

LENGUAJE Y NECESIDAD

Sobre el concepto del tiempo en Platón*

Por: **Jairo Iván Escobar Moncada**
Universidad de Antioquia

Con la temporalización del tiempo y la espacialización de la *chora* se crea el marco en el cual se desarrolla la vida del cosmos y la de los hombres y cosas que en él se encuentran. Mas tiempo y espacio no construyen meramente el marco: antes bien, la vida del cosmos y de las cosas que en él nacen y perecen es completamente temporal y espacial. No es que espacio y tiempo se añadan posteriormente a los objetos que nacen, sino que su nacer y perecer son por completo acontecimientos espacio-temporales.

Para Platón, nacer significa ocupar un lugar (*tópos*) en el espacio y el tiempo; y perecer, salir de este lugar espacio-temporal. El período entre nacer y perecer es aquello que llamamos la existencia de un objeto o, dicho con Platón, la participación temporal de un *eikón* en *ousía*. Su existencia espacio-temporal es inseparable de su participación espontánea pero continua en *ousía*, de su espontáneo estar junto con *ón* en el espacio durante un determinado lapso de tiempo. El ingreso de un *eikón* en el espacio es al mismo tiempo el comienzo de su existencia temporal e inmediatamente un llegar a ser corpóreo. La visibilidad y palpabilidad de un objeto se fundan en su llegar a ser uno con uno o varios elementos. Nacer y perecer en el espacio y el tiempo son acontecimientos que sólo pueden tener lugar en conexión con los elementos.

El núcleo del *eikos lógos* no es otro que la lucha del demiurgo contra la “poderosa Ananke”, como la llama Héctor en la *Iliada*. La tarea de configurar autárquicamente el cuerpo del mundo, libre de la fuerza de la *ananke*, constituye la principal preocupación del demiurgo en la primera parte; la de la tercera parte, desencadenar a los hombres de la fuerza de la *ananke* tanto como sea posible. Y es el tiempo el que tiende un puente entre la primera y la tercera parte, pues el nacimiento del tiempo muestra la persuasión completa de la necesidad y, en este sentido, el tiempo debe ser entendido como ayuda para el trato con la necesidad.

* Este artículo hace parte del proyecto *Sobre el concepto de naturaleza en Aristóteles*, financiado por el CODI-Universidad de Antioquia.

La creación del alma, de esta sustancia invisible e inmaterial, hace también parte de la lucha. Esta encuentra su expresión definitiva y más bella en el nacimiento del cielo y del tiempo. Sin la luz del cielo y el número del tiempo, la vida de los hombres mortales en el mundo sublunar estaría por completo expuesta a la oscura y poderosa necesidad. Con la luz del cielo, que la *chora* acoge inalterable, y el tiempo numerable se quiebra el poder de la *ananke*. El *logos* de la filosofía platónica no es otro que el intento de considerar esta quiebra luminosa en la *ananke*, esta promesa incumplida de la luz. Lo que constituye la actual condición del mundo es la tensión entre las fuerzas opuestas de *Nous* y *Ananke*, de *Logos* y *Necesidad*, y estos son los focos de la elipse de la filosofía platónica. Ambos momentos se entrelazan en la determinación del tiempo.

El tiempo realiza un propósito del demiurgo, el cual “pensó fabricar una imagen móvil del *aion*” (37d), para que el cosmos se semejara al modelo. Luego sigue la conocida definición de *Timeo*: eso que “llamamos tiempo” es “una imagen eónica (*aionion*) del *aion* que permanece en lo uno, que marcha según el número” (37d 7).¹ Quisiera recordar algo antes de entrar a descifrar este pasaje.

