana. Las almas se reencarnaban indefinidamente.

Sin embargo, si según Brague el Cielo está hecho para que imite lo mejor posible al modelo, parece que no tiene sentido que ese esfuerzo de *imitación* cese periódicamente. Sería contradecir el sentido global del Universo: ser la imagen más perfecta posible del mundo de las Ideas.

Todo el Cosmos tiene, según Platón, la misión *ontológica* y también *moral* de parecerse lo más posible al Mundo Ideal. Esta misión cósmica marca también y muy especialmente el sentido de la *existencia humana* en la Tierra y de su Gran Tiempo.

* * *

Jesús Avelino de la Pienda
Dpto. de Filosofía. Despacho 111
Campus de Milán. Universidad de Oviedo
C/ Teniente Alfonso Martínez, 33001. Oviedo