Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. EL TIEMPO EN LAS COSMOGONÍAS PRESOCRÁTICAS

This is a study of the different forms of the intervention of time in the cosmogonies of the Pre-Socratics, their answers to the question of what time actually is, and the ways they understood its passing in the process of world creation. After introducing some prior problems the author emphasizes that the Pre-Socratics had six distinct notions of time: 1. Time-life (as the duration of a lifetime). 2. Time-order (as regulated duration). 3. Time-events (a sequence of a 'before' and an 'after' with respect to 'now', formed by successive events). 4. Time-change (that of transformation, of *γίγνεσθαι*). 5. Time-framework or time-receptacle (in which events are inserted). 6. Time-linguistic, related to the distinction which can be expressed in Greek either through the opposition between present/ pass/ future or through adverbs such as «before» and «after».
They also have different time-passing models. 1. Understood as duration (a limited and an illimited one are distinguished and within the latter the eternal, atemporal and embracing finite times). 2. Understood as a line (within which a rectilinear one and a cyclical one are distinguished).
In the light of these assumptions the passages referring to time in Hesiod, Ferecides, the Orphics, Anaximander, the Pythagoreans, Heraclitus, Parmenides, Melissus, Empedocles, Anaxagoras, Diogenes of Apollonia and Democritus are revised. The author concludes that the suggested parameters, together with a philological analysis of the texts and a deep semantic study, constitute a productive means to study the subject.

1. *Introducción.*

Me ha parecido significativo tomar las palabras griegas que dan título a este artículo, pertenecientes a un fragmento de Anaximandro [1] en que se hace referencia a la intervención del tiempo en la formación del mundo, como expresión de lo que va a ser su hilo conductor: el examen de las diversas formas de intervención del tiempo en las cosmogonías de

[1] 12 B 1 Diels-Kranz (a partir de ahora, abreviado D.-K.).

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

los Presocráticos, englobando en esta formulación no sólo a los filósofos sino también a poetas o narradores de mitos de época arcaica, como Hesíodo, Ferécides y los Órficos.

Se trata de un examen necesario, porque es éste un aspecto al que habitualmente se concede mucha menos atención que la que merece. Sí que ha suscitado interés el estudio de las nociones de «tiempo» y «eternidad», tanto en el período que nos ocupa, como en épocas posteriores, y se han escrito sobre el tema artículos y monografías muy valiosos[2]. Pero lo que pretendo suscitar aquí es algo diferente. Se trata de una revisión de conjunto de las diferentes respuestas dadas por los presocráticos a la cuestión de qué es el tiempo y cómo se concibe su transcurso en el proceso de configuración de la imagen actual del mundo, un tema habitualmente desatendido y subordinado al estudio de la naturaleza de la materia originaria y de sus transformaciones así como de las diversas propuestas de modelos espaciales.

Una cierta justificación de este desinterés se hallaría en el relativo despego que los propios griegos sintieron por clarificar este aspecto. Se ha dicho con frecuencia —y con razón— que en la filosofía antigua el concepto de tiempo ha sido relegado o cuando menos puesto entre paréntesis en favor del tema del ser[3].

Pese a que se trata de una cuestión casi nunca explícitamente abordada por los Presocráticos —o al menos sobre la que nuestra información no es demasiado abundante—, creo que es digno de interés bucear en las ideas acerca del tiempo que subyacen en sus cosmogonías. No me parece ocioso precisar, sin embargo, que tomo «cosmogonía» en un

---

[2] Sin ánimo de exhaustividad, citaría aquí algunos de ellos: H. Fränkel, «Die Zeittauffasung in der archäischen griechischen Literatur», *Beilagenheft zur Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwisenschaft* 25, 1931, pp. 97-118 (reproducido en *Wege und Formen frühgriechische Denkens*, Munich 1960_2, pp. 1-22, por donde lo citaré), E. Benveniste, «Expressions indoeuropéens de l'éternité», *BSL* 33, 1937, pp. 103-112, A. J. Festugière, «Le sens philosophique du mot *αἰών*. A propos d' Aristote *De caelo* 1, 9», *PP* 11, 1949, pp. 172-189, R. Mondolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires 1952 [1971_2]. R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge 1954, E. Degani, *ΑΙΩΝ da Omero ad Aristotele*, Padua 1961, S. Accame, «La concezione del tempo nell' etá omerica e arcaica«, *RFIC* N.S. 39, 1961, pp. 359-394, J. de Romilly, *Le Temps dans la tragédie grecque*, París 1971, E. Gangutia, *Vida-Muerte de Homero a Platón*, Madrid 1977, y sobre todo C. Eggers Lan, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México 1984, si bien esta última obra, pese al título, se limita realmente a un estudio de la cuestión en Heráclito, Parménides y Platón, dejando a los demás autores reducidos a dos rápidos capítulos, uno sobre *χρόνος* y *αἰών* y otro sobre formas antiguas de percepción del tiempo.

[3] Cf. J. Ferrater Mora, artículo «Tiempo», en *Diccionario de Filosofía*, Madrid 1979, IV, p. 3241.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

sentido un tanto amplio, que excede el problema específico de la conformación del mundo y que abarca toda hipótesis referida al origen de las cosas, en general.

Una propuesta como esta abarca multitud de aspectos distintos, cada uno de los cuales requeriría de un tratamiento pormenorizado para obtener conclusiones medianamente fiables. Todo ello, debidamente desarrollado, merecería una extensión mucho mayor que los límites de un artículo. Con todo, trataré ahora simplemente de marcar algunas pautas y de trazar las que podrían ser las líneas maestras de este estudio, más que establecer conclusiones más definitivas, que necesitarían mayor elaboración.

Tras la presentación de algunos problemas previos, propondré como puntos de partida algunas reflexiones sobre las nociones de tiempo sustentadas por los Presocráticos y los distintos modelos de evolución temporal que hallamos en sus escritos, para pasar luego a revisar someramente las concepciones de algunos de los autores objeto de esta indagación, desde los puntos de vista previamente señalados. Dejo a un lado otros —caso de Anaxímenes o de Jenófanes—, cuya aportación es poco interesante o sobre los cuales nuestra información no es suficiente. En suma, se trata de hacer un primer recorrido reflexivo sobre algunos textos significativos, a la luz de unas determinadas pautas. Veremos cómo, en materia de ideas sobre el tiempo, encontramos tras unos principios básicos comunes a todos los pensadores presocráticos, una variedad tan grande en los detalles como la que preside las respuestas a las preguntas de qué está hecho el mundo o cómo se halla configurado.

2. *Problemas previos.*

Erizan esta cuestión algunos problemas previos. Fundamentalmente éstos son de dos tipos: de un lado algunos que en principio son los mismos que rodean a cualquier investigación presocrática, de otro, problemas específicos, suscitados por la propia cuestión de que se trata.

Entre las dificultades de índole general podríamos mencionar tres: una, el carácter fragmentario de la inmensa mayoría de nuestros testimonios, que con frecuencia nos dejan grandes vanos en la información. La segunda, su mediocre fiabilidad en muchos casos, ya que las más de las ocasiones sólo contamos con informaciones de segunda o tercera mano, una o más veces tergiversadas en el tránsito desde su autor hasta nosotros. La tercera, la inteligibilidad del léxico, ya que en

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

estos autores el uso de las palabras no siempre corresponde a los valores que estos términos tienen en la lengua de la época, sino que con términos viejos se alude a contenidos nuevos[4].

Ello nos lleva a una doble necesidad, de un lado, a la de un examen atento de los fragmentos literales y una cautela especial sobre los testimonios de los doxógrafos, que con mucha frecuencia alteran, manipulan o simplemente tratan anacrónicamente los postulados presocráticos. De otro, a la de aplicar a los textos una investigación profunda sobre el contenido, bien desde un punto de vista semántico, de los términos, en la que se tomen en consideración tanto las oposiciones establecidas entre ellos como los contextos en que unos y otros aparecen[5], bien desde un punto de vista diferente, que excede el puramente lingüístico, el de las nociones básicas sobre las que se sustenta la concepción del mundo de estos filósofos y poetas, tal como aquí haremos.

En los fragmentos conservados de algunos de los autores que nos ocupan no hallamos formulaciones explícitas sobre la cuestión, bien porque éstas se han perdido en el curso de la accidentada transmisión de sus textos, bien porque al propio autor no le interesó el tema. En estos casos hemos de recurrir a postular la noción o nociones de tiempo que mejor se avengan con el contenido del resto de sus fragmentos.

Pero junto a estos problemas comunes a toda la investigación sobre Presocráticos, la cuestión que nos ocupa suscita otros específicos. Fundamentalmente se trata de que, cuando los antiguos hablan de «tiempo» no necesariamente entienden lo mismo que nosotros. Para situar esta dificultad de partida cabrían traer aquí a colación unas certeras observaciones de Guthrie, acerca de las diferencias en las concepciones de tiempo que nos separan de los griegos[6]. Serían éstas, en suma, en primer lugar, que los griegos no distinguen entre infinito espacial y temporal; en segundo lugar, que todavía para Platón no existe el tiempo antes de que existieran los astros[7] y en tercer lugar que, mientras para nosotros el tiempo abarca la totalidad del campo del antes y después, para Aristóteles «antes y después aparecen implicados en el movimiento, pero el tiempo es ambos en la medida en que están sujetos al número»[8].

---

[4] He desarrollado algo más estos problemas en la introducción a mi libro *De Tales a Demócrito. Fragmentos Presocráticos*, Madrid 1988.

[5] Un modelo de este tipo de estudios lo constituye el trabajo de F. R. Adrados «El sistema de Heráclito. Estudio a partir del léxico», EMERITA 41, 1973, pp. 1-43.

[6] W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, trad. esp. de A. Medina, Madrid 1984, I, pp. 319-322.

[7] Cita concretamente Pl. *Ti.* 37d-e,38b.

[8] Arist. *Ph.* 223a28 *τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν· χρόνος δὲ ταῦτ' ἐστὶν ᾗ ἀριθμητά ἐστιν*, cf. 219b2, 223a22.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

Concluye Guthrie con un buen ejemplo: nosotros hablamos de un reloj como de un instrumento para medir el tiempo. Para Platón y Aristóteles el tiempo es en sí mismo una especie de reloj, un criterio por el que puede medirse el paso de los acontecimientos. En otras palabras, es como si pusiéramos en marcha un reloj y pensáramos que antes de hacerlo no hay tiempo porque no estaba siendo medido[9]. En términos aún más claros, los griegos no son capaces de imaginarse el tiempo sin el movimiento ordenado y repetido del sol, la luna y las estrellas[10].

3. *Nociones de tiempo y modelos de transcurso.*

En consecuencia, todo estudio del tiempo en los autores antiguos tendrá que comenzar por deslindar con cierta claridad de qué hablamos en cada caso cuando nos referimos al «tiempo», esto es, cuáles eran las distintas nociones de tiempo que subyacen, de forma expresa o simplemente supuesta, bajo términos como *Χρόνος* o *αἰών*. Lo que está claro, ante todo, es que los griegos no lograron abstraer del todo hasta muy tarde un concepto del tiempo, más o menos similar al que ahora tenemos, de igual modo que tampoco lo consiguieron con el concepto de espacio. Se trata siempre de una concepción en la que el tiempo aparece siempre con adherencias de los acontecimientos, asociado a aquello que transcurre con él[11].

En los textos sobre los que he trabajado encuentro fundamentalmente seis nociones distintas de tiempo, ninguna de las cuales abstrae un concepto de tiempo, al modo del pensamiento moderno, sino que se diferencian de acuerdo con las realidades a las que el tiempo aparece asociado en cada una de ellas. Curiosamente y como veremos, algunas

---

[9] Cf. Pl. *Ti.* 39c *οὐκ ἴσασιν χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας* «no reparan en que las evoluciones de esos (sc. los planetas) son tiempo», Plu. *Mor.* 1007c: *Πλάτων ἔφη χρόνον ἅμα μετ' οὐρανοῦ γεγονέναι, κίνησιν δὲ καὶ πρὸ τῆς τοῦ οὐρανοῦ γενέσεως. χρόνος δ' οὐκ ἦν. οὐδὲ γὰρ τάξις οὐδὲ μέτρον οὐδὲν οὐδὲ διορισμός, ἀλλὰ κίνησις ἀόριστος ὥσπερ ἄμορφος ὕλη χρόνου καὶ ἀσχημάτιστος*. «Platón (*Tim.* 38b) dijo que el tiempo se originó al mismo tiempo que el cielo, pero que el movimiento existía antes de la generación del cielo. No había, por tanto, tiempo, porque no había ni ordenación, ni medida alguna, ni distinción, sino sólo un movimiento indefinido, al modo de una materia del tiempo sin forma ni figura.»