El tiempo nació a la par (*háma*) con el cielo. Sólo cuando la *plánoménê aitía* había sido ordenada, es decir, cuando empezó a moverse circularmente, fue posible el discurso sobre un nacimiento del cielo y del tiempo. En esta relación el alma desempeña un papel ordenador y creador: son sus movimientos los que finalmente ponen en orden a los de la *ananke*. Sólo entonces hay tiempo, un tiempo que puede ser contado y medido. La pregunta acerca de si había tiempo antes del nacimiento del cosmos no tiene respuesta. Por lo demás, Platón no hace cosmogonía sino cosmología. Mas si se toma el mito literalmente, podría decirse que antes “había tiempo”, pero un tiempo que no podía medirse, porque no había movimientos ordenados. Sólo cuando hay un movimiento ordenado y proporcional del cielo, hay tiempo.²

Puede afirmarse también que el tiempo nació cuando los movimientos del alma del mundo y los de la *ananke* entraron en relación mutua. Otra cuestión distinta es la de si el alma del mundo puede contar y, por tanto, medir su propio tiempo. Pero ella no necesita de ello. El alma humana, por el contrario, lo precisa; de otro modo, estaría expuesta sin remedio a la *ananke*. Para los hombres sólo hay tiempo cuando concurren alma (vida) y movimiento.³

1 *Tim.* 37d 5-7: εἰκὼ δ' ἐπινοεῖ κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. He optado por mantener el término “*aion*”, en lugar de traducirlo por “eternidad”, como se suele hacer, con el propósito de preservar sentidos como vitalidad y temporalidad, propios de dicho concepto, y que no alcanzan a ser recogidos por la palabra eternidad, como se verá en lo que sigue.

2 *Cfr.* Vlastos (1939), p. 387.

3 Held (1992), p. 21s.

El carácter de número no es una determinación secundaria del tiempo, sino un importante momento de su esencia.⁴ Para Platón no se trata de una matematización o medida del tiempo, en el sentido de una cosificación. Para él, tiempo es tiempo vivenciado o vivido. Aún más, en el número del tiempo se articula, como mostraré, la movilidad de la vida. Sólo en lo viviente puede haber experiencia del tiempo y experiencia del tiempo sólo puede ser llevada a cabo por un ser viviente. Tiempo es expresión de la vitalidad del cosmos y del ser vivo que lo percibe. El tiempo no es experimentable si algo no está en el tiempo, sin algo en lo cual podemos percibir su transcurrir. En algo que transcurre leemos el tiempo y su número, y podemos hacer esto sólo porque él transcurre con un determinado orden.

El tiempo es, por tanto, expresión del encuentro de la fuerza configuradora y dadora de vida del alma del mundo con la fuerza de la *ananke*. Ambas juntas producen la fuerza vital del cosmos, del cual todo nace y en el cual todo perece. No hay que pensar el encuentro como una suma, sino como una relación (*lógos*) que constituye la vida y el ser del cosmos. La fuerza vital del cosmos es el *aion*, que es representado por el tiempo. No otra cosa significa la palabra "*aion*": "fuerza vital", "vida", "la duración de una vida", "tiempo de vida", "plenitud vital".⁵ La fuerza vital del cosmos es aquello que lo hace imperecedero, autárquico y viviente "por todo el tiempo (*tón sympata chrónon* 36e)". "*Aion*" hace referencia al tiempo de vida ilimitado del cosmos. Por cuanto que el cosmos es viviente todo el tiempo, no está en el tiempo. Éste es sólo una **imagen** de su fuerza vital o, mejor dicho, su representación (*eikôn*). El número del tiempo es una representación del *aion* del cosmos, de su constitución viviente, el cual permanece en lo uno. Él era, es y será uno y el mismo cosmos por todo el tiempo. Su imperceptible fuerza vital es representada por el tiempo, que deja sentir y aparecer su fuerza y duración. El tiempo es pensado desde la fuerza vital, desde la vitalidad del cosmos y no como en la tradición cristiana que, a partir del concepto de eternidad, pretende diferenciar el modo de duración del creador del de sus criaturas.

Que la imperecedera fuerza vital del cosmos se manifiesta en el tiempo, significa que en aquél se manifiesta su doble determinación de *nous* anímico y *ananke*. El tiempo es eónico, porque representa el *aion* del cosmos, que es unitario. Pero el tiempo sólo puede representar conforme al número la naturaleza unitaria y la permanente duración del *aion*. Él mismo no es unitario, su naturaleza unitaria consiste exclusivamente en su marcha conforme al número.⁶ En el número del tiempo se manifiesta la fuerza vital del cosmos, unitaria y creadora de orden. Es necesario entender aquí número como unidad de una multiplicidad, como unidad proporcional, la cual "al mismo tiempo separa y mantiene unidas" muchas

4 *Ibidem*.