[10] Guthrie, *ob. cit.*, I, p. 268.

[11] Cf. las interesantes apreciaciones de Fränkel, *ob. cit.*, p. 1 ss. sobre *χρόνος* en Homero: es duración, es extenso, relacionado con los sucesos y se habla de él predominantemente cuando no pasa nada o se espera. Las cosas, siempre según este análisis, carecen del marco temporal que las abarque y es el «día» el recipiente del acontecer listo para ser llenado de acontecimientos.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

de estas nociones siguen presentes en el pensamiento vulgar e incluso en nuestras frases corrientes.

Una primera noción es la que podríamos llamar tiempo-vida, o lo que es lo mismo, un tiempo concebido como duración de una vida. En esta concepción se confunde el tiempo mismo con el plazo o período de este tiempo de que cada ser dispone. Es el tiempo que pasa para envejecer —o que envejece él mismo— o el que se acaba con la vida[12]. En los seres inanimados es el tiempo que duran sin ser destruidos. En nuestro lenguaje común aflora esta concepción en frases como la del agonizante que dice «no me queda mucho tiempo», o en tópicos como los «viejos tiempos», «los tiempos nuevos» o los «tiempos muertos». Aplicado a los seres que carecen de principio y fin, por una formulación *a contrario*, este tiempo-vida puede ser eterno y no producir la vejez, al modo en que la vida de los dioses no tiene término y tampoco la sufre.

Una segunda noción podría denominarse tiempo-orden, esto es, el tiempo como duración regulada, en la que se produce una confusión entre el propio tiempo y aquellas recurrencias de que nos valemos para medirlo, como el curso de las estaciones, del día y de la noche, de los años, incluso de los períodos marcados por un reloj o cualquier otro instrumento de medida[13]. Dada nuestra servidumbre para percibir el tiempo sólo a través de formas de medida, podemos pasar a creer que si el tiempo no es medido, no es tiempo. Incluso podemos avanzar un paso más y concluir que es el propio tiempo el que establece la medida, que él es medida. En nuestra lengua de hoy día subyace esta concepción cuando hablamos de «llegar a tiempo» o de que «no es tiempo de una cosa». Además, como las actividades humanas se rigen por los ciclos en que se percibe el transcurso del tiempo (día-noche, estación de la siembra, de la vendimia, etc.) se puede llegar a pensar que es el propio tiempo en que las rige.

Una tercera noción es la del tiempo-acontecer, es decir, el tiempo como secuencia de un «antes» o un «después» de nuestro ahora, configurada por la sucesión de los acontecimientos. Si se borran los límites entre uno y otros, puede llegarse a considerar que los acontecimientos son ellos mismos tiempo. Algo así como cuando hablamos de «buenos tiempos» o «malos tiempos», como si fuera el tiempo — y no lo que ocurrió en él— susceptible de ser calificado como bueno o malo. En general es esa misma idea la que se percibe en expresiones como «en tiem-

[12] Sobre esta noción cf. Eggers Lan, *ob. cit.*, pp. 34-39, aun cuando la trata en un contexto distinto del que aquí nos ocupa y con una orientación asimismo diferente.

[13] Cf. *ib.*, pp. 34-49.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

po de Cleopatra». La época de Cleopatra vendría a ser como una pieza en el *puzzle* de la historia, un segmento que, con otros, configuraría el conjunto del tiempo-acontecer.

Una cuarta, dentro de esta relación sería la de tiempo-cambio: es el tiempo del tornarse en, del γίγνεσθαι. Para que una cosa se cambie en otra se presupone el paso de tiempo. Cuando se confunde entre tiempo y cambios, se pude llegar a la conclusión de que el cambio, el tornarse es, en sí mismo, tiempo, o, viceversa, que el tiempo es el que produce las transformaciones, como cuando decimos «el tiempo cambia a las personas». Esta noción se halla indisolublemente unida a la de movimiento, para el que, además de requerirse un espacio (de forma que se pueda pasar de aquí allí), se necesita un tiempo, que transcurra entre «lo que se era antes» hasta «lo que se era después», habida cuenta de que no pueden darse a la vez dos estadios de una evolución, de igual modo que no pueden estar dos cosas en el mismo sitio.

Una quinta noción, más evolucionada, es la que podríamos definir como «tiempo-marco» o «tiempo-receptáculo» en el que se insertan los acontecimientos, al modo en que el espacio puede ser el ámbito en que se encuentran los cuerpos. Es la concepción sobre la que se basan frases como «no sé cómo ocupar el tiempo».

Por último habría que aludir a un tiempo lingüístico, asociado a la distinción que puede expresarse en griego, bien a través de la oposición entre presente / pasado / futuro, bien por adverbios como «antes» y «después». Como veremos, la identificación del tiempo lingüístico con el real será muy acusada, por ejemplo, en Parménides.

Por supuesto que no se trata de nociones excluyentes ni de compartimientos estancos. En la concepción de tiempo de un determinado autor pueden combinarse —y con frecuencia lo hacen— más de una de ellas.

Junto a estas seis nociones básicas de tiempo (a las que he denominado tiempo-vida, tiempo-orden, tiempo-acontecer, tiempo-cambio, tiempo-marco y tiempo lingüístico), hay que señalar que existen diversos modelos del transcurso del tiempo. Una primera distinción sería la de si el tiempo empieza y/o termina, en cuyo caso nos hallamos ante un tiempo limitado, o si no comienza ni termina, esto es, si se trata de tiempo infinito, de eternidad. Aunque aquí hay que hacer aún una precisión: la de que hay al menos tres formas de eternidad[14]: 1. La de aquello que se extiende infinitamente en el tiempo; 2. La de aquello que

[14] Mackenzie, art. *Eternity* en Hastings, *Encyclopaedia of religion and ethics*, cit. por Mondolfo, *ob. cit.*, p. 45, n. 1.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

queda absolutamente fuera de él (esto es, lo atemporal), y 3. La de aquello que incluye al tiempo, trascendiéndolo. De ahí que podamos tener en las cosmogonías presocráticas modelos de tiempo limitado, modelos de tiempo eterno, modelos atemporales y modelos en que un tiempo infinito engendra dentro de sí tiempos finitos.

La segunda distinción se refiere a que, si se concibe el tiempo como una línea, puede concebirse tal línea como recta, un tiempo en que cada instante es nuevo, o bien como una circunferencia, un tiempo en que se repiten eternamente secuencias en el mismo orden. Llamaremos al primero modelo rectilíneo y al segundo, modelo cíclico [15].

Obtenemos así un conjunto de posibilidades que resumimos, esquemáticamente, en el siguiente cuadro:

1. Nociones de tiempo:	2. Modelos de transcurso:
1a. tiempo-vida	2a. Concebido como duración:
1b. tiempo-orden	2a1. limitado
1c. tiempo-acontecer	2a2. ilimitado:
1d. tiempo-cambio	2a2α eterno
1e. tiempo-marco	2a2β atemporal
1f. tiempo lingüístico	2a2γ abarcador de tiempos finitos
	2b. Concebido como línea:
	2b1. rectilíneo
	2b2. cíclico

Las nociones no son excluyentes y, de otro lado, las combinaciones entre nociones y modelos de transcurso pueden ser muy diversas. Por poner un ejemplo: se puede partir de una noción de tiempo-orden, en un modelo circular, basado en la rotación de los astros, el eterno sucederse de días, noches y estaciones, para invadir luego la esfera del tiempo-acontecer y trasladar ese eterno sucederse a los acontecimientos, considerando que éstos también se repiten cíclicamente, etc.

Pienso que los parámetros que acabo de formular constituyen un cómodo armazón sobre el que puede articularse el estudio de las propuestas presocráticas sobre el tiempo en las cosmogonías, a la vez que nos ponen en guardia ante las confusiones a que nos puede llevar el partir de una noción única de tiempo.

Enunciados, pues, los modelos teóricos, pasamos al análisis del problema que nos ocupa, el tiempo en las cosmogonías, a partir del estudio de los textos significativos de que disponemos.

[15] Cf. Mondolfo, *ob. cit.*, p. 40 s.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

4. *Las cosmogonías prefilosóficas.*

Lamentablemente de este capítulo de la literatura griega, las cosmogonías prefilosóficas, no conservamos sino los restos de un inmenso naufragio. De la multitud de poemas genealógicos iniciados por cosmogonías y teogonías que se compusieron en la antigüedad sólo se ha salvado completa la *Teogonía* de Hesíodo, y nos ha llegado información, escasa, eso sí, de diversas *Teogonías* órficas y de algunas otras. De otro lado, hay que contar con la que se narraba en una obra en prosa, la de Ferécides de Siro, de la que nos ha llegado una docena de fragmentos.

Este tipo de relatos, pese a las variantes en el detalle, tienen algunas características en común. La básica en todos ellos, como es bien sabido, es que ningún autor griego habla de creación del mundo. La creación de la materia era para los pueblos antiguos en general —a excepción del hebreo— algo inconcebible. Lo que se produce es una ordenación de esta materia (que no es otro el sentido de κόσμος). Los mundos (κόσμοι) pueden crearse, pero su materia constituyente, no. Ésa se supone que precede, en algunos casos también sigue, y en otros también abarca a los κόσμοι creados en ella. En lo que se refiere al tiempo, todas estas elaboraciones literarias tienen también un punto de contacto entre sí, bien señalado por Mondolfo [16]: en todas ellas se hallaba presente la idea de unos progenitores, primordiales e inengendrados, de todas las divinidades y de todas las cosas. La fuente de la que todo deriva (sea Noche, Zas, Cronos y Ctonia, etc.) llevaba siempre, explícito o no, el atributo de eternidad.

5. *La cosmogonía de Hesíodo.*

Comencemos por la versión más antigua y la mejor conocida, por habernos llegado en una obra completa: la que nos narra Hesíodo en la *Teogonía*. Lo primero que advertimos, lamentablemente para nuestros propósitos, es que a Hesíodo la cosmogonía le interesa más bien poco o mejor dicho, casi nada. Tan sólo recurre a esta cuestión en la medida en que necesita un escenario donde situar a sus generaciones de dioses. Es por ello considerablemente impreciso en lo que nos cuenta. West pone de relieve con acierto [17] que, mientras los demás escritores que tratan sobre la creación del mundo se imaginan un estado anterior y lo

[16] Mondolfo, *ob. cit.*, p. 40 ss.
[17] M. L. West, *Hesiod Theogony*, Oxford 1966, p. 192.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

describen, tal narración se halla ausente del texto de Hesíodo. Su única información se reduce a lo siguiente[18]:

> Pues bien, lo primerísimo que surgió fue Caos. Pero luego Tierra de ancho pecho, sede por siempre segura de todos los inmortales..., etc.

No nos dice ni cómo surge Caos ni qué había antes, ni siquiera si había algo antes. Resulta tan poco claro que ha dado pie a muchas interpretaciones erradas sobre Caos ya desde antiguo[19], y de las que no están libres autores modernos[20]. Con todo, ésta es toda la información que tenemos y hemos de conformarnos con lo que podemos derivar de esta simple frase. Pero creo que, sin pecar de imaginativo, resulta suficiente para obtener algunas conclusiones.

La interpretación de este pasaje, como notaron ya Cornford y Philippson[21], ha de basarse en dos puntales: la etimología de Caos y el uso de *γένετο*[22]. Como es sabido, Caos etimológicamente significa «abertura, hueco»[23]. Una abertura que probablemente —por lo menos para la fuente de Hesíodo— se produjo entre el cielo y la tierra. El propio Hesíodo no lo dice claramente, aunque podría interpretarse así la expre-

---

[18] Hesíodo, *Teogonía* 116 ss. *ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ': αὐτὰρ ἔπειτα / Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ / ἀθανάτων κτλ.*

[19] Por ejemplo se le considera como materia informe, previa a la ordenación del mundo (cf. Ou. *Met.* I 5 *rudis indigestae moles*, Luc. *Am.* 32 *σὺ γὰρ [Ἔρος] ἐξ ἀφανοῦς καὶ κεχυμένης ἀμορφίας τὸ πᾶν ἐμόρφωσας*), o como «agua» por parte de los estoicos, por una relación etimológica errónea con el verbo *χέω* (cf. Valer. Prob. *in Verg. Ecl.* VI 31, p. 21, 14 Keil = Zeno *Stoic.* I 29,9 Von Armin —donde hay otros testimonios en el mismo sentido—: *Zenon Citieus sic interpretatur* [que Hesíodo se empareja con las teorías de Tales] *aquam χάος appellatum ἀπὸ τοῦ χέεσθαι*). La más atinada de las antiguas, aunque anacrónica, es la interpretación aristotélica como «espacio» (Ar. *Ph.* 208ᵇ29 *ὡς δέον πρῶτον ὑπάρξαι χώραν τοῖς οὖσι, διὰ τὸ νομίζειν... πάντα εἶναί που καὶ ἐν τόπῳ*).

[20] Todavía en el diccionario de Liddell-Scott leemos la interpretación de *Χάος* como «primer estado del universo» y Mondolfo *ob. cit.*, p. 41, considera que Caos era el ser primordial y eterno, afirmación que a mi parecer está descaminada, como tendré ocasión de argumentar.

[21] P. Philippson, *Origini e forme del mito greco*, Turín 1949, p. 46 ss., F. M. Cornford, «Una base ritual para la *Teogonía* de Hesíodo», en *La filosofía no escrita*, trad. esp., Barcelona 1974, p. 171 ss. (original de Cambridge 1950), cf. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1983₂, p. 34 ss., trad. esp. de la 1.ª edición, p. 43 ss.

[22] Es de lamentar, por cierto que M. L. West, en su excelente comentario a la obra, ya citado, no aluda en absoluto a *γένετο* en este pasaje, y que tampoco se refiera a *πρώτιστα*.

[23] Se relaciona con *χαῦνος* 'poroso', *χάσμα* 'bostezo, hendidura', *χάσκω* 'abrirse bostezar', cf. H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1970, II, p. 1072 ss., P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París 1968 etc., p. 1246.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

sión *αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖα* traducida «inmediatamente por lo tanto, Tierra»[24]. Ello no implica que Caos sea un puro hueco, una transformación física. Caos es, como Tierra o como Cielo, una entidad que puede también tener descendencia[25], producida, eso sí, y como es propio de los seres primigenios, de modo automático y no por reproducción sexual.

En cuanto al uso de *γένετο*, indica que Caos no era siempre, no es eterno, sino que nació, se produjo. Este importante extremo ya había sido observado mucho antes —y criticado—, por Epicarmo[26].

B. Pero se dice que Caos surgió el primero de los dioses.
A. ¿Y cómo va a ser eso? Es imposible que lo que es primero venga de alguna [cosa.
B. ¿Luego no hay nada que viniera lo primero? A. No, por Zeus, ni tampoco [lo segundo,
al menos entre los seres de que estamos hablando, sino que siempre existieron.

Epicarmo tiene razón. Hesíodo le niega a Caos el carácter de eterno. Lo eterno debía ser aquello preexistente a Caos, en lo que se produjo la tal abertura, y de lo que Hesíodo no nos habla. Se trata, pues, del nacimiento de un ente divino y primigenio que surge en el interior de un antiguo continuo primordial. Por su carácter hueco, separa este continuo y permite que surjan inmediatamente (hoy podríamos decir que se manifiesten como distintas, al producirse el hueco) dos realidades nuevas: arriba, Cielo, abajo, Tierra.

¿Y qué papel desempeña el tiempo en el tránsito del mundo primigenio al regido por Zeus que Hesíodo nos narra? Es curioso señalar que el poeta no habla del Tiempo —ni siquiera figura *Χρόνος* entre los personajes de la *Teogonía*—. Lo único que nos dice es que *πρώτιστα Χάος γένετ'*, es decir, que la producción de Caos es el acontecimiento primerísimo, al ser la primera modificación que se produce en el estado de cosas. No quiere con *πρώτιστα* indicarnos tanto que Caos fue lo primero en orden, como que éste fue el propio origen de los acontecimientos. Después de eso puede haber un *αὐτὰρ ἔπειτα*, un «luego». El nacimiento

[24] Por eso asimismo nos dice (Hes. *Th.* 126) que la tierra engendra de sí misma al cielo *ἴσον ἑωυτῇ* 'igual (en extensión) a sí misma', como mitad que es de la materia separada.

[25] Hes. *Th.* 123 *ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο.*

[26] *Fr.* 152 Olivieri (=23 B 1.3 ss. D.-K) B. *ἀλλὰ λέγεται μὰν Χάος πρᾶτον γενέσθαι τῶν θεῶν* / A. *πῶς δέ κα; μὴ ἔχον γ' ἀπό τινος ἔνθεν* (Olivieri: *μηδ' ἐς* D.-K.) *ὅ τι πρᾶτον μόλοι.* / B. *οὐκ ἄρ ἔμολε πρᾶτον οὐδέν;* A. *οὐδὲ μὰ Δία δεύτερον,* / *τῶνδε γ' ὧν ἁμὲς νῦν ὧδε λέγομες, ἀλλ' ἀεὶ τάδ' ἦς* (Texto de D.-K. Sobre los problemas textuales del pasaje cf. Olivieri, p. 86).

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

de Caos, en tanto que producido πρώτιστα no es «luego» de nada. Nos remite a un momento primigenio, antes de la ordenación del mundo. El reloj de los acontecimientos se pone en marcha con la aparición de Caos, se inicia la línea del tiempo, concebido como tiempo-acontecer. No en vano toda la obra se ordena como una genealogía, que reduce a un modelo familiar y humano la generación y secuencia de unas cosas a partir de otras. Cuando los dioses nacen, entran en el tiempo.

En cuanto al modelo de transcurso que subyace a esta descripción, está claro que a través de las sucesivas generaciones de dioses se llega del mundo primigenio al mundo actual, y no hay camino de regreso. Suponemos que para el proceso cosmogónico tampoco. No se nos dice (y debemos de suponer que porque Hesíodo no lo cree así) que Caos habrá de desaparecer algún día, esto es, que el hueco entre cielo y tierra habrá de cerrarse otra vez para volver a empezar un ciclo. No es pues un modelo cíclico, sino un modelo de desarrollo rectilíneo. Sí es cíclico el modelo de tiempo de *Trabajos y días*, pero el desarrollo de esta afirmación nos llevaría fuera del marco que nos hemos propuesto.

6. *Ferécides de Siro.*

En el grupo de las cosmogonías prefilosóficas se alinea también el curioso libro de Ferécides de Siro, escrito en prosa, situable en el VI a.C.[27], y del que nos ha llegado poco más de una docena de fragmentos.

El tiempo aparece, personificado, ya en el comienzo del libro[28]:

> Zas, Tiempo y Ctonia existieron siempre.

Cuenta también Ferécides que Tiempo produjo de su propio semen al fuego, el viento (o aliento) y el agua, y que de ellos, una vez dispuestos en cinco «escondrijos»[29], se formó otra numerosa generación de dioses, la llamada «de cinco escondrijos».

La aparición de Tiempo como personificación en una fecha tan temprana de la literatura griega suscitó las sospechas de los filólogos, y así

---

[27] Para un estudio de Ferécides es indispensable la lectura del libro de M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971, que dedica las primeras 75 pp. a este autor.

[28] 7 B 1 D.-K. *Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν αἰεὶ καὶ Χθονίη.*

[29] Dam.*Pr.* 124b (7 A 8 D.-K.). Es muy problemática la interpretación de estos «escondrijos», cf. West, *Early*..., p. 12 ss. En todo caso sirven como «vientre» fecundado por el semen de Tiempo.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

estudiosos tan solventes como Wilamowitz y Zeller[30] negaron que debiéramos leer *Χρόνος* «Tiempo» en este pasaje. Razonan estos autores que una personificación como ésta comporta un exceso de elaboración para una época tan temprana como la del VI a.C., por lo que proponen leer *Κρόνος*. Tal opinión es contradicha —a mi modo de ver, con razón— por Kirk y Raven y por West[31], entre otros. En esta ocasión, como en otras, se ha partido del prejuicio de subestimar las posibilidades de la mentalidad arcaica.

En cuanto a las razones de esta situación privilegiada de Tiempo como personaje en la cosmogonía de Ferécides, caben dos interpretaciones, que, como veremos, no se contradicen. Una, es considerar que su autor ha adaptado ideas cosmogónicas procedentes de Oriente. Efectivamente hallamos en Oriente diversos paralelos de la que estamos estudiando, el más claro, la cosmogonía de Zoroastro, según la cual todo procede de Zurvān, el Tiempo, concebido como agente divino[32]. Otra interpretación es la propuesta por Mondolfo[33]: habida cuenta de que la divinidad primordial que todo lo engendra y abraza, en razón de ser inengendrada e inmortal y tener la función de algo que no se agota ni termina, viene a poseer el atributo de la eternidad, puede llegar a convertirse tal eternidad en personalidad divina, a conferir a la perennidad del tiempo la figura personal de divinidad primera y suprema.

¿Cómo se enmarca, pues, Ferécides en las coordenadas que hemos establecido para nuestro estudio? Si se trata de una personificación, evidentemente la noción básica de tiempo que subyace en esta propuesta es la de tiempo-vida.

En cuanto al modelo de transcurso, una expresión como *ἦσαν αἰεί* implica un modelo de transcurso eterno, tanto por la utilización del adverbio *αἰεί*, como por el uso del verbo *εἰμί* como expresión lingüística del carácter inengendrado de estos seres primigenios, frente al hesiódico

---

[30] U. v. Wilamowitz, «Kronos und die Titanen», *Kleine Schriften* V (2), Berlín 1937, p. 165, E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 6.ª ed. rev. por W. Nestle, Leipzig, I 1, 1919, p. 103, n. 4.

[31] Kirk-Raven, Schofield, *ob. cit.*, p. 50 ss., correspondientes a las p. 79 ss. de la trad. esp.

[32] Cf. West, *Early...*, p. 28 ss., *The Orphic Poems*, Oxford 1983, p. 103 ss., 204 ss., quien señala otros paralelos como la cosmogonía fenicia de Leto (*FGrHist* 784 F 4), o la de Kala, narrada en el *Atharvaveda* indio, así como precedentes en la mitología sumeria.

[33] Mondolfo, *ob. cit.*, pp. 42-3, quien cita una serie de paralelas literarios de esta concepción, Pi. *Ol.*V 17, donde el tiempo aparece como padre de todas las cosas o *Fr.* 33, donde se le llama «señor de todos los bienaventurados», S. *El.* 179, E. *Suppl.* 787 ss., *Bacch.* 12, 205.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

γίγνομαι, propio de los seres engendrados. Lo más verosímil es que sea rectilíneo, aun cuando no se diga explícitamente.

7. *Teogonías órficas.*

Habitualmente se toman también en consideración como precedentes de las cosmogonías filosóficas de los presocráticos las teogonías órficas. Sin embargo no vamos a dedicarles aquí gran atención, primero, porque aquellas que incluyen al Tiempo son precisamente las versiones más tardías[34], lo que las sitúa fuera de nuestro marco de estudio, segundo, porque la mayoría de la información con que contamos sobre ellas nos viene deformada por concepciones neoplatónicas (fundamentalmente a través de Proclo y Damascio). Bástenos aquí señalar que en las llamadas *Rapsodias Órficas* se nos dice que Tiempo[35] engendra a Éter[36]:

> Este Tiempo desconocedor de la vejez, de imperecedero ingenio, a Éter engendró, y un gran vano monstruoso aquí y allá[37].
> Luego dispuso el gran Tiempo en el éter divino un huevo de plata.

Por lo demás, sólo despierta nuestro interés la denominación de tiempo como 'desconocedor de la vejez' —sobre la cual he de volver al hablar de Anaximandro—, propia del tiempo-vida y su calificación como 'de imperecedero ingenio', adecuada a una noción de tiempo-orden o tiempo ordenador. En cuanto al modelo de trascurso, sería adecuada con las formulaciones de los primeros autores de cosmogonías un modelo rectilíneo, pero carecemos de datos para afirmarlo.