5 Chantraine (1983), p. 42s; Frisk (1973), p. 49. Sobre el uso de la palabra en Platón, *cfr. Gorg.* 448c. "En efecto, la experiencia hace que nuestra vida (*tón aiona*) avance con arreglo a una norma"; *Ley.* 701c. *Cfr. Cornford*, (1977), p. 102s; *Böhme* (1974), p. 77 y 92s; para su uso en los presocráticos, *cfr. también Held* (1980), p. 438; *Wohlfahrt* (1991), p. 33s.

6 *Cfr. Figal* (1992), p. 48.

cosas.⁷ En el tiempo se representa la unidad proporcional de *nous* y *ananke* que constituye la naturaleza del cosmos. En el *logos* del tiempo se expresa el *logos* del cosmos y toda experiencia humana del mundo está determinada, a la vez, por el *logos* y la *ananke*.

Pero ¿cómo se nos presenta esta unidad? Según Timeo, por medio de las partes (*mére*) y formas (*eidé*) del tiempo. Las partes son, por ejemplo, día y noche, mes y año. En cuanto partes, son partes de un todo. Este es el año completo, el número completo del tiempo que tiene lugar cuando se han completado simultáneamente todas las revoluciones de los cuerpos celestes (39d).⁸

La división más corta del tiempo, la del día y la noche, producida por el movimiento diario de lo Mismo, desempeña aquí un papel especial: en esta división leemos el número. Esta sucesión de día y noche sería imperceptible si no existiese la luz del sol (38b). Éste nos proporciona una clara medida a partir de la cual obtenemos el número y con cual podemos medir los otros períodos. En esta sucesión se expresa la fuerza de la *ananke* ordenada por el *nous*: después del día viene necesariamente la noche y tras ésta regresa necesariamente el día y así *ad infinitum*. En este eterno retorno de día y noche se manifiestan las medidas (*métra*) necesarias, de acuerdo con las cuales se mueve la naturaleza, medidas que, según Heráclito, tampoco el sol puede sobrepasar (B 94).

Podemos medir la naturaleza con el número, porque la naturaleza tiene su propia medida. Es como si la naturaleza se midiese a sí misma a través del día y la noche y, sólo porque ello es así, podemos leer en ella el número.

El número nos abre un espacio de juego en el trato con la naturaleza, en el cual podemos situarnos un poco más allá del inevitable ciclo de la naturaleza. Todo lo viviente está obligado a participar de este ciclo. El tiempo de la vida encuentra su expresión en esta ineluctable y aterradora circularidad, pero es esta inevitable circularidad misma la que obliga al día a suceder a la noche, la que nos proporciona el número que posibilita una temporalidad diferente a la de la violenta e insobrepasable *ananke*.

El dolor del ser-en-el-tiempo consiste en que estamos en la *ananke*. Ser-en-el-tiempo es originariamente un ser-en-la-*ananke*. Toda experiencia del ser está marcada por ella. El transcurso del tiempo está empotrado en la *chora* dominada por la *ananke*. En el tiempo y con el tiempo sentimos su violento poder. Vejez, enfermedad, violencia, hambre, muerte, son fenómenos en el tiempo que revelan la fuerza de la *ananke*. Al experimentarla, experimentamos la unidad de *chora* y *chronos*. Por virtud de la *ananke* todo lo que es se encuentra en el espacio y en el tiempo. En estos experimentamos las barreras que le son impuestas por ella a la vida humana.