---

[34] Sobre la cronología de las diferentes versiones de las cosmogonías órficas cf. el libro de M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, en el que el lector podrá encontrar un estudio profundo y sugerente de estos poemas. Aunque las propuestas de West puedan ser discutibles aquí o allá en el detalle (cf. por ejemplo la extensa reseña de L. Brisson, «Les Théogonies Orphiques et le papyrus de Derveni. Notes critiques», *Rev. de l'Hist. des Rel.* 202, 1985, pp. 389-420) es claro que en su mayoría se trata de obras tardías.

[35] Para evitar confusiones traduzco sistemáticamente Χρόνος personificado, como Tiempo, y dejo la transcripción Crono para gr. Κρόνος.

[36] *Fr.* 66 Kern Αἰθέρα μὲν Χρόνος οὗτος ἀγήραος ἀφθιτόμητις / γείνατο, καὶ μέγα χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα, *Fr.* 70 Kern. ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Χρόνος αἰθέρι δίῳ / ὠεον ἀργύριον.

[37] Nos recuerda extraordinariamente el πρώτιστα χάος γένετ' de Hesíodo.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

8. *Tales.*

Sobre Tales nuestra información puede calificarse de miserable. Los detalles de su cosmogonía, basada en un origen a partir del agua, permanecen para nosotros en la oscuridad más absoluta, pese a los intentos de West por recuperarlos [38]. Todo lo que sabemos de ella son un par de referencias de Aristóteles, cautas, llenas de circunloquios como «dicen que sostuvo», «si es verdad que dijo», etc., una en el sentido de que Tales dijo que todo procede del agua y otra que la tierra flota sobre el agua [39]. En este caso vale más que no tomemos estos datos en consideración para nuestros propósitos.

Sí que merece en cambio atención la noticia de que predijo un eclipse [40]. Hay que limitar considerablemente esta afirmación, ya que Tales ignoraba la verdadera causa de los eclipses, por lo que sólo podía saber, igual que los sacerdotes babilonios, que en determinadas lunaciones podían suceder eclipses en ciertos puntos [41]. Aun así, esta tradición y otras semejantes, sobre predicciones de solsticios, nos presentan a Tales enfrentado a unos conceptos de tiempo considerablemente avanzados con respecto al de los poetas: a) el postulado de la existencia de ciclos de tiempo más amplios y superiores a los observables a escala humana, que hasta la fecha se habían limitado al plazo de un año, y b) una profundización del concepto tradicional de «tiempo-orden», el tiempo del ciclo regular de las estaciones, convertido en un tiempo orden de dimensiones mayores. Un tiempo, en suma, ordenado y a escala cósmica.

9. *Anaximandro de Mileto.*

Mucho mejor es nuestra información sobre Anaximandro de Mileto, aunque proceda de tercera mano, concretamente de las versiones de Simplicio, Hipólito y el Pseudo-Plutarco, que derivan, a su vez, de un escrito de Teofrasto quien sí había tenido ante sus ojos el libro del milesio. Con todo, se nos ha transmitido alguna cita suya que suponemos literal.

---

[38] Por más que haga M. L. West («Three presocratic cosmogonies» *CQ* N.S. 13, 1963, pp. 154-176, especialmente pp. 172-176) esfuerzos por imaginársela, prestándonos una descripción de ella totalmente indemostrable. En *Early*..., p. 211, n. 4, renuncia a su primitiva atribución de una δίνη a Tales, y presenta una visión más verosímil y matizada.

[39] 11 A 12, 11 A 14 D.-K., cf. mi traducción en *De Tales*..., pp. 46-7.

[40] Hdt. I 74 (11 A 5 D.-K.).

[41] Cf. Kirk-Raven *ob. cit.*, p. 82 ss = p. 120 ss. de la ed. española.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

La cosmogonía de Anaximandro es bastante clara en líneas generales: el origen de las cosas es un principio, denominado simplemente *τὸ ἄπειρον*, esto es, «lo indefinido», de lo que nacen diversos pares de contrarios que van a su vez configurando una serie de mundos. Nos detendremos particularmente en ella, porque tenemos buenos elementos de juicio para examinarla, porque suscita muchos motivos de discusión y de conflicto, y sobre todo, porque constituye un primer modelo de descripción para la naciente filosofía, sumamente importante para los desarrollos posteriores.

Las indicaciones pertinentes para nuestra indagación sobre la intervención del tiempo en las cosmogonías que nos han llegado, procedentes del libro de Anaximandro, son las siguientes:

> a) Las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo[42].
>
> b) (Dijo) que ésta (la naturaleza de lo indefinido) es eterna y desconocedora de la vejez y que abarca todos los mundos ordenados. Menciona el tiempo como si estuvieran limitados el nacimiento, la entidad y la destrucción... Dice que además de esto hay un movimiento eterno en el que resulta que se originan los cielos[43].
>
> c) Aseguró que la destrucción y mucho antes el nacimiento acontecen desde un tiempo indeterminado y se producen todos ellos por turno[44].
>
> d) Es inmortal y no se destruye (lo indefinido, identificado con lo divino)[45].

De este conjunto de noticias podemos obtener un cuadro relativamente coherente, del que cabe resaltar algunas características interesantes.

Con respecto al primer testimonio —con toda evidencia un fragmento literal de Anaximandro—, hemos de partir de un problema que no afecta directamente a la cuestión del tiempo, pero que resulta pertinente para la posterior discusión. Me refiero a la debatida cuestión de

---

[42] Simp. *in Ph.* 24.13 ss. (12 A 9, 12 B 1 D.-K) *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

[43] Hippol. *Haer.* I 6,2 (12 A 11 D.-K) *ταύτην* (sc. *φύσιν τοῦ ἀπείρου*) *δ' ἀίδιον εἶναι καὶ ἀγήρω, ἣν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους. λέγει δὲ χρόνον ὡς ὡρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς... πρὸς δὲ τούτῳ κίνησιν ἀίδιον εἶναι, ἐν ᾗ συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς...*

[44] Ps.-Plu. *Strom.* 2 (12 A 10 D.-K) *ἀπεφήνατο δὲ τὴν φθορὰν γίνεσθαι καὶ πολὺ πρότερον τὴν γένεσιν ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν.*

[45] Arist. *Ph.* 203b13 (12 A 15, 12 B 3 D.-K.) *ἀθάνατον... καὶ ἀνώλεθρον* (*τὸ ἄπειρον = τὸ θεῖον*)...

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

quiénes son los que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, ya que unos han sostenido que eran los mundos, otros que eran los contrarios. A este respecto me parece que la respuesta correcta es la de West[46], según la cual *τὰ ἐόντα* se refiere a las cosas que proceden de lo *ἄπειρον*, lo que abarca tanto los contrarios como los propios *κόσμοι*.

Siendo así, tanto los contrarios, como los mundos ordenados, surgidos ambos de lo indefinido, sufren necesariamente (*κατὰ τὸ χρεών*) alternativas de prepotencia y castigo, de predominio y retribución, y estas alternativas no son azarosas, sino acontecen *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*. Entramos con ello en el segundo problema: el significado de esta expresión crucial.

La presencia de *δίκη* en este contexto ha propiciado algunas interpretaciones del pasaje, a mi modo de ver, erróneas. Jaeger[47] ponía este fragmento en relación con otro de Solón[48] en que se habla de *δίκη χρόνου*, 'el tribunal del tiempo', ante el que testificaría la tierra a la que el legislador liberó de los mojones que marcaban las hipotecas. Consecuentemente, atribuía a *τάξις* el valor de 'sentencia' y por ende, a *χρόνος* un papel de juez ordenador que la pronuncia[49]. Ello nos haría situar al tiempo como una amplificación de la metáfora de la injusticia. De modo similar se expresa West, que traduce *τάξις* por 'decreto' y cree que *χρόνος* (mejor con mayúscula) tiene aquí un carácter de agente divino[50]. Para Kirk y Raven[51], que también traen a colación el citado fragmento de Solón, la expresión de Anaximandro sugiere más bien la fijación de una cuantía por parte del tiempo-juez o mejor la de un tributo:

> Lo que se fija en estos casos es la cuantía y difícilmente puede ser éste el objetivo primario de la fijación del tiempo. Éste debe controlar la limitación temporal del pago. Su cuantía tiene el carácter de una restitución total, más una multa proporcionada. La idea de un tiempo-límite es adecuada: la injusticia del verano debe repararse dentro de los límites de un período de invierno aproximadamente igual..., etc.

En suma, en estas interpretaciones se considera que la aparición de

---

[46] West, *Early*..., p. 82, con bibliografía de las hipótesis alternativas.

[47] W. Jaeger, *Paideia*, México 1962_2, pp.158-160.

[48] Sol. *Fr.* 30 Gentili-Prato (= 24 Diehl, Adrados).

[49] Critica esta interpretación F. Dirlmeier, «Der Satz von Anaximandros von Milet (VS[5] 12 B 1)», *RhMus*. 87, 1938, pp. 376-382 (reproducido en H. G. Gadamer, *Un die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1968, pp. 88-94, por donde lo cito), aunque no suscribo las bases de su crítica.

[50] West, *Early*..., p. 83.

[51] Kirk-Raven p. 120 = p. 173 de la ed. española.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

δίκη se prolonga en una metáfora judicial en la que τάξις habría de asumir un sentido dentro de tal ámbito.

Frente a ellas, mi opinión es que ni el paralelo de Solón tiene nada que ver aquí, ni χρόνος es concebido como agente por Anaximandro, ni τάξις tiene relación directa con la metáfora de la justicia, en ninguna de sus versiones, 'decreto' o 'multa'. Solón habla de un tribunal del tiempo, en el que éste administra la justicia, dándole más tarde o más temprano la razón a quien la tiene. Como cuando nosotros decimos «el tiempo me dará la razón» o hablamos del «tribunal de la historia»[52]. En el pasaje de Anaximandro, en cambio, la δίκη no la administra en modo alguno el tiempo (que no es por tanto el juez), sino que se la administran mutuamente los seres, τὰ ἐόντα, en el sentido de que, cuando uno de los contrarios se excede (por ejemplo, el calor), el otro (que en el ejemplo sería el frío) lo «castiga por su injusticia» y predomina sobre él. Lo que Anaximandro especifica no es otra cosa sino que estas alternativas de predominio producidas por castigo mutuo no ocurren azarosamente, sino de una forma necesaria (κατὰ τὸ χρεών) y que tampoco se suceden de un modo irregular, sino 'de acuerdo con la disposición del tiempo', es decir, el tiempo no es otra cosa que una pauta, por lo que τάξις tiene aquí su valor más habitual, 'disposición ordenada'[53]. El contrabalanceo de la actuación de los contrarios que se exceden y sufren castigo a manos del otro, se da, pues, a intervalos regulares[54].

Me parece por ello más acorde con la realidad la aproximación de Kahn[55], para quien Anaximandro parte de la observación, fundamental en una sociedad agraria, de la relación entre los ciclos de las estrellas y de las estaciones y el trabajo humano, notada en la literatura ya desde Hesíodo, para señalar que la regularidad de las estaciones y de los procesos meteorológicos son los que mejor demuestran la estructura orgánica del universo. Por ello concibe el filósofo el orden de la naturaleza 'según la disposición del tiempo'.

Si es así, hemos de entender que para el milesio, del mismo modo que las estaciones —fruto de las mutuas «retribuciones» de los contrarios en los κόσμοι— se suceden con regularidad, también lo harían los ciclos de nacimientos y destrucciones de κόσμοι dentro de lo ἄπειρον.

---

[52] Cf. las excelentes precisiones de Fränkel, *ob. cit.*, p. 9.

[53] Cf. la acepción II «generally *arrangement, order*», Liddell-Scott-Jones, *s.u.*

[54] Cf. Dirlmeier, *ob. cit.*, p. 88 ss.

[55] Ch. H. Kahn, «Anaximander's Fragment: The Universe governed by Law» (del libro del autor, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nueva York 1960, pp. 166, 178-93), citado aquí por A. P. D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics*, Nueva York 1974, pp. 114-115.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

Un segundo aspecto interesante que podemos destacar en las formulaciones de Anaximandro, tal y como nos han llegado, es la afirmación de que la naturaleza de lo indefinido es esterna y desconocedora de la vejez (*ἀίδιον καὶ ἀγήρω*). En la vida humana, el tiempo va asociado intrínsecamente al envejecimiento. Pero el doble epíteto homérico y de Anaximandro 'inmortal y que no envejece' implica que en la escala de lo sobrehumano (en la que se emparejan los dioses y lo *ἄπειρον*) el tiempo es ajeno al envejecimiento y la decadencia. El tiempo «no afecta» a lo *ἄπειρον*, sólo a los *κόσμοι*, esos sí sujetos a la temporalidad y a su correlato normal, la decadencia y la desaparición.

Un tercer problema a señalar es el del movimiento eterno (*κίνησις ἀίδιος*), sobre el que ha habido considerables discusiones. Parece que Teofrasto le atribuyó a Anaximandro el postulado de un cierto movimiento mecánico de la materia, como el que afirmaron los atomistas, interpretación que está fuera de cuestión. Para Anaximandro, que concibe la formación del mundo como un proceso biológico, lo *ἄπειρον* estaba dotado de vida y, por tanto, de moción[56]. La atribución de eternidad a este movimiento no es sino consecuencia directa de la atribución de eternidad al propio *ἄπειρον*[57]. La posibilidad de que haya cambios en lo indefinido requiere que el movimiento exista, por lo que se atribuye esta movilidad al tiempo eterno de lo *ἄπειρον*.

Si podemos fiarnos de la literalidad de los testimonios, resultaría digno de observar, por último, que se denomina *χρόνος* al tiempo ordenado de los *κόσμοι*, mientras que se habla de un *ἀπείρου αἰῶνος*, un tiempo-vida eterno y por tanto carente de límites. De lo *ἄπειρον*, que es un indefinido espacial y temporal, con un *αἰών* o tiempo-vida imperecedero se segregan los contrarios (entidades finitas y determinadas) a la vez que se origina de él un orden del tiempo de entidades determinadas (un *χρόνος*).

En suma, en la concepción del tiempo de Anaximandro hallamos diversos planos, en los que siempre se establece una diferencia esencial entre lo *ἄπειρον* y lo engendrado por él. De acuerdo con la distribución que señalé al principio, en el plano del tiempo-vida, lo *ἄπειρον* es inmortal y no envejece, posee un tiempo-vida infinito, mientras que los *κόσμοι* son perecederos y sujetos a envejecimiento y desgaste, poseen un tiempo-vida finito. En el plano del tiempo-orden lo *ἄπειρον κυβερνᾷ*, mientras que los *κόσμοι* y los contrarios, dentro de los *κόσμοι* se suceden conforme a intervalos y sometidos a tiempo ordenado (*ἀνακυκλου-*

---

[56] Guthrie, *ob. cit.*, 1, p. 97.
[57] Obsérvese que se utiliza el mismo adjetivo *ἀίδιος*.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

μένων, κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν), ¿quién sino el propio ἄπειρον impone tal orden? En el plano del tiempo-cambio, el del γίγνεται, lo ἄπειρον es fuente del movimiento, es movimiento eterno garante de las posibilidades de cambio, los κόσμοι son movidos. Una contraposición entre unidad y multiplicidad que se manifiesta en varias nociones del tiempo, como vemos en el siguiente esquema:

Noción de tiempo	ἄπειρον (uno)	κόσμοι (múltiples)
tiempo-vida	eterno y no envejece (αἰών)	perecederos y envejecen (χρόνος)
tiempo-orden	gobierna	sometidos a orden
tiempo-cambio	agente del cambio	sometidos a cambio

En cuanto a los modelos de transcurso, es el de Anaximandro uno ilimitado y eterno como abarcante de tiempos finitos (πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους)[58] y concebido como una línea circular, es decir, cíclico.

10. *Los pitagóricos.*

De los pitagóricos no vamos a ocuparnos detenidamente, pues las noticias que nos han llegado sobre la cosmogonía pitagórica son confusas y difíciles de determinar, y, lo que es peor, considerablemente imprecisas en cuanto a la época en que se enunciaron. Como es sabido se atribuye al maestro, Pitágoras, un conglomerado de ideas, algunas de ellas contradictorias entre sí, que proceden de niveles cronológicos sumamente dispares. Así que me limitaré a glosar algunas de las noticias que tenemos sobre el pensamiento pitagórico en materia del tiempo del cosmos.

La cosmogonía de los pitagóricos resultaba al parecer bastante confusa, igual que lo es para nosotros, a aquellos que la conocieron con mayor amplitud. Se basa en principios numéricos y en la traslación del concepto de número matemático al de número extenso. En otras palabras, para nosotros «uno» y «dos» son abstracciones numéricas, para los pitagóricos son entidades extensas, materiales, y varios «unos» configuran un cuerpo. La cosmogonía, para estos filósofos, se produce cuando el límite pone en lo ilimitado una semilla, que posteriormente inhala de lo infinito circundante, y esta inhalación produce la entrada de vacío y, con ella, la posibilidad de que existan unidades discretas[59].

[58] Hippol. *Ref.* I 6,1(12 A 11 D.-K).
[59] Arist. *Phys.* 213b22 ss. (58 B 30 D.-K).

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

En lo que se refiere concretamente al tiempo contamos con un par de importantes datos: uno, el que nos transmite Estobeo, pero que procede de Aristóteles, y que es el siguiente[60]:

> Dice (Aristóteles) que el cielo es uno y que desde lo infinito lo penetran tiempo, aliento y vacío, que limita para siempre las partes de cada cosa.

El segundo es un pasaje de Aecio[61]:

> Pitágoras dijo que el tiempo es la esfera de lo circundante.

De ambos asertos podemos deducir: del primero, que la limitación del espacio y su división en unidades discretas por medio del vacío es correlativa con una limitación del tiempo eterno y su conversión en tiempo medible por unidades discretas. De la segunda, que el tiempo se concibe como circular y englobando a todos los seres creados dentro de él. En otras palabras, y como señala Guthrie[62] al limitar lo ilimitado por imposición del número (regularidad, medida o proporción debida), esto es, al generar un *κόσμος*, la ordenación se aplica a dos esferas: la de la extensión (lo ilimitado se limita en las formas que conocemos), y en la de la duración; al crearse los cuerpos celestes y sus movimientos regulares, constantes y armoniosos, el tiempo queda sujeto a medida y en vez de pura sucesión, tenemos series ordenadas y predecibles de días, noches, meses, años.

Más curiosa aún, es una información de Dicearco[63]:

> (entre las afirmaciones de Pitágoras) que en determinados períodos de tiempo lo ya ocurrido vuelve a ocurrir, así que nada es absolutamente nuevo.

Encontramos una formulación absolutamente clara de la invasión del modelo cíclico del tiempo-orden en el tiempo-acontecer, por lo que se concluye que también los acontecimientos se repetirán cíclicamente.

---

[60] Stob. I 18,1 tomado del tratado aristotélico *Acerca de la filosofía de Pitágoras* (fr. 201 Rose = 58 B 30 D.-K) *γράφει* (*sc.* *'Αριστοτέλης*) *τὸν μὲν οὐρανὸν εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενὸν ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας αἰεί.*

[61] Aet. I 21,1 (58B 33 D.-K.) *Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι.*

[62] Guthrie, *ob. cit.*, I, p. 320.

[63] Dicaearch. Phil. en Porphyr. VP 19 (14.8a D.-K.) *κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε μάλιν γίνεται, νέον δ' οὐδὲν ἁπλῶς ἔστι.*

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

11. *Heráclito.*

Sobre las concepciones de tiempo en la cosmogonía de Heráclito reina una gran oscuridad. Básicamente esta oscuridad se deriva del problema central de si el filósofo de Éfeso incluyó o no a una cosmogonía en su obra. Pese a que no puedo entrar aquí en una discusión detenida de esta cuestión tan compleja, sí me parecen claros algunos conceptos básicos. En primer lugar, creo que la teoría de una destrucción periódica del mundo en una conflagación general, frecuentemente atribuida a nuestro filósofo, no es heraclítea y probablemente se basa en una mala interpretación estoica[64].

Acerca del siguiente fragmento[65]:

> Transformaciones del fuego: primero mar, y del mar, la mitad tierra, la mitad ardiente huracán.

se ha suscitado también una gran discusión sobre si se refiere al proceso cosmogónico o no[66]. Yo suscribo la interpretación[67] de que en este fragmento se alude a procesos constantes, pero no cosmogónicos, sino más probablemente meteorológicos o cosmológicos y que asimismo Heráclito se opone explícitamente a la opinión épica tradicional del ordenamiento del mundo.

Así pues, en lo tocante a la intervención del tiempo en el transcurso del mundo, el fragmento más significativo es el siguiente[68]:

> Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será, fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas.

---

[64] Cf. Guthrie, *ob. cit.*, I, pp. 428-9; M. Marcovich, *Heraclitus, editio maior*, Mérida 1967, p. 348. La teoría del «gran año» (cf. *fr.* 65 Marcovich y com. *ad. loc.*) no necesariamente tiene que estar relacionada con una ἐκπύρωσις, que parece explícitamente negada por el fr. 51 Marcovich (22B 30 D.-K.). García Calvo, *Razón común*, Madrid 1985, p. 394 llega más lejos y pone en duda todo el material astronómico o cosmológico atribuido a Heráclito, casi siempre por fuentes de segunda mano. Aunque probablemente es esta una actitud extrema, me parece preferible a la de tratar de configurar una cosmogonía heraclítea a partir de testimonios tan poco fiables como los que tenemos.

[65] *Fr.* 53 Marcovich (22 B 31 D.-K.) πυρὸς τροπαί· πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ.

[66] Cf. R. Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, trad. esp. de O. Caletti, México 1973$_3$, pp. 253-261.

[67] Cf. Markovich, *ob. cit.*, p. 259.

[68] *Fr.* 51 Marcovich (22 B 30 D.-K.) κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται· πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

A la vista de este pasaje, pienso que tiene razón Kirk cuando advierte[69] que no tenemos en Heráclito una cosmogonía en sentido milesio. Si llamamos cosmogonía al proceso por el cual nuestro mundo alcanza su configuración actual a partir de otra diferente, la formulación del filósofo de Éfeso no puede calificarse de tal, habida cuenta de que considera que el mundo en su actual configuración es como fue desde siempre, considerado como fuego en cambio constante, pero sometido a norma. En ese mismo sentido hemos de interpretar una curiosa noticia de Aecio[70]:

> (Heráclito dice que) el cosmos está sujeto a la generación, no en el tiempo, sino conceptualmente.

El mundo, en suma, es eterno, tal y como es, no el resultado de una transformación primaria.

Aceptado este principio básico sobre una cuestión sobre cuya complejidad nunca se insistirá bastante, apuntaría aquí algunas propuestas sobre el aspecto que nos ocupa:

La afirmación heraclítea de que el mundo es fuego siempre vivo nos lleva a una noción básica de tiempo-vida en el tiempo del mundo (insisto que no en una cosmogonía, que no parece haberla, como tal). De otra parte, de su idea de un cambio constante de las cosas se deduce también una noción de tiempo-cambio. Ahora bien, es preciso poner de relieve un aspecto importante: el sometimiento a cambio es propio de la materia primordial, el fuego, y de sus transformaciones, pero no del λόγος, que no cambia[71]. Por último, leemos que la evolución del fuego está sometida a medidas, a orden. Las medidas, identificadas con el λόγος, según las cuales el fuego constitutivo del mundo se enciende y se apaga, pueden ser evidentemente espaciales o de cantidad de materia, pero también temporales —y es a estas últimas a las que se refiere claramente Heráclito en otro pasaje, acerca de la transgresión de las medidas del sol[72]—, de modo que las pautas que rigen el cosmos de acuerdo con el λόγος, nos llevan también a una noción de tiempo-orden.

En cuanto a los modelos de transcurso, se afirma la eternidad, tanto del λόγος[73] como del fuego[74]. Pero hay una diferencia fundamental en-

---

[69] Kirk-Raven, *ob. cit.*, p. 282 de la trad. esp.

[70] Aec. II 4,3 (22 A 10 D.-K.) *οὐ κατὰ χρόνον εἶναι γενητὸν τὸν κόσμον, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν.*

[71] Cf. Adrados, *art. cit.*, p.33, en que se demuestra que para Heráclito, el fuego es y deviene, mientras que el λόγος solamente es.

[72] *Fr.* 52 Marcovich (22 B 94 D.-K.).