7 Held (1992), p. 191. Mas lo que se mantiene separado y unido en el *logos* del tiempo son *logos* y necesidad.

8 Taylor (1928), p. 217s. Cfr. la crítica de Cornford (1977), p. 116s.

Lo inquietante no es el que podamos medir el tiempo, como piensa Janke,⁹ sino el que no tengamos el número para poder quebrar, al menos, parcialmente, la temporalidad circular de la *ananke* o, mejor dicho, para hacer posible y experimentar otra temporalidad en medio de ella. Pues el ciclo necesario de la vida, mediante el cual ella se conserva y renueva, no puede ser disuelto. Los círculos de día y noche, velar y dormir, hambre y hartura, aspirar y expirar, son invariables, decretados por la *ananke* y dan testimonio de su dominio sobre todo lo viviente.

El dominio de la *ananke* es el dominio del eterno retorno de lo igual, del más terrible ciclo del universo al que estamos atados día a día. Y precisamente la contemplación de esta eterna repetición de lo Mismo nos ofrece el número, el conocimiento del tiempo (*chrónou dé ennoian*), nos incita a la investigación de la naturaleza y al filosofar (47a). Gracias a sus medidas precisas, el ineludible *logos* de la naturaleza abre ante nosotros el *logos* del número y de la filosofía.

La corriente de la *ananke* se cruza con la corriente del *logos* y este cruzarse sucede, como muy plásticamente lo describe Timeo, en la boca. “Pues todo lo que entra para dar alimento al cuerpo es necesario, y la corriente de palabras, cuando fluye hacia afuera y obedece a la inteligencia, es la más bella y la mejor de todas las corrientes”(75e). La experiencia de la temporalidad está determinada por ambas corrientes: por la corriente de la necesidad y por la corriente del lenguaje, pues el hombre vive a un tiempo en ambas. La temporalidad humana está tejida por estos dos hilos. Pero ¿cómo experimentamos este flujo del *logos* en el tiempo? Mediante sus aspectos (*eide*), “pues decimos (*légomen gár dé hos*): era, es y será” (37e), si bien ello no está correctamente expresado, pues no podemos decir “es” de algo que deviene en el tiempo (*ibid*).

Con las formas del tiempo “era” y “será” expresamos el devenir, pero no el ser. Con ellas hacemos referencia a aspectos de aquello que está en el tiempo: su “era” y su “será”, su pasado y su futuro. Podemos decir “era día”, “será noche” y “era noche”, “será día”. La palabra “tiempo” no alude a una entidad existente, que fuera independiente de las formas del lenguaje. El tiempo no es una cosa a la que corresponda esta palabra. El tiempo sólo aparece en la relación de las formas del lenguaje con las partes del tiempo. El día y la noche garantizan que lo que designamos con la palabra “tiempo” no es una quimera, un fantasma lingüístico.

Como vimos, la participación en el ser está inseparablemente unida con el ingreso de cada existente en la *chora*. Mediante la *chora*, los fenómenos tienen “de alguna manera apoyo en el ser” (51c). Este es el pasaje que une secretamente los conceptos de espacio y tiempo. Sólo de aquello que ha ingresado en la *chora* podemos decir que es, y con ello comienza al mismo tiempo su existencia temporal, es decir, empieza a tener un pasado y un

9 Janke (1989), p. 389s.

futuro. El hecho de que algo (cosa, persona, suceso) participe de alguna manera en el ser, de que sea, forma el eslabón intermedio, permanente y siempre móvil, entre “era” y “será”, pasado y futuro.

Sólo lo que existe en un lugar determinado en un tiempo determinado, podemos caracterizarlo como constituido de tal forma, y a la vez concederle un pasado y un futuro. De él podemos decir también que es, que es idéntico consigo mismo, que es diferente de otros o que llega a ser diferente de sí.¹⁰ Tales formas de hablar no suponen sólo que la cosa singular ha ocupado un lugar en el espacio, sino que tiene un momento duradero en el devenir. Este momento duradero está representado por los triángulos elementales. Estos, empero, están sometidos también a la fuerza disolvente de la necesidad. El pasaje siguiente, el segundo del *Timeo* que une *chora* y *chronos*, muestra la poderosa determinación de la experiencia del tiempo por la *ananke*. “De hecho, la composición de los seres vivos nace con un tiempo de vida preciso asignado a toda la especie, y cada animal particular es engendrado con un período de vida determinado (*chrónous... eimarménon*), independientemente de los accidentes de la necesidad que experimente. Los triángulos, de los cuales está constituido cada individuo, poseen la capacidad de durar hasta un momento, más allá del cual no se puede vivir” (89b-c).