[73] Por ejemplo, en el *fr.* 1, *τοῦ δὲ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεὶ κτλ.*

[74] En el citado *fr.* 51 Marcovich (22 B 30 D.-K.).

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

tre uno y otro, correlativa con la señalada anteriormente a propósito de la noción de tiempo-cambio: el λόγος, en tanto que no cambia y que no deviene, parece entrar más claramente en una noción de atemporalidad, frente a la eternidad (en el sentido de ser antes, ahora y luego), del fuego. En cuanto a la línea de ese transcurso, parece claro que, por lo menos el devenir de las cosas nos lleva a un modelo cíclico.

Aún cabe apuntar otra posible vía abierta a la investigación del tema que nos ocupa. Me refiero a otro fragmento heraclíteo [75],

> El conjunto del tiempo es un niño que juega a los peones. ¡Cosa de un niño es el poder regio!

El pasaje presenta inmensas dificultades de interpretación, pero podría ser que hubiera aquí una noción de tiempo profundamente original —y muy consecuente con las formulaciones de Heráclito— que es a la vez momento y eternidad [76], un concepto que estaría en la base de la paráfrasis que acompaña a otro fragmento [77]:

> Heráclito dice que el todo es... razón-tiempo [78].

En todo caso, se trata de un material necesitado de estudio más profundo, dada la escasa claridad de los pasajes, y no hallo base suficiente para edificar sobre él conclusiones más precisas.

12. *Los eleatas: Parménides y Meliso.*

Sobre la cosmogonía propiamente dicha de Parménides estamos muy poco informados, ya que la mayoría de los fragmentos conservados de su poema pertenecen a la primera parte, en la que exponía su doctrina sobre el ser, la llamada vía de la verdad. La cosmogonía pertenecía a la segunda parte, en que el filósofo insiste en decir que es falsa, pura convención, ya que en la realidad, sólo está el ser. Por este doble motivo, la concepción de esta cosmogonía como falsa, por parte del poeta filósofo, y nuestra falta de información sobre ella, nos centrare-

---

[75] Se trata del *fr.* 93 Marcovich (22 B 52) *αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη.*

[76] Tal es al menos la interpretación de García Calvo, *ob. cit.*, pp. 254-259, que me parece, con mucho, la más interesante la de las existentes.

[77] *Fr.* 26 Marcovich (22 B 50 D.-K.) *Ἡράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν ... λόγον αἰῶνα...*

[78] Sobre el pasaje, cf. García Calvo, *ob. cit.*, *fr.* 47 y comentario *ad loc.*

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

mos exclusivamente en la primera parte, sobre las características del ser.

Dejando aparte otras posibles notas del ser parmenídeo, aquí nos interesa centrarnos en la relación de este ser con el tiempo. Para esta cuestión, hay un pasaje muy significativo[79]:

> y no «fue una vez», ni «será», pues ahora «es» todo a la vez.

No «era», porque si decimos de algo que «era», el imperfecto implica que «ya no es». De modo semejante, si decimos que «será», el futuro implica que «todavía no es». De otro modo, habría una contradicción de índole lingüística intolerable desde el punto de vista del filósofo[80]. Una argumentación idéntica a la que utiliza con la perífrasis de *μέλλω* y con el verbo *γίγνομαι*[81]:

> Pues si «llegó a ser» no «es», ni tampoco si «va a ser».
> Así queda extinguido «nacimiento» y como cosa nunca oída «destrucción».

La perífrasis de *μέλλω* implica que algo no es todavía. El verbo *γίγνομαι* significa la llegada al ser de algo que antes no era. Ambos son para Parménides semánticamente incompatibles con el sentido del verbo «ser»[82] y por tanto contradictorios con él.

Ahora bien, con respecto al tema que nos ocupa ¿qué implica para Parménides la afirmación de que el ser es ingénito e imperecedero? Lo primero que podríamos pensar es que quiere decir que es eterno, aunque sobre esta cuestión se ha suscitado una considerable divergencia en los detalles[83]. Sin embargo Owen sostiene que en realidad lo que quiere decir es que el ser es atemporal[84]. A este tema le dedica un ex-

---

[79] 28 B 8.3 D.-K. *οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν.*

[80] He remarcado la utilización metalingüística de los verbos mediante las comillas en la traducción.

[81] 28 B 8.20-21 D.-K. *εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστι, οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι. / τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.*

[82] Sobre el significado de *εἰμί* en Parménides, cf. Eggers Lan, *ob. cit.*, p. 130 ss.

[83] Cf. la discusión sobre el alcance de este concepto de eternidad en L. Tarán, *Parménides*, Princeton 1965, p. 175 ss., y del mismo autor «Perpetual duration and atemporal eternity in Parmenides and Plato», *The monist* 62, 1979, pp. 43-53 —cuya opinión no comparto—. Cf. matizaciones interesantes en Eggers Lan, *ob. cit.*, p. 139 ss.

[84] Cf. G. E. L. Owen, «Plato and Parmenides on the timeless present», *The monist* 50, 1966, pp. 317-340, recogido en A. P. D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics*, Nueva York 1974, pp. 271-292, por donde cito. En p. 271 señala que hay expresiones en presente gramatical que no hacen referencia al tiempo, p. ej. «Dos por dos cuatro», a partir de las cuales se tiene la tentación de avanzar un paso más. Si 4 no deja de ser dos veces dos es que el n.º 4 no tiene historia de ningún tipo, esto es, lleva a creer que también hay entidades sin tiempo.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

tenso trabajo O'Brien[85] en el que señala cómo la aparición, en el fragmento que comentamos, del adverbio νῦν 'ahora' parece contradictoria con una concepción atemporal del ser[86]. En su análisis, extraordinariamente fino, señala, sin embargo, que hay, frente al «ahora» de los mortales, un «ahora» de la diosa, que es el de un ser sin nacimiento ni crecimiento ni desaparición. Lo que la diosa quiere decir, por tanto, no es tanto la intemporalidad del ser, sino la ausencia de toda génesis, la imposibilidad de crecimiento y de destrucción. En este sentido, es eterno[87].

En mi opinión, la presencia de νῦν se justifica a la luz de las coordenadas que he establecido acerca de las diferentes nociones de tiempo y a la afirmación anterior de que la base del razonamiento de Parménides es lingüística. Insiste en que el ser no puede ser en el futuro ni pudo ser un momento en el pasado porque es ahora, y ese ahora está en contradicción con el futuro lingüístico y con el pasado. Por tanto νῦν es un puro refuerzo del tiempo presente del verbo. El ser de Parménides no es, pues, eterno (que lo sería si estuviera en todo el tiempo), sino puro presente. Las diferencias de tiempo que la lengua marca le son ajenas. Es ajeno al tiempo lingüístico. En efecto, a partir de su proposición fundamental, el ser «es», enunciada en presente atemporal, se deduce que no era ni será.

Pero esta constatación de que el ser, en tanto que es, es ajeno al tiempo, nacida en el ámbito de una indagación sobre el tiempo-lingüístico, la extiende Parménides a las demás nociones de tiempo que tracé al principio de este trabajo. El ser es ajeno al tiempo-vida, porque no transcurre, es νῦν, y toda vida requiere un antes y un después. Es ajeno asimismo al tiempo-acontecer, en la medida en que no hay acontecimientos distintos dentro de él, que es homogéneo. También es ajeno al tiempo-cambio, porque también γίγνεται se opone a ἐστί ya que γίγνομαι implica «no ser ya A para ser B», antes de lo cual «era A y no era todavía B». En ambos se da la predicación que «es» no es, que para Parménides es contradictoria e inaceptable. También, por último, ha de ser ajeno al tiempo-orden, ya que si se niega la realidad del transcurso, se niega, consecuentemente la de transcurso ordenado. En consecuencia, el ser es ajeno al tiempo en todas las nociones, está fuera del tiempo, y no veo otro modo de calificar algo que es ajeno al tiempo más que como atemporal.

---

[85] D. O'Brien, «L'être et l'éternité», en P. Aubenque (dir.), *Etudes sur Parmenide*, II, Paris 1987, pp. 135-162.

[86] *Ib.*, p. 137.

[87] *Ib.*, p. 161.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

En cambio, Meliso, aunque pretende seguir fielmente a Parménides argumentando que el ser es ingénito ni imperecedero, no lo califica de atemporal como el eleata, sino como eterno, como perdurable: el ser está dentro del tiempo, pero existiendo siempre[88]:

> Siempre fue lo que fue y siempre será, pues si hubiera llegado a ser..., etc.

Este ser, a diferencia del postulado por Parménides, es en transcurso, y el filósofo samio ya no plantea la oposición entre presente, futuro y pasado, por lo que no niega el tiempo vida. Un ser que es en transcurso es un ser vivo. Lo que sí suscita es una oposición lingüística entre *εἶναι* y *γίγνεσθαι*, por lo que niega el tiempo-cambio (ámbito del *γίγνεσθαι*). En este punto insiste otro pasaje[89]:

> Pues si en diez mil años llegara a ser diferente en un solo pelo, perecería todo en el tiempo todo.

Se niega también el tiempo acontecer —ya que nada ocurre fuera del ser, y éste es siempre igual a sí mismo— y por supuesto el tiempo-orden, ya que no hay en la homogeneidad del ser nada que sirva de punto de referencia diferente de estadios de ninguna ordenación, igual que ocurría en el caso de Parménides. Sería la de Meliso, pues, una noción de tiempo-vida (el ser vive siempre) y el suyo un modelo de transcurso en una línea temporal infinita, sin principio ni fin, a lo largo de toda la cual se encuentra el ser, sin haberse generado y sin llegar a destruirse, manteniendo su inmovilidad. Un modelo rectilíneo, homogéneo e infinito[90].

13. *Elaboraciones posteleáticas.*

Después de las argumentaciones de los eleatas, los filósofos que no siguen ortodoxamente esta escuela se enfrentan al problema de conciliar los testimonios de los sentidos, que nos muestran la pluralidad, el movimiento y el cambio en el mundo, con los presupuestos parmenídeos,

---

[88] 30 B1 D.-K. *ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. εἰ γὰρ ἐγένετο κτλ.*

[89] 30 B 7 D.-K. *εἰ τοίνυν τριχὶ μιῇ μυρίοις ἔτεσιν ἑτεροῖον γίνοιτο, ὀλεῖται πᾶν ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ.*

[90] Incluso argumenta que, como es siempre, es necesario que su magnitud sea infinita, lo que implica una característica confusión espacio temporal. Cf. Guthrie, *ob. cit.*, II, p. 121.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

que habían llevado a negarlos. Llegan a conclusiones diversas Empédocles, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia y los primeros atomistas (Demócrito y Leucipo). Cada uno de ellos tiene una explicación distinta, no sólo desde el punto de vista del postulado del ser o los seres originarios, sino también sobre los modelos de tiempo sobre los que se desarrollan éstos, para dar lugar al mundo tal y como lo conocemos.

14. *Empédocles.*

Comienza Empédocles en su poema *περὶ φύσεως* por admitir que el ser no nace ni perece, pero salva el inconveniente parmenídeo de inexistencia del movimiento admitiendo que el ser es múltiple: el mundo se origina a partir de cuatro «raíces»[91], a las que se añaden dos principios, denominados Amistad y Odio, responsables de dos tendencias contradictorias, el primero, de una tendencia a que los elementos se combinen unos con otros, y el segundo de otra tendencia contraria a que se aíslen unos de otros. Los seis son ingénitos e imperecederos, así como ajenos al paso del tiempo, ya que no envejecen.

Así se nos dice en un fragamento, acerca de Amistad y Odio[92]:

> Como eran antes, en efecto siguen siendo y seguirán; y nunca, creo, de ninguno de los dos ha de vaciarse el tiempo inagotable.

La presencia de *εἰμί* en presente, pasado y futuro nos vuelve a una formulación similar a la de Meliso, con los tres términos del tiempo expresable lingüísticamente, como el transcurso todo. Pero junto a esta formulación propia del tiempo lingüístico hallamos, en el verso siguiente, el empleo de *αἰών*, que en Empédocles es el propio del concepto de «vida»[93]. Aplicado al cosmos, significa el tiempo entero del cosmos, concebido como tiempo-vida. Por su parte *ἄσπετος* insiste en que no tiene principio ni fin. Es, pues, una vida del cosmos eterna, no atemporal —lo atemporal es incompatible con el modelo cíclico que, como veremos, formula el poeta filósofo—. Resulta curiosa la formulación poética del tiempo como recipiente de Amistad y Odio —y de los elementos, consecuentemente—, que nunca se vacía. Ello nos lleva a la

---

[91] Empédocles no usó nunca, que sepamos, la palabra *στοιχεῖα* 'elementos'.