Platón se refiere aquí, en buen griego, a la *heimarmene ananke*, a lo concedido por las diosas del destino, las Moiras. El tiempo de vida concedido es el hilo de la vida, el cual desde su principio hasta su fin es nuestra *moira*, nuestra parte. En cuanto parte, la muerte está contenida.¹¹ Este hilo, sin embargo, no es tejido únicamente por las Moiras, sino también por el huso social. Por el cuerpo estamos atados a la temporalidad de la *ananke*. Un cuerpo autárquico, libre de la necesidad, no tiene experiencia del tiempo y no la puede tener, al igual que el cosmos o los dioses. El cuerpo humano es el a priori de la experiencia del tiempo, porque él no es autárquico, sino que está sometido a la necesidad.

El juego conjunto de lugares del espacio, partes del tiempo y formas del lenguaje, nos sirven no sólo para orientarnos en el tiempo y el espacio, sino también para identificar personas, cosas, acontecimientos. Un ente es aquello que está constituido de esta o aquella forma, está en tal o cual relación, en cualquier lugar y en cualquier momento, con otras personas, cosas o acontecimientos. La mismidad y la otredad del ente están estrechamente unidas con el sitio, en el espacio, y el lugar, en el tiempo, que él tiene en el cosmos. Y con el poder de lenguaje mostramos la mismidad y otredad de todo ente.

Dicho con el Extranjero de Elea del *Sofista*, el poder del lenguaje consiste en que, con él, podemos hablar “sobre lo que es o lo que deviene, lo pasado y lo futuro (*perí ton ónton ê gignoménon ê gegonóton ê mellónton*, 262d)” y, al hablar, hacemos algo manifiesto (*deloi*).

10 *Ibidem*. Figal (1992).

11 *Cfr.* Kerenyi (1964), p. 54s; Schrekenberg (1964).

Pero al referirnos a las partes del tiempo y los lugares del espacio valiéndonos del poder del lenguaje, y al hablar sobre algo que está en el espacio y el tiempo, que era o será, empezamos a experimentar las huellas de otra temporalidad, que encierra un ritmo diferente al de la *ananke*. Es la temporalidad del *logos*, que aparece cuando nos contamos historias mutuamente, sean las referidas al cosmos o a Odiseo, o las nuestras propias, o la historia de la *polis* y su interdependencia con otras. Es el tiempo en el que nos acordamos de alguien o de algo, o pensamos en el futuro. O también el tiempo en el que hablamos con nosotros mismos e indagamos, por ejemplo, si somos un hombre o un animal prodigioso. Es también el tiempo en el que meditamos sobre lo bello, lo bueno o la justicia, o discutimos con otros sobre ello. El tiempo, en el que conversamos unos con otros acerca del mejor trato con la *ananke* y la mejor vida posible para todos nosotros en este cosmos único, más exactamente dicho, en esta única parte del cosmos, la tierra.

Es el tiempo del *legein*, del *lógos* del diálogo, consigo mismo o con otros, el tiempo con el que empieza el *Timeo*: “Uno, dos, tres..., pero, por cierto, querido Timeo, ¿dónde está el cuarto de los que ayer fueron huéspedes míos y ahora son dueños de la casa?” (17a).¹² En una frase Sócrates hace jugar los modos del tiempo unos en otros: él recuerda que, ayer, estuvo allí presente un cuarto invitado, el cual hoy, a causa de una contingencia de la *ananke*, de una indisposición (*astheneia*), está ausente. El juego de uno en el otro de los tres modos del tiempo, su respectivo entrelazamiento, puede ser sólo completado con el lenguaje y hecho visible por el poder del lenguaje.

En el número del tiempo, la temporalidad de la vida y la del lenguaje están en relación recíproca. Aquí se cruzan los movimientos circulares de la naturaleza, en los que se encuentra necesariamente inmerso todo lo viviente, y el movimiento del *logos* que, por así decirlo, discurre en forma rectilínea.¹³ Por eso no era del todo correcto afirmar que, ser-en-el-tiempo significa originariamente un ser-en-la-*ananke*. Ambos momentos, *ananke* y lenguaje, se entrelazan en la experiencia del tiempo. Aunque ambos pueden ser diferenciados para efectos de aclaración, pero la experiencia del tiempo está a la vez mediada por los dos. La experiencia humana del tiempo tiene dos lados: uno material y uno lingüístico.

12 Desde el comienzo la marcha del diálogo está determinada por el número y el lenguaje: la actividad del demiurgo, el *eikos logos*, la persuasión estereométrica de la *ananke* y, por último, la concepción del tiempo.

13 En su ensayo *The Concept of History* (1961), expresa Hanna Arendt esta cuestión de la siguiente manera: la vida individual “is distinguished from all other things by the rectilinear course of this movement, which so to speak, cuts through the circular movements of biological life. This is mortality: to move a rectilinear line in a universe where everything, if it moves at all, moves in a cyclical order” (42). En mi opinión, ella es la filósofa que en el presente siglo ha diferenciado con mayor claridad los dos movimientos: el movimiento circular de la vida, y el movimiento que nace gracias al actuar y al hablar, el movimiento de la vida individual y de la historia (cfr. Arendt (1960), 89s, 166s). Sin embargo, ella, al interpretar a Platón, se deja llevar por la tradicional teoría de los dos mundos y su tradicional interpretación: la diferencia entre eternidad e imagen cíclica. Dicho de otra forma, no comprende que, también en Platón, el *logos*, en tanto número y lenguaje, posibilita una temporalidad diferente.

El correlato material hace alusión a la interacción humana con la *ananke*, al necesario intercambio material con la naturaleza. La vida humana está siempre inmersa en el curso de la necesidad. De otra parte, la experiencia humana del tiempo pertenece a la corriente del *logos*. El correlato lingüístico en la experiencia del tiempo y en la conciencia del tiempo no se puede liquidar. El momento lingüístico responde por el estar inmerso de la vida biológica del hombre en la vida de la *polis*, en sus instituciones, lenguaje y símbolos. La lucha contra la *ananke* está mediada por el orden social. La vida de la *polis* y la del individuo consisten en la continua intervención en la naturaleza, para conservación de la *polis* y del individuo.

La experiencia humana del cosmos se concreta, al mismo tiempo, mediante las fuerzas de la *ananke* y del *logos*. Los hombres son, en efecto, ciudadanos de dos mundos: del mundo del *logos* y del de la *ananke*. Mas experimentamos ambos en este único cosmos, en esta tierra única, que nos ha sido concedida. La *ananke*, cuya fuerza se muestra con mayor poder en el destino mortal de todo lo viviente, es, a la vez, límite y abismo del *logos*. Cuando llegamos al límite del lenguaje tropezamos con la *ananke*. Este es el límite que Platón pretende ver y describir tan exactamente como sea posible. Su filosofía quiere ver en forma correcta lo que *logos* y *ananke* posibilitan. Sólo el análisis correcto de la *ananke* abre el espacio de juego para lo humanamente posible, para una vida humana digna en medio del lenguaje y de la *ananke*.¹⁴

Mediante el número y el lenguaje trascienden los hombres el reino de la necesidad, transforman sus posibilidades (huellas) en una obra del hombre que rompe la temporalidad de la *ananke*. La existencia humana es una continua trascendencia de la temporalidad de la *ananke* y ella es posible sólo mediante dicha trascendencia. Únicamente el *logos* en cuanto lenguaje y número hace posible la trascendencia. En él y a través de él los hombres salen de la temporalidad de la *ananke*, pueden salir de su temporalidad meramente circular y adentrarse en otra temporalidad, la del *logos*.

Bibliografía

Léxica

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, 2 Vols. Paris 1983-1984.

FRISK, Hjalmar. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1973.

14 Desde esta perspectiva es posible ver que la crítica de Martha Nussbaum (1987, p. 122s, 240) a Platón adolece de parcialidad al afirmar que él le concede poca atención a la finitud y necesidades de la vida humana. Una discusión más detallada de su tesis no es posible en este trabajo.