[92] *Fr.* 11 Wright (31 B 16 D.-K) *ἔ<στ>ι γὰρ ὡς πάρος ἦν τε καὶ ἔσσεται, οὐδέ ποτ' οἴω / τούτων ἀμφοτέρων κενεώσεται ἄσπετος αἰών.*

[93] Cf. *fr.* 99 (31 B 129 D.-K) 6 y 100 (31 B 110) Wright, en los que el sentido 'vida' es clarísimo.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

concepción del tiempo-marco, nueva en las formulaciones presocráticas.

En otro fragmento expresa la relación entre las raíces y los seres de nuestro mundo[94]:

> Y estas transformaciones incesantes jamás llegan a su fin.
> Unas veces por Amistad concurriendo en uno todos ellos
> otra, por el contrario, separados cada uno por un lado por la inquina de Odio.
> De esta forma, en la medida en que lo uno está habituado a nacer de lo múltiple,
> y en la medida en que, a su vez, al disociarse lo uno, lo múltiple resulta,
> en ese sentido nacen y no es perdurable su existencia.
> Mas en la medida en que estos cambios incesantes jamás llegan a su fin,
> en ese sentido son por siempre inmutables en su ciclo.

Los seres de nuestro mundo, esto es, las combinaciones de las raíces, sí se generan y se destruyen, nacen y mueren. Ello nos lleva al plano del tiempo-cambio. Las raíces son inalterables, nunca cambian en sí mismas, pertenecen al ámbito del *εἶναι*. Por el contrario, los seres producto de sus variadas mezclas cambian, envejecen, se deterioran, crecen y menguan, en el ámbito del *γίγνεσθαι*. Se trata de un modelo que tiene muchos puntos de contacto con el de Anaximandro.

En todo caso, estas mezclas y separaciones de los elementos no ocurren azarosamente. Se dan en un tiempo regular, un tiempo-orden, que se acomoda a un transcurso cíclico. Por más que puedan discutirse los detalles del ciclo cósmico de Empédocles, es claro que las cosas evolucionan de acuerdo con un ciclo incesante que va pasando del predominio de Amistad al del Odio y viceversa, en plazos prefijados, unos plazos a los que se someten por igual los seres creados y las raíces. Nada indica en el poema que ni las raíces ni Amistad y Odio tengan capacidad rectora (a diferencia del *κυβερνᾶν* de Anaximandro)[95]:

> Mas cuando crece Odio, grande, en sus miembros
> y se levanta hacia las honras, al cumplírsele el tiempo
> que les fuera por turnos asignado por un prolijo pacto...

---

[94] *Fr.* 8 (31 B 17 D.-K) 6-13 Wright *καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, / ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα, / ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα νείκεος ἔχθει. / <οὕτως ᾗ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι> / ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι, / τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών· / ᾗ δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, / ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.*

[95] *Fr.* 23 Wright (31 B 30 D.-K), *αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη, / ἐς τιμάς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο, / ὃς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρ' ἐλήλεται ὅρκου...*, afirmación, por cierto, que provoca la crítica de Aristóteles (*Met.* 1000b12) *καὶ ἅμα δὲ αὐτῆς τῆς μεταβοκῆς αἴτιον οὐθὲν λέγει, ἀλλ' ἢ ὅτι οὕτως πέφυκεν* «y a la vez no menciona causa alguna del cambio, sino que son así por naturaleza».

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

No entramos aquí, porque nos llevaría muy lejos, en analizar los detalles de este ciclo del mundo, que pasa por una serie de estadios descritos minuciosamente por el filósofo [96].

Sí que me parece interesante constatar, que hallamos más referencias al tiempo, en el otro poema de Empédocles del que se nos han conservado fragmentos, el llamado *Καθαρμοί*, *Purificaciones*. En uno de ellos [97] se menciona otro ciclo, esta vez el que deben recorrer las almas:

> Hay un decreto de necesidad, de antiguo refrendado por los dioses, eterno, sellado por prolijos juramentos.

Se trata por tanto, también aquí, de un ciclo prefijado. El démon que peca —se dice— ha de vagar «por tiempos tres veces incontables» (*τρίς... μυρίας ὥρας*), lejos de los Felices. Por supuesto, se refiere a espacios de tiempo cósmicos.

La visión de Empédocles del tiempo inagotable, concebido como tiempo-vida, y como tiempo-orden, eterno y de carácter cíclico no sólo se aplica, pues, a la esfera del cosmos, del mundo físico, sino también a la de las almas, en la esfera religiosa.

Un esquema de lo que hemos dicho a propósito de Empédocles nos permitirá hallar las analogías y divergencias con el de Anaximandro.

Nociones	raíces, Amistad, Odio	seres del mundo
tiempo-vida	eternos, no envejecen	perecederos, sometidos a deterioro
tiempo-orden	afecta a ambos	
tiempo-cambio	no son afectados	son afectados y cambian (*γίγνονται*)
tiempo lingüístico	*ἔστι, ἦν, ἔσσεται, αἰὲν ἔασιν*	*γίγνονται*

En cuanto al modelo de transcurso es ilimitado, eterno como abarcante de tiempos finitos y cíclico. Muy similar al de Anaximandro, salvo en dos rasgos, uno, la multiplicidad de seres que se presenta en la primera columna y dos, la concepción del tiempo orden. En Anaximandor lo *ἄπειρον* gobierna (*κυβερνᾷ*) y por lo tanto es el agente del cam-

[96] Cf. D. O'Brien, *Empedocles' cosmic cycle. A reconstruction from the fragments and secondary sources*, Cambridge 1969, M. R. Wright, *Empedocles: The extant fragments*, New Haven 1981.

[97] *Fr.* 107 Wright (31 B 115 D.-K) *ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν, ψήφισμα παλαιόν, / ἀίδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις...*

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

bio, mientras que los *κόσμοι* están sometidos a él. En Empédocles, por el contrario, hay un tiempo-norma al que se acomodan tanto las raíces y Amistad y Odio, como los seres del mundo. Nada podemos comparar con respecto al tiempo lingüístico, dado nuestro deficiente conocimiento de la literalidad del texto de Anaximandro.

15. *Anaxágoras.*

Anaxágoras, por su parte, postula la existencia originaria de una materia unitaria, en la que se hallan presentes todas las materias que conocemos, mezcladas de una forma inextricable. Afirma también que un segundo principio, *νοῦς* o intelecto, pone en marcha un proceso por el que la materia confusa se va distinguiendo a partir de un pequeño círculo, que va ampliándose indefinitivamente, dentro de lo circundante, que es indefinido en cantidad. Este proceso, una vez iniciado por Intelecto, prosigue de una forma mecánica, si bien se dice que:

> tanto las cosas mezcladas, como las separadas y divididas, a todas las conoció Intelecto, y cuantas iban a ser y cuantas eran, pero ahora no son, y cuantas ahora son y cuantas serán, a todas Intelecto las dispuso ordenadamente[98],

es decir, hay en la evolución de las cosas un plan preconcebido, conocido por Intelecto[99].

El análisis a la luz de los principios que nos guían en este trabajo nos lleva en primer lugar a una concepción del tiempo-orden, en el que el transcurso está previsto, así como a una noción de tiempo-cambio (el universo se halla en una progresiva alteración que se da naturalmente en el tiempo), expresada lingüísticamente por medio del pasado, presente y futuro del verbo «ser».

En cuanto al modelo de transcurso propuesto, una vez más viene en nuestra ayuda Aristóteles, quien describe la situación originaria como

---

[98] Cf. 59 B 12 D.-K. *καὶ τὰ συμμιγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁποῖα ἦν, ὅσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἐστι καὶ ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς.*

[99] Aristóteles con su habitual penetración señala la diferencia fundamental entre Empédocles y Anaxágoras en *Ph.* 187a23 ss. *διαφέρουσι δὲ ἀλλήλων τῷ τὸν μὲν περίοδον ποιεῖν τούτων, τὸν δ' ἅπαξ, καὶ τὸν μέν ἄπειρα, τά τε ὁμοιομερῆ καὶ τἀναντία, τὸν δὲ τὰ καλούμενα στοιχεῖα μόνον,* «difieren entre ellos en que uno (Empédocles) supone un ciclo de tales cambios y el otro (Anaxágoras) uno de una vez, y en que el principio postula un número indefinido de principios, los homeómeros y los contrarios, y el segundo, sólo los llamados elementos».

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

una masa inmóvil durante tiempo indefinido, situación alterada por Intelecto, que produjo el movimiento e inició la separación[100].

> Dice (Anaxágoras) que cuando todas las cosas se hallaban juntas y en reposo durante un tiempo indefinido, Intelecto produjo el movimiento y la separación.

Si la descripción del estagirita es fiel, Anaxágoras habría postulado un proceso en dos etapas, como el de las cosmogonías primitivas. Tras una situación primigenia (que no podríamos calificar sino de ajena al tiempo, en línea con Parménides), se inicia el proceso en el curso del cual estamos, un proceso, que se prolongará infinitamente, toda vez que a partir de un solo origen la diferenciación continúa en un círculo progresivamente más amplio, y la materia sin separar circundante es infinita. Sin embargo el proceso mismo no es inifinito, dado que tuvo principio. Se trata, pues, de un modelo con principio, pero sin retorno, un modelo rectilíneo a la antigua usanza, con más puntos de contacto con Hesíodo, por ejemplo, que con los demás filósofos presocráticos.

Como en Empédocles se hace una disociación entre el nacimiento y muerte de las cosas, frente a la impasibilidad y eternidad de la materia. Como en aquel autor la aporía parmenídea se resuelve confiriendo tiempo eterno a la materia originaria y carácter efímero a la mezcla de las cosas. En este sentido tendríamos, aunque no de forma explícita, un modelo de tiempo-vida eterno para la materia frente a un tiempo efímero de los seres configurados por la redistribución de esa materia.

16. *Diógenes de Apolonia.*

El sistema propuesto por Diógenes de Apolonia marca una cierta vuelta a las posiciones de Anaximandro, ya que vuelve a postularse el ἀήρ como principio básico, si bien este nuevo principio de las cosas se ve enriquecido con rasgos propios del νοῦς de Anaxágoras y quizá con aportaciones del sistema de Heráclito. Es el suyo, por tanto, un sistema ecléctico aun cuando original en su conjunto.

El pasaje más significativo para nuestro interés es un fragmento[101] en que define el aire primordial como dotado de inteligencia:

---

[100] Arist. *Ph.* 250b24ss. φησὶν... (Ἀναξαγόρας) ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.

[101] *Fr.* 6 Laks (= 64 B 3 D.-K.) οὐ γὰρ ἂν οἷόν τε ἦν οὕτω δεδάσθαι ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας κτλ.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

> No sería en efecto posible que, sin inteligencia, estuviera repartido de un modo tal como para albergar la medida de todas las cosas: del invierno, del verano, de la noche y del día..., etc.

Este aire, garante de las medidas de las cosas, tanto en cuanto a cantidad como en cuanto a plazos de tiempo [102] nos lleva a una noción de tiempo-orden, noción que se confirma en otro fragmento en que nos precisa que «todos son dominados por el aire» [103]. Este aire inteligente se comporta como un ser vivo, por lo que secundariamente llegamos a una noción de tiempo-vida. En otro lugar [104], nos dice:

> Todos estos seres diferenciados de lo mismo se tornan en cada ocasión una cosa y retornan a lo mismo.

Ello implica, por fin, una noción de tiempo-cambio, la esfera del γίγνεσθαι.

Aunque carecemos de datos claros sobre el modelo de transcurso propuesto por este filósofo, todo parece indicar que el ἀήρ de Diógenes es eterno, como englobador de tiempos finitos, y que el que mejor se aviene con esta concepción ordenada de las medidas de tiempo es un modelo cíclico. Ésta es al menos la interpretación del pensamiento de Diógenes que nos ofrece Simplicio [105]:

> Consideran que el mundo es único y sometido a nacimiento y corrupción quienes afirman que el mundo existe siempre, pero no es siempre el mismo, sino que nace sucesivamente de acuerdo a ciertos períodos de tiempo, como Anaxímenes, Heráclito, Diógenes y luego los estoicos.

17. *Los primeros atomistas.*

Los atomistas parten de un ser multiplicado en infinitos átomos indivisibles, separados entre sí por un vacío infinito. Diógenes Laercio [106]

---

[102] Es muy verosímil que esta concepción de las medias de las cosas sea una herencia de Heráclito, como quieren Kirk y Raven, *ob. cit.*, p. 441 (p. 602 de la trad. esp.), Guthrie, *ob. cit.*, II, p. 376.

[103] *Fr.* 9 Laks (= 64 B 5 D.-K.) καὶ ὑπὸ τούτου πάντας... κυβερνᾶσθαι. Un pasaje que recuerda extraordinariamente a Anaximandro.

[104] *Fr.* 4 Laks (= 64 B 2 D.-K.) πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα ἄλλοτε ἀλλοῖα γίνεται καὶ εἰς τὸ αὐτοῦ ἀναχωρεῖ.

[105] Simpl. *in Ph.* 1121, 12 (T 23 c Laks = 13 A 11 D.-K.) γενητὸν δὲ καὶ φθαρτὸν τὸν ἕνα κόσμον, οὐ μὴν τὸν αὐτὸν ἀεί, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενος κατά τινας χρόνων περιόδους, ὡς Ἀναξιμένης τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Διογένης καὶ ὕστερον οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς.

[106] D.L. 9.31 (67 A1 D.K.).

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

nos da noticia de la teoría atomista de la formación de mundos sucesivos, que nacen y se disuelven. No es necesario entrar aquí en el detalle de la cuestión, pero es claro que a partir del choque azaroso de grupos de átomos entre sí, ciertas confluencias de átomos forman un mundo, que puede deshacerse por el impacto de otro grupo de átomos más fuerte.

Específicamente sobre las nociones de los atomistas sobre el tiempo conservamos algunas noticias que merece la pena glosar. Una nos la transmite Simplicio [107]:

> Demócrito estaba tan convencido de que el tiempo es eterno, que en su deseo de demostrar que no todas las cosas son generadas, toma el tiempo como ejemplo evidente de algo no generado.

En términos muy similares se había expresado ya Aristóteles [108]:

> Pues dicen que (*sc.* el tiempo) es ingénito. Por lo menos es por eso por lo que Demócrito pone en evidencia la imposibilidad de que todo sea generado, ya que el tiempo es ingénito.

Esta afirmación nos llevaría a ver en Demócrito una idea de tiempo ingénito, eterno, correlativa a su noción de espacio infinito —el vacío—. Los átomos se desplazarían en el espacio inmenso y en el tiempo eterno, sin seguir una dirección determinada ni un plazo predeterminado, sino que uno y otro serían fruto del azar. Pero, para postular la eternidad del movimiento hay que partir de la eternidad del tiempo. Un tiempo, por tanto muy probablemente concebido como marco, al modo en que el espacio lo es de los átomos.

Otra noticia más dudosa nos la da Sexto Empírico [109], que la atribuye a Epicuro y Demócrito. Es precisamente esta falta de precisión de Sexto la que nos hace dudar de la paternidad del filósofo de Abdera:

> El tiempo es una apariencia que se asemeja al día y a la noche.

Afirmación que cabría interpretar como un postulado de irrealidad

---

[107] Simpl. *in Ph.* 1153.22 (68 A 71 D.-K.) ὁ... Δημόκριτος οὕτως ἀίδιον ἐπέπειστο εἶναι τὸν χρόνον, ὅτι βουλόμενος δεῖξαι μὴ πάντα γενητὰ ὡς ἐναργεῖ τῷ τὸν χρόνον μὴ γεγονέναι προσεχρήσατο.

[108] Cf. Arist. Ph.251 b 15 ss (68A71 D.-K.) ἀγένητον γὰρ εἶναι λέγουσιν, καὶ διὰ τούτου Δημόκριτός γε δείνκυσιν ὡς ἀδύνατον ἅπαντα γεγονέναι· τὸν γὰρ χρόνον ἀγένητον εἶναι.

[109] S.E. *M.* X 81 (68 A 72 D.-K.) χρόνος ἐστιν ἡμεροειδὲς καὶ νυκτοειδὲς φάντασμα.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

del tiempo. Si es efectivamente una afirmación de Demócrito, la única forma de que no resulte contradictoria con la anterior es considerarla con respecto al tiempo entendido como orden.

Sea cierta o no esta suposición, está claro el rechazo de la noción de tiempo-orden por parte de los atomistas, de acuerdo con la propuesta de origen de los mundos a partir del choque azaroso de los átomos a que acabo de aludir. Por oposición a los modelos anteriormente propuestos, la vida de los mundos no aparece reglada, no hay un ciclo, en el sentido de que los acontecimientos no se siguen en un determinado orden, de forma que se torne a un punto por el que se había pasado antes, sino que la duración de los mundos generados es tan azarosa como lo son las combinaciones de átomos que los forman.

En conclusión, los atomistas avanzan extraordinariamente en la abstracción de un concepto de tiempo correlativa con la de espacio, un concepto de tiempo-marco, eterno. En cuanto al modelo de transcurso, elaboran un modelo rectilíneo de desarrollo temporal que, frente al mítico o al anaxagóreo (que tienen principio), carece de principio y de fin. Es tan infinito como el circular, pero al modo en que lo es una recta, que puede prolongarse indefinidamente por ambos lados [110].

18. *A modo de conclusiones.*

Hemos hecho una rápida incursión por las propuestas sobre la intervención del tiempo en las cosmogonías presocráticas y comprobado que las nociones de tiempo sobre las que descansan estos sistemas son las catalogadas al principio de este trabajo, en algunos casos una sola de ellas, en la mayoría, diversas, con variado predominio de una o la otra. De igual modo encontramos variaciones en los modelos de transcurso.

En Hesíodo se formulaba una noción de tiempo-acontecer y un modelo de trascurso rectilíneo y limitado por una divisoria entre tiempo primigenio y tiempo profano o del acontecer.

Aun dentro de las formulaciones prefilosóficas asistimos a un esfuerzo progresivo por desmitologizar el primitivo modelo: Ferécides nos presenta un tiempo-vida personificado y un modelo de transcurso eterno, posiblemente rectilíneo, que se mantiene sin grandes cambios en las teogonías órficas, si bien en estas últimas comienza a apuntar a lo que parece una noción que tendrá luego gran importancia en la filosofía, la de tiempo-orden.

---

[110] Mondolfo, *Infinito...*, p. 66.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

Anaximandro elaborará una explicación, que constituye una aportación capital para el desarrollo futuro. Transforma el tiempo primigenio en un concepto no-mítico, un tiempo que no solamente es anterior al tiempo humano, sino que lo engloba, trascendiéndolo antes y después. Es además fuente continua del tiempo-orden y del tiempo-acontecer. Correlativamente con las diferencias entre las cosas generadas y la sustancia básica, lo ἄπειρον que, aun teniendo mucho de divino[111], es ya una entidad despersonalizada, una abstracción, Anaximandro postula una intervención del tiempo distinta para unas y otra. En cuanto al tiempo-vida, el αἰών de lo ἄπειρον es eterno, mientras el χρόνος de las cosas generadas es perecedero: en cuanto al tiempo orden, lo ἄπειρον gobierna sobre las cosas generadas, sometidas a orden, y en el del tiempo-cambio es agente de cambio que las otras sufren. Con respecto al transcurso del tiempo, Anaximandro adopta un modelo cíclico rudimentario —tal vez apuntado en Tales— de un tiempo que se concibe como eterno en el sentido de abarcar tiempos finitos.

Variantes del modelo cíclico son la de los pitagóricos y la de Heráclito. Los primeros llevan este modelo, propio del tiempo-orden numérico que les es característico, al terreno del acontecer, por lo que postulan que los acontecimientos mismos se repiten cíclicamente. En cuanto a Heráclito, su idea de que el mundo ha sido desde siempre y seguirá siendo un fuego permanentemente vivo que se enciende y apaga según medidas nos lleva a una noción de tiempo-vida, tiempo-orden y tiempo-cambio, frente al λόγος, que es atemporal. De otra parte, en algunos pasajes del filósofo parecen apuntar unas formulaciones sumamente originales, en cuya complejidad, en mi opinión, no hemos conseguido penetrar del todo todavía.

Parménides, sobre presupuestos fundamentalmente lingüísticos, llega a una disociación absoluta de lo real (el ser) y el mundo de las apariencias. Consecuentemente con su eliminación del movimiento, el cambio y la pluralidad en el ser, y con su idea de la imposibilidad de la generación y de la corrupción de lo que es, concibe un ser atemporal, vigorosamente original. Tan original que no fue entendido por Meliso, quien, probablemente sin darse siquiera cuenta de ello, sustituye esta concepción atemporal por la de un ser eterno, pero en transcurso, que está en todo el tiempo. Este transcurso nos aparece como rectilíneo. Con ello, como en otras muchas nociones, y a pesar suyo, abrirá paso a las futuras propuestas de los atomistas.

---

[111] Recuérdese que se define como inmortal y que no envejece, como si fuera un dios.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

A partir de las argumentaciones de Parménides y de sus sucesores, los filósofos posteriores se ven obligados a justificar no sólo la posibilidad del movimiento y la pluralidad, sino también la del tiempo.

Empédocles, Anaxágoras, los atomistas, multiplican el ser, permitiendo así el movimiento y la pluralidad. Para explicar el tiempo distinguen consecuentemente entre un tiempo eterno de la materia y un tiempo efímero de las cosas formadas por ella. En el ámbito del tiempo-vida, Empédocles separa claramente un *αἰών* de los elementos y un *χρόνος* (tiempo reglado) de las cosas, en lo que quizá lo había precedido ya Anaximandro, quien en tantas cosas anticipa estas nuevas formulaciones. En el ámbito del tiempo-cambio, y también a semejanza de la propuesta del milesio, las raíces no se ven afectadas por el cambio, mientras que los seres del mundo sí lo son. La diferencia de la propuesta de Empédocles con la del filósofo jonio es que el ámbito del tiempo-orden afecta por igual a las raíces y Amistad y Odio que a los seres del mundo.

En cuanto al modelo de transcurso, Empédocles postula un modelo de transcurso ilimitado, eterno como abarcante de tiempos finitos y cíclico, aunque mucho más preciso que los que le habían precedido.

En cambio, en este mismo terreno. Anaxágoras representa un cierto paso atrás, ya que, postula un estadio anterior en que «todo estaba junto» y un estadio actual en que esa mezcla inextricable se va separando por la acción de Intelecto. Este modelo rectilíneo del antaño indiferenciado y el hoy diferenciándose es muy similar al de las formulaciones prefilosóficas, como también lo es la admisión de un principio ordenador que pone el proceso en marcha. Lo original en él, en cambio, es el postulado de que este proceso seguirá produciéndose indefinidamente, porque opera sobre una materia también infinita.

Por su parte, Diógenes de Apolonia marca también un cierto paso atrás, a posiciones como la de Anaximandro, con su postulado de un aire vivo, inteligente, y su noción de tiempo-vida y tiempo-orden, como pautas de un ser único. Su modelo de transcurso parece ser eterno como abarcante de tiempos finitos y cíclico.

Pero sin duda la propuesta más revolucionaria —y sobre la que lamentamos no estar mejor informados— es la de Demócrito. Deshace la idea de tiempo cíclico, sustituyéndolo por una venida a la existencia de los mundos y una desaparición posterior de éstos puramente azarosa, nueva cada vez, en la que cualquier repetición no es sino también fruto del azar. El tiempo, no generado y por lo tanto tan eterno como los átomos y el vacío, no es en modo alguno tiempo-orden, sino puro tiem-

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

po-acontecer y tiempo-cambio, al que quizá se le confiere incluso la entidad de mera apariencia, inexistente sin las cosas.

Todo parece indicar, pues, que los parámetros propuestos (ampliables, por supuesto, con otras nociones), unidos a un análisis filológico de los textos y a un estudio semántico profundo, con atención a las oposiciones léxicas y a los contextos, pueden constituir un método productivo a la hora de establecer un estudio del papel del tiempo en las formulaciones presocráticas.

ALBERTO BERNABÉ

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://emerita.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)