Textos

Platonis Opera. Rec. brevisque adnotatione critica instr. J. Burnet, 5 Vol., Oxford, 1906-1914.

PLATON. *Timaios*, gr.-dt, hg., übers. Einleitung v. H. G. Zekl, Hamburg, 1992.

PLATÓN. *Diálogos*, 7 Tomos, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos (varios traductores), (diferentes años).

Literatura Secundaria

ARENDT, H. *Between Past and Future*. New York, 1961.

———. *Vita Activa*. Stuttgart, 1960.

BÖHME, G. *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*. Frankfurt a. M., 1974.

CORNFORD, F.M. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato, translated with a running commentary*. London, 1977.

FIGAL, G. **Zeit und Identität. Systematische Überlegungen zu Aristoteles und Platon**, en: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hg.), *Zeiterfahrung und Persönlichkeit*, Frankfurt a.M., 1992.

HELD, K. **Zeit als Zahl. Der pythagoreische Zug im Zeitverständnis der Antike**, en: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hg.), Frankfurt a.M., 1992.

JANKE, W. **In-der-Zeit-Sein. Beispiele für eine postmetaphysische Kategorienlehre**, en: ABEL, G. und SALAQUARDA, J. (Hg). *Krisis der Metaphysik*. 1989, p. 389-416.

KERENJI, K. *Griechische Grundbegriffe. Fragen und Antworten aus der heutigen Situation*. Zürich, 1964.

NUSSBAUM, M. *The Fragility of Goodness*. Cambridge, 1986.

SCHRECKENBERG, H. *Ananke. Untersuchung zur Geschichte des Wortgebrauchs*. München, 1964.

TAYLOR, A.E. *A Commentary of Plato's Timaeus*. Oxford, (1928¹) 1962.

———. *Plato. The Man and his Work*. New York, 1986⁶.

VLASTOS, G. **The Disorderly Motion in the Timaeus** (1939), en: *Studies in Plato's Metaphysics*. 1968³.

———. **Creation in the *Timaeus* : is it a Fiction?** (1964), en: ALLEN, R.E. (ed). 1968³.

———. *Plato's Universe*. Oxford 1975.

WIELAND, W. *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen, 1982.

WOHLFART, G. "*Also sprach Herakleitos*". *Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption*. Freiburg/München, 1991.

Lenguaje y necesidad. Sobre el concepto del tiempo en Platón

Jairo Escobar

Resumen. *Este ensayo tiene como propósito la interpretación del pasaje 37d5-7 del Timeo de Platón, en el cual se dice que el tiempo es una imagen móvil cónica del aión que permanece en lo uno y que marcha según el número. La tesis central es que el tiempo es entendido por Platón desde la dimensión del lenguaje (lógos) y la dimensión de la necesidad (anáncê), que se entrecruzan en el tiempo. Para ello se discuten brevemente estos conceptos, así como la manera en que ambos participan en la determinación de aquello que llamamos tiempo. También se trata de pensar un concepto de aión como vida que esté libre de la connotación de eternidad introducida por la tradición cristiana. Se quiere además mostrar como los conceptos de lógos y anánkê, de lenguaje y necesidad, son los conceptos que subyacen a toda su filosofía.*

Palabras clave: *Timeo, logos, ananke, aión.*

Language and necessity. On the concept of time in Plato

Jairo Escobar

Summary. *The purpose of this essay is the interpretation of passage 37d5-7 in Plato's Timaeus, in which it is stated that time is an conic mobile image of aion which remains in **the one** and which moves according to **the number**. The central thesis is that time is understood by Plato from the dimension of language (logos) and the dimension of necessity (anánke), which intercross in time. To do so, that concepts are briefly discussed; also, the way both participate in determining that which we call time. Likewise, a concept of aión is thought of as life, but free from the connotation of eternity introduced by the Christian tradition. Furthermore, it tries to show how the concepts of logos and anánkê, language and necessity, are the concepts underlying all of his philosophy.*

Key words: *Timaeus, logos, anánkê, aión.*